EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN

EN LA ETICIDAD DEMOCRÁTICA DE AXEL HONNETH

SERGIO LUIS CARO ARROYO

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía

EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN
EN LA ETICIDAD DEMOCRÁTICA DE AXEL HONNETH

Sergio Luis Caro Arroyo
AUTOR

Trabajo de grado presentado para optar al título de Doctor en Filosofía

Edgar Gustavo Eslava Castañeda, Ph. D
DIRECTOR

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía

Dedicatoria

A mi vida *Yulissa Cristina Sierra Rodríguez*

En el eterno retorno que somos no hay mundo posible ni tierra prometida ni paraíso soñado… en el que no desee nuevamente que mi existencia nazca aflore y perezca junto a la tuya… cada una de estas ciento treinta y tres mil palabras te pertenece, porque solo necesité mirar al frente… porque no hubo ni un segundo en el que la motivación principal para este sacrifico fuera algo distinto a darte una alegría más…

21.11.2024

La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres

(G. W. Hegel)

Contenido

INTRODUCCIÓN **[7]**

1. LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA **[49]**

1.1. Crítica y crisis social [57]

1.2. ¿En qué sentido la crisis de la democracia es una crisis de la educación? [74]

1.2.1. El nombre de la democracia [75]

1.2.2. La prioridad normativa de la ciudadanía [105]

1.2.3. Crisis normativa: Ciudadanía, democracia y educación. [119]

1.2.4. El principito y el zorro o ¿por qué no nos preocupa la política? [139]

2. FILOSOFÍA SOCIAL Y CRÍTICA EN AXEL HONNETH **[151]**

2.1. Filosofía social [156]

2.2. Crítica [176]

3. GRÁMATICA MORAL DE LA DEMOCRACIA **[217]**

3.1. Un marco normativo para la democracia:

<<Eticidad Democrática>> <<Reconocimiento>>, <<Libertad Social>> [219]

3.2. Punto de partida: Reconocimiento [225]

3.3. Concepciones de la libertad y eticidad democrática [240]

3.4. Libertad negativa, libertad positiva y libertad social [253]

3.5. Libertad jurídica y libertad moral [281]

3.6. La realidad de la libertad [297]

3.7. Esfera de acción social de las relaciones personales [306]

3.8. Esfera de acción social de la economía de mercado [318]

3.9. Esfera de acción de la construcción de la voluntad democrática. [336]

4. EL AMBITO EDUCATIVO DE LA ETICIDAD DEMOCRÁTICA [365]

4.1. Derivas sobre la lecturas filosófico-educativas de la obra de A. Honneth [372]

4.2. Recepción de *El derecho de la libertad* [391]

4.3. La idea del socialismo: Rol normativo de la ciudadanía [399]

4.4. *Die Armut Unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019* [435]

4.4.1 Democracia y Educación [455]

4.4.2 Infancia y Educación [468]

4.4.3 Humanidades y educación [485]

4.5 Trabajo y educación [497]

4.6 Comentario final: ¿En qué sentido el ámbito de la educación cuenta como una institución social del reconocimiento? [520]

BIBLIOGRAFÍA [512]

INTRODUCCIÓN

Planteamiento

El presente trabajo tiene por objetivo identificar y analizar los desarrollos realizados por Axel Honneth sobre el ámbito educativo de la acción social en el marco del tejido conceptual de su filosofía crítica. Para este propósito, se valora la relevancia de dicho ámbito en el proceso de reconstrucción normativa de la eticidad democrática realizado por Axel Honneth, así como los límites y alcances de la misma en el contexto de la descripción de la esfera de acción de la vida público-política, en la que Honneth sitúa las instituciones sociales vinculadas con el proceso de construcción de la voluntad democrática; con lo anterior, se persigue además, desarrollar algunos corolarios relativos al perfil normativo de la educación y la ciudadanía, en clave de la crítica social de Axel Honneth, y con ello evidenciar sus aportes a la teoría de la democracia, así como los asociados a la construcción de un posible diagnóstico que ayude a comprender la crisis presente de la democracia y sus oportunidades de mejoramiento futuro, al menos en las prácticas sociales que se pueden agrupar en la cuestión acerca de cómo la democracia puede lograr influir en la reproducción de sus propias condiciones de existencia.

En este punto, es importante señalar que el análisis del ámbito educativo ha sido una tarea que Axel Honneth ha descuidado en la confección de su filosofía

social; es decir, la educación no ha sido un tema al que Honneth haya dedicado un tratamiento sistemático en el desarrollo de sus obras principales, incluso, es un ámbito de la interacción social que quedó excluido de la reconstrucción normativa de la eticidad democrática de las sociedades modernas propuesta por Honneth en *El derecho de la libertad*, que es considerada la gran obra de madurez del filósofo alemán.

Por lo anterior, la lectura que se propone en esta tesis de la obra honnethiana admite que se entienda como una respuesta la pregunta ¿Puede identificarse en la obra de Axel Honneth una concepción de educación? Al respecto, la hipótesis que se propone desarrollar entiende que, si bien no existe un tratamiento sistemático del ámbito educativo en el pasamiento social de Axel Honneth, los requerimientos metodológicos que Honneth se impone para el desarrollo de la crítica social, así como sus intereses investigativos en el campo de la democracia, exigen el tratamiento del ámbito educativo como una esfera de interacción constitutiva del sistema de la eticidad democrática.

Una preocupación que ha sido permanente en el desarrollo de la filosofía crítica de Axel Honneth, consiste en la cuestión relativa a cómo las sociedades pueden lograr influir en la orientación de su propia existencia para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo. Esto, por supuesto,

obedece al talante crítico de su hegelianismo[1], que lo anima a analizar el desajuste de lo racional con el mundo, y lo lleva a preocuparse por la realización en la realidad del saber crítico alcanzado por la especie humana. Esta preocupación ha hecho un recorrido a lo largo del desarrollo de su obra, y se ha refinado en la cuestión más específica: ¿Cómo la democracia puede influir en la producción social de sus propias condiciones de existencia?, la cual plantea y desarrolla, en el marco de un proyecto amplio de crítica social, que persigue elaborar una teoría de la justicia que supere el apriorismo normativo asociado al desacople con la realidad, con el que Honneth valora los intentos de la filosofía política para definir los principios de justicia social;

[1] Ver: Honneth, Axel. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: La Cuarenta [Un aspecto del hegelianismo de Honneth radica en su pretensión de ofrecer una versión revisada de *La filosofía del derecho* de Hegel, que sirva como marco de análisis social del presente; tal vez la intuición que con más protagonismo orienta dicha tarea, consiste en la comprensión metodológica que entiende que el criterio para valorar la legitimidad del orden social existe ya en las instituciones sociales de facto, de manera que la crítica social trata de evidenciar mediante un ejercicio de reconstrucción (normativa) las bases morales de las prácticas y valores institucionalizados, así como sus potenciales normativos, siempre con el propósito de exponer cuales son las condiciones sociales que garantizarían la realización de la libertad (eticidad), y su estado de realidad. Honneth explica que para Hegel las ideas de <<espíritu objetivo>> y <<eticidad>> incluyen, con relación al primer concepto "la tesis de que toda realidad social posee una estructura racional, cuyo rechazo mediante concepciones falsas o insuficientes tiene que conducir -allí donde sean aplicadas de manera práctica- a consecuencias negativas en la vida social; en síntesis, con su representación de la sociedad como <<espíritu objetivo>>, Hegel quiere afirmar que el rechazo de aquellos principios racionales, con los que están entrelazadas nuestras prácticas sociales en un determinado momento, provoca daños y lesiones en la realidad social. En cambio el segundo concepto central, el de la <<eticidad>>, me parece que ha de incluir la tesis de que en la realidad social, al menos en la modernidad, se pueden encontrar esferas de acción en las que inclinaciones y normas morales, intereses y valores, están fundidos previamente en la forma de interacciones institucionalizadas; en este sentido, Hegel sólo puede afirmar consecuentemente que aquellas esferas morales de acción mismas merecen una caracterización normativa mediante el concepto de la <<eticidad>>, en lugar de que tal caracterización sea buscada por los medios conceptuales de una orientación normativa del sujeto en la for5ma de conceptos abstractos de la moral" (pp. 58-59)]

por el contrario, el filósofo de Essen, entiende que el proceso para la formulación de los principios de justicia, debe tener su punto de partida en la crítica inmanente de las condiciones o los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales, es decir, se deben originar como una consecuencia del análisis de las prácticas e instituciones dadas[2].

Bajo este entendido, Honneth defiende que la democracia encarna normativamente la forma de vida social que se ha posicionado históricamente como aquella que contiene los mayores potenciales para la realización de la <<libertad social>>; que no es otra cosa, que el ideal que representa la forma de libertad intersubjetiva, que conforme a la crítica social honnethiana desarrollada en su ejercicio de <<reconstrucción normativa>>, refiere a las relaciones sociales en las que los sujetos se encuentran en reconocimiento mutuo; de allí que un aspecto esencial del proyecto de filosofía social de Axel Honneth, lo constituya la tarea de elaborar una descripción de la <<eticidad democrática>> de las sociedades del presente, mediante la cual sea posible presentar las condiciones y la estructura de aquellas prácticas e instituciones, cuya constitución normativa permite la realización de la libertad social.

[2] Ver: Honneth, Axel. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz

En este orden de ideas, se entiende que una sociedad justa es aquella en la que las instituciones sociales garantizan la realización de las convicciones normativas representadas en la idea de libertad social, y que la condición que legitima el estatus de una institución social como garante de la libertad, se expresa con la categoría de <<reconocimiento>>; es decir, cuando ella promueve prácticas en las que se da la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte, en cuanto que la existencia de estos, representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas. De este modo, se entiende que en el contexto de las tesis honnethianas, la libertad tiene la estructura institucional de una interacción, porque solo mediante el reconocimiento recíproco de su dependencia mutua, los individuos pueden cumplir sus propósitos.

Este breve esbozo del talante normativo del pensamiento de Axel Honneth, suscita al menos un par de intuiciones generales sobre la idea de democracia:

Primera: Para Honneth, una democracia saludable o lograda, es aquella en la que las instituciones que la estructuran garantizan la libertad social, la cual se manifiesta en las prácticas que se desarrollen conforme a la experiencia del reconocimiento recíproco.

Segunda: La reconstrucción de la estructura de la eticidad democrática no opera a priori, a partir de algún criterio abstracto anterior al análisis de la realidad social, sino que se va presentando, mediante el ejercicio crítico de la

<<reconstrucción normativa>>, que evalúa el grado con el que las prácticas sociales que son objeto de análisis aportan a la estabilización y reproducción de la libertad.

Con estas dos intuiciones iniciales, se puede entender que Honneth aporta un punto de vista moral o un criterio de análisis normativo relativo a la promesa ética de la forma de vida democrática, que admite evaluar su salud en términos del grado de libertad social que sus condiciones estructurales permite realizar a los individuos que interactúan en el marco de la actualidad de sus prácticas sociales efectivamente instituidas; además, con la segunda intuición, Honneth reconoce una orientación metodológica que no se limita a describir y hacer inventario de las prácticas establecidas, sino que además, asiente la posibilidad de identificar el potencial de desarrollo normativo de las mismas, es decir, del grado de cumplimiento de la promesa de libertad contenida en ellas y de producir un diagnóstico que muestre las situaciones anómalas o patológicas que fracasan, impiden o retrasan la realización de la libertad social; o incluso, las que impulsarían su ampliación. En este orden de ideas, si concedemos que una democracia éticamente lograda o saludable se expresa en términos de las instituciones del reconocimiento que efectivamente se realizan en ella, entonces, es válido inferir, por un lado, que la crisis de la democracia es también una crisis del reconocimiento; y por otro, que la tarea moral de conseguir hacer realidad las promesas normativas de la libertad, pasa primero por pensar la crisis de la democracia y sus potenciales alternativas de apaciguamiento.

Breve esbozo del camino intelectual de Axel Honneth

Ya en *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, obra publicada en 1989, traducida al español en el año 2009 bajo el título *Crítica del poder: Fases de la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Honneth vislumbra el marco crítico para el análisis del presente de la tradición de la Teoría Crítica representada principalmente en los trabajos de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Michel Foucault y Jürgen Habermas. En dicha obra, Honneth identifica en la dinámica factual de los procesos sociales tendientes a la búsqueda de emancipación, una orientación normativa que no solo le sirve para poner en duda las concepciones deficitarias de Horkheimer y Adorno en lo que respecta a la conceptualización de la esfera social y su dimensión; sino que además, persigue ampliar el entendimiento de las interacciones humanas que cuentan como fuerzas que movilizan la reproducción social en el devenir histórico, más allá de la imagen sesgada que proporciona la comprensión de toda forma de acción social como una relación de dominación, y que no valora de manera apropiada y subestima, la capacidad individual del sujeto de reaccionar frente a las injusticias. Adicional a esto, en su lectura parcial de Foucault, Axel Honneth se distancia del filósofo francés, en lo que respecta a las consideraciones funcionalistas que describen la acción social como conflicto estratégico permanente que no puede ser disuelto o apaciguado, en la medida que se valora que el sujeto sometido al disciplinamiento estructural de los

dispositivos institucionales de poder, es incapaz de la autodeterminación práctica; del mismo modo, se valora la historia, como un proceso mecánico de incremento social del poder, ajeno a la idea de que las iniciativas normativas o las orientaciones culturales de los grupos sociales, puedan tener alguna incidencia en la integración social.

Otro matiz que permite vislumbrar una idea del criterio de análisis utilizado por Honneth en *Crítica del poder*, lo evidencia con la valoración que desarrolló al respecto de la crítica social elaborada por Jürgen Habermas, en la que; por un lado, se muestra de acuerdo con la interpretación habermasiana de la interacción social como un proceso de autoaprendizaje colectivo mediado por la comunicación, la cual no solo involucra la idea de un saber crítico o emancipatorio que informa al sujeto sobre las fuentes sociales de dominación o coacción que impiden el discurso libre; sino que además, ofrece la orientación normativa necesaria para producir un diagnóstico de las patologías sociales que frenan, en el contexto del capitalismo tardío, la realización práctica de las expectativas morales contenidas en el ideal de la comunicación sin coacciones; sin embargo, por otra parte, Honneth se distancia de Habermas, por el dualismo sistema-mundo de la vida, por el que le atribuye la imprecisión teórica de no considerar que también los sistemas de acción movilizados por el éxito, son mediados normativamente por la racionalidad comunicativa; y además, porque al parecer de Honneth, Habermas no da suficiente protagonismo en

su comprensión de la racionalización social, al potencial normativo de las luchas sociales asociado al modelo hegeliano de la dialéctica de la eticidad.

Con lo anterior, se evidencia una comprensión inicial del criterio de <<crítica social>> usado por Honneth como marco de análisis para valorar los aportes y desarrollos de la Teoría Crítica avanzada por Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas; dicho criterio se caracterizaría, al menos hasta ese entonces, por las siguientes tesis:

1. La acción social no se reduce a las interacciones de una esfera específica de la vida social. Una idea de la *acción social* que cuenta en el proceso de reproducción social, es la que no excluye a priori las esferas de interacción diferentes a la económica, y valora como relevante el potencial normativo de cambio, tanto de los grupos como de los individuos.
2. Los reclamos morales mediados por la lucha social se constituyen en un proceso de legitimación normativa. Una preferencia marcada por un modelo de interacción social que reconoce en la lucha social, el proceso fáctico de legitimación práctica de las normas sociales.
3. La experiencia histórica se puede entender como un proceso de aprendizaje social con utilidad para el progreso moral. Una comprensión del desarrollo histórico que no se cierra a la determinación de una lógica

social que sustraiga de antemano la posibilidad de la autoformación colectiva de la especie humana.

4. La crítica social tiene la tarea de diagnosticar los obstáculos sociales que impiden la realización de la libertad. Un entendimiento adecuado de la praxis de la crítica como análisis inmanente del presente, llamado a reconstruir las condiciones normativas necesarias para la realización de la libertad, a partir de las cuales tiene la tarea diagnosticar los procesos sociales que impiden o retardan dicha realización.

Un primer corolario que podemos extraer de la *Opera prima* de Axel Honneth, consiste en evidenciar que, si bien *Crítica del poder* se ocupa de analizar el legado de los teóricos críticos mencionados arriba, tal análisis produce una evaluación a la que subyace necesariamente un criterio para la misma, el cual he intentado resumir brevemente en las tesis correspondientes a los numerales 1, 2, 3, y 4. Me interesa de esto último identificar que el examen honnethiano realizado en *Crítica del poder*, se desarrolla conforme al supuesto de que la crítica social opera conforme a un punto de vista moral que entiende que las condiciones deseables relativas al tipo de relaciones que se experimentan socialmente, se identifican a la luz de si estas posibilitan o no la realización ética del individuo, tal realización se entiende bajo la idea de que las condiciones sociales de facto de una comunidad, son las que

permiten una vida auténticamente libre de los individuos que la integran; de allí, por ejemplo, la crítica de la organización capitalista del mundo, que caracteriza a la modernidad tardía. Por lo anterior, espero se me conceda que ya desde *Critica del poder*, Axel Honneth evidencia una preocupación por entender cómo las sociedades pueden lograr influir en la orientación de su propia existencia para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo, y que tal orientación no puede corresponder a una instancia externa a su propia realidad práctica; en este sentido, *Critica del poder* plantea para el trabajo posterior de Honneth, la tarea de precisar con mayor claridad las ideas normativas depositadas en la praxis ya establecida, que podrían describir un criterio de orientación que legitime la calidad moral de las instituciones sociales y su reproducción, a la luz de la capacidad de estas para facilitar la realización ética del individuo, y además aportar, avances en el desarrollo de una crítica inmanente que evidencie la estructura de la realidad social que satisfaga las exigencias normativas propuestas.

Podríamos interpretar la obra posterior de Axel Honneth como un proceso de refinamiento de esta preocupación inicial. En *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (1992), traducida al español como *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales* en 1997; Honneth configura el punto de vista moral que caracterizará la orientación normativa de su crítica de la sociedad, a saber, la consideración de que la legitimidad moral de toda

relación social se define por el cumplimiento de las condiciones normativas que caracterizan a la relación de reconocimiento; la cual, da por sentado que las relaciones entre los sujetos se caracterizan por una dependencia recíproca del aprecio o reconocimiento de los demás, en la cual y por la cual, se desarrolla la formación de la identidad y se determina el éxito o fracaso de la realización ética de la persona, que se moviliza conforme a la experiencia de la libertad.

Por esto, el progreso moral de la sociedad se entiende como un proceso de formación o aprendizaje intersubjetivo y conflictivo, que se desarrolla conforme a la dinámica de la lucha social, motivada por la búsqueda de ampliación de las relaciones de reconocimiento mutuo. Es importante señalar aquí, que la definición de las formas del reconocimiento (*amor*, *derecho* y *solidaridad*), supone la correspondiente identificación de ciertas formas de desprecio o sufrimiento (*violación*, *desposesión* y *deshonra*), las cuales representan una forma de lenguaje moral de quienes padecen la injusticia social que se sigue de la ausencia de reconocimiento, por lo que también, cumplirán la función de servir de criterio para el diagnóstico de los procesos sociales que impiden el reconocimiento (*patologías* y *anomalías sociales*).

Así entendida, la gramática moral del reconocimiento contiene un potencial normativo de desarrollo social, condicionado al contexto cultural y político en el que se forman o desenvuelven los individuos, que avanzaría o no, conforme a la materialización institucional que Honneth indica con la idea de <<un concepto

formal de eticidad>>, que contendría la descripción del conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual. Entendida en un plano general de la filosofía de Axel Honneth, la categoría <<reconocimiento>>, podría comprenderse como un saber crítico que informa, gracias a sus raíces asociadas a un ejercicio de crítica inmanente, sobre el estado de la realidad con el que las instituciones del reconocimiento prosperan en el mundo social.

En *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011), traducido al español como *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática* (2014), Honneth se plantea el objetivo de formular una idea de justicia que involucre un análisis de la sociedad desde el punto de vista de la sociología y la historia. Para esto, propone identificar los principios de la justicia a partir del examen de las prácticas sociales ya instituidas en el marco de las esferas de acción de las relaciones personales, del mercado y de la esfera política de la construcción de la voluntad democrática. La finalidad de este proyecto consiste en la reconstrucción de las instituciones sociales que, al decir de Honneth, encarnan o cumplen con los requisitos estructurales que permitirían la realización de las convicciones normativas agrupadas en el ideal de la libertad social, que vincula a los miembros de la sociedad.

La idea de libertad social, que consiste en la convicción de que el ser libre individualmente solo se realiza en el contexto de una intersubjetividad exitosa, contrasta con las comprensiones *negativa* y *positiva o reflexiva* de la libertad, y le aporta a Honneth el ideal con el que traza su comprensión de la vida ética en las sociedades democráticas modernas; con esto, Honneth avanza en mostrar como el punto de vista moral descrito en *La lucha por el reconocimiento*, se completa por la transición del <<concepto formal de eticidad>> a la idea de una <<eticidad democrática>>, que desarrolla gracias a la reconstrucción normativa de las esferas de acción que cuentan como instituciones sociales del reconocimiento, es decir, de aquellas en las que efectivamente se realiza la relación de reconocimiento mutuo.

De manera que, un avance de Honneth en esta obra, con relación al proyecto de describir cómo la sociedad puede orientar su autoreproducción bajo el criterio normativo de la realización ética de los individuos consiste en considerar que la realidad de la libertad se corresponde con la forma de vida democrática; lo cual, permite refinar aún más la cuestión indicada al principio; esto a la luz de la prioridad normativa con la que Honneth valora el ejercicio de la ciudadanía en el contexto de la esfera público-política de la construcción de la voluntad democrática, la cual se plantea ahora como una preocupación acerca de cómo el Estado constitucional democrático puede influir en sus propias condiciones de existencia, que se conecta con el interés de pensar acerca de la fuente de dónde podrían provenir los recursos

morales que permitirían a la ciudadanía reorientar las prácticas que se identifiquen como patologías o anomalías sociales. Es decir, la preocupación de Honneth se amplía y persigue también precisar alternativas distintas al presente dado, que aporten para orientar el progreso moral de la sociedad democrática, esto motivado por su propósito mayor de pensar, como lo exige el ejercicio de crítica inmanente, el estado de cosas que corresponde con la realización o institucionalización de la libertad social, o con el logro de que la misma gane realidad, en el sentido que se amplíen cada vez más las relaciones de reconocimiento mutuo en la sociedad.

La idea del socialismo (2017), cuyo título original es *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* (2015), representa el ejercicio de actualización del socialismo de antaño, que persigue pensarlo precisamente como una alternativa meta-política que podría servir como fuente para la orientación ética del presente o una representación para movilizar una organización social basada en la libertad. En este texto, Honneth explica que la injusticia social producida por la estructura del capitalismo no cuenta hoy con una alternativa que oriente o motive a futuro el ideal de superación o transformación, dado que la idea de socialismo era la que cumplía dicha función utópica, hoy, al parecer, inane. Honneth se propone la recuperación o actualización de la idea de socialismo, y lo hace en el marco de lo que expresa como la continuación del estudio mayor [*El derecho de la libertad*], en el que se verá con más claridad en qué visión desembocan en realidad las líneas de progreso moral

reconstruidas en *El derecho de la libertad*. El análisis de Honneth de la situación social presente, según el cual, se ha perdido la capacidad trascendente de imaginar toda anticipación de lo nuevo en la sociedad, o la posibilidad de intervenir y dirigir transformaciones, se puede asociar con una patología social en la que la población ve las condiciones institucionales como relaciones "de cosa" que escapan a toda intervención humana, la cual deforma la percepción, y hace interpretar las relaciones humanas que están en la base de las instituciones sociales como si fueran inmodificables, por lo que para Honneth, el alcance de lo que los hombres consideran como inevitable o no, imprescindible o no, en el orden social depende en gran medida de factores culturales y, ante todo, de la influencia de modelos de interpretación que logran representar lo aparentemente necesario como modificable colectivamente y viceversa.

La idea de Honneth es que el socialismo renovado funcione como <<una instancia de conducción reflexiva>>, cuya tarea es hacer visible las oportunidades de desarrollo y los obstáculos de avance de la libertad social en las esferas de acción, así como la tarea de identificar el lugar a partir del cual se podrían ejecutar procesos de transformación, delimitación y adaptación, necesarios para poner en marcha los experimentos que dicha instancia de orientación recomienda, siempre en beneficio de la realización de acciones de reproducción social que prioricen la constitución de una forma de vida cada vez más democrática; de este modo, Honneth entiende que

dicho proceso de conducción reflexiva, tiene su principal lugar de realización en la <<vida pública>>, por lo que valora el proceso de construcción de la voluntad democrática agenciado por los ciudadanos, como la práctica social en la que se dinamizan las acciones tendientes a la transformación social y la eliminación de los bloqueos y barreras que detienen la ampliación del reconocimiento mutuo en todas las esferas centrales de la sociedad.

En *Die Armut Unserer Freiheit* [*La pobreza de nuestra libertad*] (2020) Honneth agrupa una serie de trabajos desarrollados entre 2012 y 2019, que tienen como finalidad llenar algunas lagunas que Honneth identificó en *El derecho de la libertad*, en especial en lo que respecta a la aclaración del concepto de libertad social y su tradición, la falta de realización de su contenido normativo en el presente social y la identificación de los impulsos existentes para la realización de la libertad social en el mundo presente. Tales trabajos se conectan con el interés honnethiano de explorar las condiciones sociales para la realización de la libertad que corresponderían con la descripción de la eticidad democrática, por lo que no solo profundiza en el desarrollo de categorías claves, tales como <<patología social>> y <<libertad social>>, entre otros, sino que además reconoce la falta de un esfuerzo serio por realizar la libertad social en otros ámbitos sociales, tales como la educación o el trabajo, que al parecer, resultan esenciales para el desarrollo y la estabilización de las actitudes y disposiciones democráticas, es decir, para la formación ciudadana en particular, y

en general, para la constitución de un trasfondo cultural que ayude al crecimiento de la realidad de la libertad social.

Recordemos que en *El derecho de la libertad*, Axel Honneth replantea la preocupación por describir cómo la sociedad puede orientar su autoreproducción bajo el criterio normativo de la realización ética de los individuos a la luz de la gramática el reconocimiento mutuo, en el marco de la reconstrucción normativa de la eticidad democrática, y además, que en *La idea del socialismo* propone un avance al respecto, sobre todo en la comprensión acerca de la función social de la esfera de la construcción de la voluntad democrática y el rol de la ciudadanía para el avance del incremento de realidad de la libertad social. De la misma manera, en *Die Armut Unserer Freiheit* Honneth amplía el saber crítico relativo a las carencias y oportunidades para hacer realidad la libertad social.

Ahora bien, esta breve y parcial alusión al recorrido intelectual de Axel Honneth, evidencia su profundo interés por comprender el progreso moral de la democracia en clave de las categorías de <<reconocimiento>> y <<libertad social>>; las cuales, al menos hasta *La idea del socialismo*, se pueden identificar en el desarrollo de la cuestión acerca de las fuentes sociales democráticas, de dónde podrían provenir los recursos morales, que permitirían a la ciudadanía reorientar las prácticas que se identifiquen como patologías o anomalías sociales, que se suponen, son los recursos que facilitarían que la sociedad pueda lograr influir en la orientación

de su propia existencia, para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo; la misma cuestión que se plantea cuando se piensa la transición del <<concepto formal de eticidad>> a una <<eticidad democrática>>.

Recordemos que para la presentación de las prácticas e instituciones sociales que constituyen las condiciones estructurales de la eticidad democrática que se describen en *El derecho de la libertad*, Honneth se vale de la estrategia o procedimiento de análisis social que denomina <<reconstrucción normativa>>, la cual le plantea la restricción metodológica que exige que, solo resultan admisibles para incluir en el contenido normativo de la teoría, aquellos valores o ideales que ya se encuentren legitimados o justificados inmanentemente en la realidad social que se analiza, es decir, las prácticas sociales que cuentan para la reconstrucción de la eticidad democrática, serían aquellas que se analicen como imprescindibles para la reproducción social de los valores e ideales que se identifiquen como legitimados en ellas mismas, de manera que, la selección de las rutinas y procesos sociales que se definen como constituyentes del sistema de la eticidad democrática, no se seleccionan ni se excluyen a priori, sino que se reconstruyen bajo el criterio de su relevancia para el proceso de estabilización y praxis de los valores e ideales que se prueben como legitimados o justificados a la luz de la estructura de la realidad social analizada.

Aclarada la exigencia metodológica que Axel Honneth le impone a su teoría, es preciso que frente a la cuestión relativa a cuáles son y cómo se originarían, o cuál sería el o los procesos de socialización que describen la aparición o formación de los recursos morales, que ayudarían al Estado constitucional democrático en la tarea de influir en sus propias condiciones de existencia, se tenga en cuenta que el avance en la aclaración del mismo, debería corresponder con lo adelantado en el proceso de reconstrucción normativa realizado por Honneth. Si bien la lectura de *La lucha por el reconocimiento* admite la identificación de cierta <<actitud de lucha o de resistencia>> en los individuos, que habla de la capacidad de reaccionar frente a la injusticia o la disposición a llevar a cabo los reclamos morales motivados por el interés de transformar las situaciones de menosprecio; Honneth entiende que dicho recurso moral de la *actitud de lucha o resistencia* no se encuentra garantizado *per se*, sino que requiere "aprenderse", en el sentido que es una capacidad moral que se encuentra subordinada empíricamente a la constitución del entorno político-cultural y a la experiencia individual del reconocimiento logrado. En *El derecho de la libertad*, Honneth identifica como un requisito de la participación democrática, la existencia de un "trasfondo cultural" que motive la disposición política para la ampliación de las relaciones de reconocimiento confiables y solidarias. En este contexto, Honneth plantea que la principal dificultad para lograr una "solidaridad ciudadana", como ya mencionamos, tiene que ver con la cuestión relativa a la fuente de los recursos

morales que la ciudadanía necesita para ejercer dicha tarea; por lo que Honneth recurre a la idea de <<signo histórico>> de Kant, gracias a la cual se comprende que para lograr la integración política para la realización de la libertad social, hace falta la concreción histórica manifiesta de un archivo o la memoria colectiva acerca de la lucha común, de los triunfos y derrotas por la libertad, a los que la ciudadanía pueda mirar en retrospectiva para encontrar motivación. La alusión al <<signo histórico>> da cuenta de las prácticas sociales que efectivamente inciden de manera determinante en la formación de la disposición a la solidaridad ciudadana.

Si bien se evidencia en Honneth una preocupación y además un intento por tratar de aclarar y dar cuenta del proceso de aprendizaje social, que estaría en la base de entender la dinámica de la formación de los recursos morales que motivarían la movilización de la agencia ciudadana, sobre todo en *La idea de socialismo*, cuando advierte que la visión recuperada del socialismo, reemplaza la concepción de la historia como regularidad preestablecida por la compresión del proceso histórico como exploración y experimentación que aporta progreso social; aún no resulta claro si hasta ese punto, la reconstrucción normativa describe de manera satisfactoria las instituciones sociales que resultan imprescindibles en la descripción del sistema de la eticidad democrática, para este aspecto de la reproducción social; tal y como lo Honneth lo reconoce e intenta subsanar en *Die Armut Unserer Freiheit*, así como en su obra del 2023 *Der Arbeitende Souveraïn*, en la que se ocupa de analizar

o profundizar en la reconstrucción del campo social del trabajo, para identificar sus potenciales normativos en el proceso de construcción de la voluntad democrática, llamando la atención, acerca del descuido del que ha padecido éste, en la tarea de la teoría de la democracia orientada a entender los procesos de participación ciudadana, que fortalecen la adquisición de actitudes y disposiciones socio-morales que son relevantes en la capacidad del Estado democrático para influir en su proceso de autoreproducción.

Con lo expuesto hasta aquí, encontramos en Honneth un modelo que entiende que la realización de la libertad individual es correlativa o depende de la interacción de la persona en las prácticas sociales instituidas en su comunidad; por esto, la filosofía social de Axel Honneth se desarrolla como un enfoque que explica, por un lado, las condiciones que describen la formación de la identidad en relación con la experiencia del reconocimiento, y por el otro, trata de dar cuenta de la manera cómo las prácticas sociales instituidas participan y hacen posible el desarrollo de la experiencia del reconocimiento en las diferentes esferas de la acción, y adicional a esto, teniendo en cuenta la intersección que en el modelo de Honneth se da entre las necesidades individuales para el desarrollo moral y la dependencia de éste del contexto institucional, la filosofía honnethiana también se ocupa de identificar los criterios normativos que, en su estructura y funcionamiento, una institución social debería satisfacer para constituirse como legítima a la luz de las exigencias para la

realización de una vida lograda descrita por la idea de reconocimiento; en este sentido, Honneth plantea el ideal de <<libertad social>> como aquel que recoge la orientación moral que expresa la meta relacional, en la que los individuos ven sus propias intenciones y deseos reflejados en las intenciones y deseos de los otros, de tal manera que se forma un vínculo práctico que los motiva a comprender la necesidad de cooperación recíproca para realizarlos.

Esta tesis plantea que las exigencias normativas construidas por Honneth en lo que respecta al análisis social de las prácticas instituidas, no se satisfacen con la reconstrucción de las esferas de acción de las relaciones personales, del mercado y de la vida público-política; por lo que se ensaya el análisis del ámbito educativo, como una esfera independiente en la constitución de las instituciones sociales del reconocimiento que se articulan en el sistema de la eticidad democrática; tal ensayo tratará de corroborar si efectivamente, a partir de la propia comprensión honnethiana acerca de los potenciales normativos de las sociedades democráticas para producir sus propias condiciones de reproducción y conservación, el ámbito de la educación se puede sustentar como una institución necesaria para la realización de la libertad social o al menos, identificar los alcances y limitaciones de la misma, haciendo énfasis especial en la obra de Honneth posterior a la publicación de *El derecho de la libertad*.

Estructura de la tesis

Una orientación esencial de esta tesis entiende que la motivación práctica para el ejercicio de la ciudadanía exige una experiencia formativa que estimule en los participantes de la relación educativa, una autocomprensión del vínculo con la esfera de la acción social de la vida público-política, como correlativo a las relaciones con los otros y con el mundo; relaciones que son la fuente de valor o sentido y que logran el efecto práctico de preocuparnos y movilizarnos por el mundo y por los otros. Se trata de recuperar la idea de que cada uno es responsable de los demás, y que es precisamente esa autocomprensión de la propia praxis, la que motivaría experiencias relacionales más próximas a lo que cada uno pueda entender como un ideal de vida buena en el contexto de la trama de relaciones e instituciones que llamamos democracia. Una alternativa para avanzar en lo anterior, podría ser la exploración reflexiva de la relación que se da entre educación y democracia, la cual emprendemos aquí, mediante el ejercicio de pensar la función normativa de la acción educativa, valorada en el marco de la visión conceptual asociada a la teoría del reconocimiento y la filosofía social de Axel Honneth; se trata entonces de explorar las bases normativas que fundamentan la significatividad de las acciones de participación en la esfera de la construcción de la voluntad democrática, bajo el entendido de la función preceptiva que cumple la aspiración individual a una vida

no alienada y la lucha por la realización de la libertad en la aparición del sentido de compromiso público y de solidaridad ciudadana.

Entender el presente crítico de la democracia, no solo nos invita a satisfacer con diagnósticos y pronósticos las causas y efectos del malestar moral o el mal funcionamiento que experimenta nuestro sistema de vida social actual; tal situación también nos encara a emprender la tarea performativa de analizar alternativas de transformación, y de evaluar en el corazón de la estructura misma de la democracia, los potenciales internos con los que ella cuenta para lograr cambiar su presente crítico, lo cual, como he argumentado, aparece como una preocupación recurrente en el pensamiento social de Axel Honneth; de allí que esta tesis se plantee como un ejercicio reflexivo que trata de situar en el ámbito de la educación tales potenciales, o al menos una parte significativa de los mismos.

Se trata entonces de reconstruir las bases normativas de la educación para la ciudadanía democrática en el contexto del pensamiento filosófico de Axel Honneth, tomando en serio la idea que entiende que llegamos a ser humanos mediante el aprendizaje[3] y que la educación constituye en su sentido más amplio, el medio de desarrollo y continuidad de la vida humana[4]. Por lo anterior, se entiende que la idea de una democracia saludable o lograda exige una reflexión filosófica que piense que

[3] Ver: Oakeshott (2009)
[4] Ver: Dewey (1998)

la calidad de la participación política no se puede dar al margen de un análisis de las condiciones en las que se desarrolla el proceso de cultivo de la humanidad, que son las condiciones en las que necesariamente se va constituyendo la estructura con la que el individuo experimenta su relación con el mundo y con los otros. Por esto, en la presente tesis, se trata de elaborar un análisis que comprenda el valor de la función práctica de la educación en el proceso de reproducción social, así como los potenciales de desarrollo que el ámbito de la educación representa en el proceso de racionalización social y la realización del ideal de vida no alienada, en cuya travesía formativa, toman especial relevancia para el aprendizaje de la humanidad y la estructuración relacional de la moralidad, las ideas aportadas por el marco de la gramática de la interacción social, interpretado mediante el valor preceptivo de la experiencia de reconocimiento mutuo. Tal planteamiento se sustenta en la esperanza de lograr una resignificación de lo político como un compromiso ético, que aspira promover la responsabilidad recíproca en diferentes niveles de relación con los otros y con el mundo.

Para lo anterior, hace falta emprender la tarea de explorar el estado de la comprensión actual de la democracia, así como su crisis y el debate contemporáneo que la diagnóstica; esto, seguido de la exposición del marco crítico de la filosofía social de Axel Honneth, con el propósito de interpretar que su estructuración programática y metodológica admite también el análisis del ámbito educativo como

proceso de racionalización relevante para la reproducción social y el desarrollo de la realización de las expectativas morales contenidas en la promesa de libertad de la democracia. A este esfuerzo, se sumaría en lo siguiente, la reconstrucción de lo que se podría llamar la <<gramática moral de la democracia>> desarrollada por Honneth a lo largo de su obra, con lo cual se identifican el contenido moral de la forma de vida democrática derivada del ejercicio de crítica social realizado por Honneth, haciendo énfasis especial en la esfera de acción de la vida público-política de la construcción de la voluntad democrática, para abrir así, la revisión sobre la idea de eticidad democrática y sus aportes en la comprensión de las exigencias normativas legítimas, que son inmanentes en el contexto de la vida ciudadana contemporánea; en este camino, toman relevancia fundamental, las categorías de reconocimiento y libertad social. Por último, nuestro ejercicio de pensar la relación entre educación y democracia en el contexto del pensamiento social de Axel Honneth, precisa la tarea de evidenciar el sentido en el que el ámbito educativo se puede interpretar como una institución social del reconocimiento, o al menos valorar sus alcances normativos en el marco de la crítica honnethiana sobre la democracia.

En esta tesis se propone abordar el problema ¿Cómo el Estado democrático influye en sus propias condiciones de existencia en el contexto de la filosofía social de Axel Honneth? Esta cuestión se corresponde con el desarrollo que ha tenido a lo largo de la obra honnethiana su preocupación por analizar la cuestión relativa a

cómo las sociedades pueden lograr influir en la orientación de su propia existencia para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo; el cual tiene que ver con los procesos democráticos que facilitarían la formación de una cultura, y en general, la construcción de una configuración democrática del mundo compartido. Dicha cuestión se articula entonces, con la descripción del proceso de <<aprendizaje social>>, y con el ámbito específico de las expectativas normativas que deberían caracterizar al <<ámbito educativo>> en el marco de una sociedad democrática. La hipótesis de trabajo que se desarrollará entiende que:

> En el criterio de crítica aplicado en el proceso de reconstrucción normativa de la eticidad democrática realizada por Axel Honneth, que persigue evidenciar la racionalidad de las instituciones sociales mediante la evaluación de cómo estas satisfacen relacionalmente o encarnan la posibilidad del reconocimiento recíproco y la libertad social; aparece la exigencia metodológica de un abordaje del ámbito educativo, si se quiere que el proceso de reconstrucción normativa no se vea limitado en su tarea de proporcionar una descripción completa de las instituciones sociales que son necesarias para el desarrollo de la libertad. En dicho contexto, la educación se analiza como un ámbito que cuenta con un perfil normativo propio, cuyos aspectos se puedes interpretar como esenciales para sustentar la pretendida necesidad de avanzar o completar la tarea de

evidenciar el potencial normativo de la esfera social de la vida político-pública para el desarrollo de las esferas de acción de las relaciones personales y del mercado; y ampliar con ello, el espectro de la praxis que es coherente con la realidad social descrita en el socialismo renovado; lo cual aporta además, una caracterización de la agencia moral que corresponde con el ejercicio de la ciudadanía democrática en el marco de la crítica inmanente de la que se deriva el ideal de la libertad social, entendida ésta, como el valor que moviliza el proceso de reproducción social de las democracias contemporáneas.

El análisis del ámbito educativo, entendido como una esfera de la acción social, que se puede interpretar como articulada al campo de acción de la construcción de la voluntad democrática, no solo plantearía alguna descripción u orientación sobre los roles o expectativas morales asociadas al ejercicio de la ciudadanía democrática, además, debería contribuir con alguna alusión a las posibles estrategias para superar algunas de las patologías o anomalías sociales que impiden o retrasan le realización del contenido normativo del ideal de libertad social.

En resumen, esta tesis se desenvuelve en el presente crítico de la democracia, para comprenderlo como una crisis de la ciudadanía que evidencia el semblante de algunas patologías democráticas, asociadas principalmente al déficit participativo de los ciudadanos y ciudadanas, en relación con el rol normativo que el ámbito

educativo juega en el proceso de formación y reproducción social, del trasfondo moral común que la democracia requiere para constituirse en una forma de vida lograda; de manera que en un nivel más particular, la crisis de la democracia también podría comprenderse como una crisis de la educación, o al menos del proceso de aprendizaje social en el que se soporta la disposición individual y colectiva para emprender reclamos morales. Por esto, esta tesis se orienta a identificar los desarrollos que sobre el ámbito educativo Axel Honneth ha realizado a lo largo de su obra, para valorar su relevancia en el proceso de reconstrucción normativa de la eticidad democrática, y con esto, plantear algunos corolarios sobre el alcance y limitaciones de los mismos en el análisis contemporáneo acerca de las actitudes y disposiciones esperadas para el ejercicio de la ciudadanía, y en la comprensión del futuro y de la crisis presente de la democracia.

Para lo anterior, organizo la argumentación de esta tesis en cuatro partes. En la primera parte se trata de exponer un diagnóstico filosófico-político sobre el presente de la democracia. Al respecto, se llama la atención sobre la crisis actual del autogobierno colectivo, que al parecer se asocia con la sensación de un cansancio o fatiga ciudadana, causado por el desencanto frente a la función y eficacia de las instituciones democráticas en su tarea de orientar la constitución de un horizonte compartido de vida buena, que acompañado por la desconfianza en el sistema de representación del poder instituido, hace notar un estado de apatía política que

desemboca en la percepción de una especie de desconexión o alejamiento entre el Estado y la sociedad. Este distanciamiento representa una situación de ausencia o vaciamiento ciudadano del proceso democrático, una erosión de la democracia[5] que se manifiesta con la pérdida de importancia política de la ciudadanía y la propagación de movilizaciones sociales en contra de las instituciones legítimas, que es incongruente con el ideal del autogobierno.

Tal desarticulación evidencia el debilitamiento del gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, produciendo como efecto la praxis de una pseudo-ciudadanía (ciudadanía zombi) o ciudadanía vacía, condenada a la condición de súbdito. Se trata entonces aquí, de analizar las señales políticas del actual apagamiento fáctico o sustancial de la democracia, de señalar los síntomas que permiten hablar de un detrimento de la democracia, así como de sugerir que una posible motivación de la sensación ciudadana de abandono o extrañeza con respecto al Estado, del déficit de representatividad y de la apatía política, entre otras situaciones; tiene que ver con la experiencia formativa o el cultivo de la relación de la persona con la política, por lo que dicho deterioro de la democracia, podría

[5] Roberto Gargarella (2021) hace referencia a la crisis actual de la forma de gobierno democrática, la cual entiende como "un fenómeno de *erosión democrática: democracias que ya no mueren de un golpe, sino de modo lento*; que no se quiebran, de un día para el otro, por obra de golpes militares, sino que se desarticulan poco a poco y desde dentro. Con pequeños pasos, todos legales, la democracia se va vaciando y convirtiendo en su contrario. Del gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, pasamos a un sistema de unos pocos, manejado por una minoría y al servicio de los privilegiados". (p. 281)

explicarse también como una crisis de la educación asociada a una vaga comprensión de su rol funcional en el proceso de auto-reproducción e invención social de la vida democrática. En resumen, en esta primera parte se trata de esbozar un semblante de la crisis actual de la democracia y presentarla como una crisis de la ciudadanía, que puede ser comprensible también como una crisis de la educación, lo cual nos permitirá ir visualizando un diagnóstico de lo que se podría entender como una patología social de la democracia, conexa con la idea de un déficit democrático en el ejercicio de la ciudadanía democrática. Todo lo anterior implica la identificación de un criterio de análisis a partir del cual elaborar la crítica, por lo que se realiza un ejercicio inicial de reconstrucción la de idea de democracia, en el que nos aproximamos a la descripción de sus rasgos normativos a partir de la presentación de algunos aspectos de la teoría de la democracia de John Dewey.

En la segunda parte se elabora una reconstrucción de algunos apartes representativos de la obra de Axel Honneth, que tiene como finalidad indagar en el contenido y la estructuración teórica de su comprensión y aplicación de la crítica social, haciendo énfasis en las exigencias metodológicas que el mismo autor se impone para avanzar en el análisis y solución de los problemas que se plantea. Se trata entonces de precisar el criterio de crítica que Honneth emplea a lo largo de su obra, y de evaluar si este se corresponde o no, o en qué nivel lo hace, con la consideración de comprender el ámbito educativo como un espacio de la acción

social interpretable como una de las instituciones sociales del reconocimiento constitutivas del sistema de la eticidad democrática que Axel Honneth se ha propuesto describir. Es decir, en este segundo aparte, se avalúa, a la luz de los requerimientos del criterio de crítica inmanente, definida y practicada por Axel Honneth a lo largo de su obra, si se admite o no la acción social del ámbito educativo, como una forma de praxis que cuenta en el proceso de reproducción y progreso moral de las sociedades.

A partir del marco crítico reconstruido en la segunda entrada de esta tesis, en la tercera parte se propone profundizar en lo que se podría denominar <<una gramática moral de la democracia>>, cuyo propósito se entendería como una descripción formal de las exigencias normativas que se derivan de la crítica social de la forma de vida democrática desarrollada por Honneth, principalmente en *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*. La idea de <<una gramática moral de la democracia>>, hace referencia a la identificación de la estructura normativa, reconstruida a partir del análisis de la realidad social, en la que se describen las pretensiones morales asimiladas por roles y obligaciones de rol, y que se articulan con las condiciones prácticas que suponen el progreso de la realidad de la libertad social en el contexto de la esfera de acción de la construcción de la voluntad democrática. La perspectiva normativa sobre la democracia contemporánea reconstruida por Axel Honneth, parte de la premisa según la cual, la reproducción

social se encuentra condicionada por la orientación del valor de la libertad, por lo que la consideración sobre la legitimidad del orden social manifiesto en la idea de justicia, exige el análisis de la facticidad moral de las prácticas sociales institucionalizadas. Honneth se propone elaborar una teoría de la justicia que se acople al análisis de la sociedad y se acometa a la gramática moral del reconocimiento, permitiendo una comprensión de la eticidad democrática, que no solo aporta una radiografía histórica (de la historia reciente) de la evolución de la idea de libertad, sino que además, evidencia, gracias a un ejercicio de crítica inmanente, las condiciones normativas que funcionan como criterio para producir un análisis de la realidad social, en clave de la identificación de patologías sociales y potenciales de progreso moral.

Sin embargo, la reconstrucción normativa que Honneth propone, sobre todo en el campo de la esfera social de la acción de la construcción de la voluntad democrática, resulta aún incompleta, al menos hasta su obra de 2011, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, (*El derecho de la libertad*, 2014) dada la falta de análisis del ámbito educativo, lo que evidencia hasta esa época, una serie de limitaciones en su configuración normativa de la institución social de la política, que deviene en un tratamiento incipiente sobre las ideas de ciudadanía y educación democrática. De manera que en esta parte se pretende evidenciar, si efectivamente existe, en el desarrollo de la esfera de la vida público-política avanzado por

Honneth, alguna conexión normativa entre la democracia y el ámbito de la educación, sobre todo en los desarrollos posteriores a *El derecho de la libertad*.

En la parte final, a manera de conclusión, se ensaya una lectura del ámbito educativo, que intenta corroborar la hipótesis que lo entiende como una institución social del reconocimiento, así como describir sus contenidos, su rol normativo para la democracia y su articulación o conexión con la esfera política de la participación democrática; por lo que se avanza en la identificación o presentación de sus limitaciones, alcances y posibilidades, en el desarrollo de la reconstrucción normativa de la esfera de la vida público-política lograda por Honneth hasta el momento, haciendo énfasis especial, en la cuestión del papel que desempeña el ámbito educativo en el proceso desarrollo individual y su enlace o significado para la acción de la construcción de la voluntad democrática, así como en la función normativa que ejerce para facilitar una comprensión de la agencia ciudadana que movilice la realización material de la prioridad normativa, con la que Honneth valora la esfera político-publica, en relación con el progreso moral de las otras esferas de la acción social (relaciones personales y mercado).

Se trata entonces de analizar el sistema de la educación desde la perspectiva de su función en el proceso de reproducción y creación del sistema social de la democracia, en específico, se trata de identificar la dimensión estratégica que desempeña la educación para la legitimación de los valores y prácticas que

finalmente influyen en el contenido cultural y la orientación moral de un orden político; así como de valorar el potencial de la acción pedagógica, que no solo se limita a facilitar la transición epistemológica del mundo de los adultos hacia las nuevas generaciones, sino que además, tiene un efecto formativo en la asimilación y configuración de la gramática moral de la persona, que afecta de manera relevante la determinación de la estructura relacional con la que los participantes orientan el vínculo con ellos mismos, con los otros y con el mundo. De allí la relevancia de la educación y del aprendizaje para la configuración exitosa o no, de una ciudadanía de calidad y, por tanto, para la invención y producción de una democracia saludable.

Es decir, en esta parte final, se reconstruye el tratamiento que Axel Honneth ha dado al ámbito educativo, se exponen su lugar en la estructura global de su filosofía social; además de evaluar sus posibles corolarios vinculados a la idea de <<ciudadanía democrática>>, también se argumenta que, al menos en el sentido de la jerarquía de superioridad normativa que Honneth atribuye al campo de acción social de la construcción de la voluntad democrática, en relación al logro de las aspiraciones de desarrollo de la libertad en las otras esferas de acción, el ámbito educativo cumple una función en el desarrollo del <<sentido de orientación>>, en el contexto de la formación del trasfondo cultural que posibilita el proceso de construcción de la voluntad democrática.

Sin bien se puede evidenciar un sesgo normativo de la comprensión honnethiana sobre la esfera de la vida público-política, causado por la falta de análisis del ámbito educativo de la sociedad, al menos hasta *El derecho de la libertad*; la comprensión aportada por Honneth sobre la eticidad democrática y las exigencias morales asociadas a la idea de libertad social, constituyen un criterio de valoración del progreso moral de la sociedad que opera mediante la identificación del grado alcanzado en la realización de la libertad manifiesto en las diferentes esferas de acción social; esto fundamenta un ideal valorativo que conjuga las ideas de <<reconocimiento recíproco>> y <<libertad social>>, las cuales representan la apertura para profundizar o incluso para ampliar la crítica social. Pensaría que dicho criterio hace posible la admisión del análisis social del potencial normativo de la educación para el desarrollo de la democracia por una doble vía, tanto como para identificarla como una institución social del reconocimiento, sobre la que se aplican las expectativas de rol articuladas en la idea de libertad social; pero además, para valorarla como una instancia de interacción cuyo ámbito normativo desempeña un rol positivo o productivo, que da apertura y se distancia de la función meramente reproductiva de la sociedad, en el sentido que no se limita a la transmisión de valores o hábitos, pues también puede crearlos, transformarlos o cesarlos. Por lo anterior, en la parte final también se explora la conexión ética existente entre educación y democracia, en el nivel de la categorización de la gramática moral diseñada por

Honneth, llamando especialmente la atención, a la lectura sobre el aprendizaje social que se sigue de su actualización de la idea de socialismo.

Recordemos que el sistema de la eticidad democrática reconstruido por Axel Honneth en *El derecho de la libertad* (Das Recht *der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, 2011), así como sus desarrollos posteriores, elaborados en *La idea del socialismo* (*Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, 2015), *Unserer Freiheit: Aufsätze* 2012-2019 (2020) y *Der Arbeitende Souverän* (2023); aporta una comprensión normativa sobre la legitimidad de las instituciones sociales modernas, cuyo fundamento moral se erige principalmente en las ideas de reconocimiento y libertad social. Los conceptos de «lucha por el reconocimiento» y «libertad social» resultan de un ejercicio de crítica inmanente, por lo que su significación se entiende como una autorrepresentación normativa que se da gracias al análisis de prácticas ya instituidas en las relaciones sociales efectivas de las esferas de acción de las relaciones personales, la economía y la vida política. La reconstrucción que describe la metodología de análisis aplicada por Honneth, arroja el mapa normativo de una idea del progreso moral de la sociedad basado en la lucha social motivada por los ideales de reconocimiento y libertad; dicha reconstrucción, explica Honneth (2015), desarrolla un énfasis normativo en el análisis de aquellos conflictos y desacuerdos sociales que hasta la fecha se libraban en torno a la correcta interpretación y realización de las normas tácitamente aceptadas por todos los

participantes como subyacentes a las distintas esferas de acción, esto se hace con la esperanza de que en cada una de las trayectorias que se reconstruyen a partir de los desarrollos que estas luchas producen -debido a que la lucha tuvo éxito de forma inmediata o eventual-, sea posible trazar una línea de progreso moral, que no sólo evidencie cuáles de las reivindicaciones normativas implícitas ya se han realizado, sino también qué se debería hacer en el futuro para realizarlas de forma más completa y adecuada[6]. De manera que, el criterio de progreso moral parece subordinase al registro de las luchas por reivindicaciones sociales efectivamente logradas, lo que permite suponer; por un lado, la falta de exploración de prácticas sociales que admitan un análisis crítico que se distancie de la categoría de «lucha por el reconocimiento exitosa o lograda», que vendrían a ser las que finalmente cuentan como «instituciones sociales del reconocimiento», y por el otro, la ceguera teórica frente a experiencias que se ajusten a una comprensión de la trascendencia del orden y los valores sociales, que no resulten de la dependencia exclusiva de la apropiación retrospectiva del archivo histórico ya reconstruido.

Según lo dicho, en este primer acercamiento, encontramos que para Honneth, la legitimación de un orden social que se llame justo, así como la identificación de

[6] Ver Honneth, Axel. (2015). *Rejoinder,* Critical Horizons, Vol. 16 No. 2, pp. 204–226

los procesos de cambio de la sociedad que representan progreso moral, tienen su fuente explicativa en la lectura histórica de las dinámicas que describen la lucha por reivindicaciones normativas de individuos o de grupos, interpretadas en el marco de la gramática moral del reconocimiento recíproco y la libertad social, con el que se hace comprensible su descripción de la eticidad democrática; este criterio ético de análisis hace posible el diagnóstico de las anomalías y patologías sociales que obstaculizan o retrasan la realización social de la libertad, así como la reconstrucción del archivo histórico de las luchas y conquistas que han representado la institucionalización social del avance moral; no obstante, en este capítulo final se ensaya la posibilidad de extenderlo.

El ámbito de la educación brinda la oportunidad social y política de fundar un nuevo comienzo para el mundo, de emprender algo nuevo[7], de renovar las

[7] Hannah Arendt (1996) en *La crisis de la educación* destaca la comprensión del papel político de la educación, destacando el hecho de que la educación "es una de las actividades más elementales y necesarias de la sociedad humana, que no se mantiene siempre igual sino que se renueva sin cesar por el nacimiento continuado, por la llegada de nuevos seres humanos. Además, estos recién llegados no están hechos por completo sino en un estado de formación. El niño, el sujeto de la educación, tiene para el educador uno doble aspecto: es nuevo en un mundo que le es extraño y está en proceso de transformación, es un nuevo ser humano y se está convirtiendo en un ser humano" (p. 197). Conforme a esta perspectiva, para Arendt, la responsabilidad política de la educación radica en "preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación" (p. 205), es decir, se trata de educar de tal forma que se mantenga intacta en las nuevas generaciones la capacidad de empezar algo nuevo, dado que "en política […] la actitud conservadora, que acepta el mundo tal cual es y solo se esfuerza por conservar el statu quo, no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, que irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo" (p. 204)

esperanzas emancipadoras depositadas en las promesas de la libertad, de dar apertura a la exploración de expectativas de progreso moral no imaginadas aún. Además, dicha articulación, podría permitir visibilizar los riesgos actuales a los que se enfrenta la realización de la libertad, así como ampliar los ámbitos o enfoques para el logro de esta.

Con Honneth se avanza en la reconstrucción normativa de las instituciones y prácticas sociales que encarnan la realización del ideal de la libertad social y el reconocimiento recíproco, las cuales se consideran como legítimas en el proceso de reproducción de la sociedad; la gramática moral del reconocimiento explora la experiencia individual de la formación de la identidad y su desarrollo moral, evidenciando que la experiencia en mención, se encuentra determinada por una relación de dependencia de la interacción lograda con los otros en las diferentes esferas de la acción social; dicha estructura relacional, aplicada al análisis de la idea de justicia, plantea un enfoque que privilegia el análisis histórico, en el sentido del énfasis que hace la teoría honnethiana en el concepto de lucha, comprendido éste, como el proceso motivado por la reacción moral frente a los conflictos vinculados a las situaciones de desprecio y humillación, lo que resulta clave para la identificación de las formas anómalas y patológicas de interacción social, y para la configuración de un modelo de crítica inmanente de la sociedad, que denuncia la injusticia social en términos del déficit de racionalidad característico de un orden social cuya

estructura no garantiza a todos sus miembros la oportunidad de lograr una autorrealización.

Dicho esto, el modelo de análisis social de Honneth, si bien encuentra en las categorías de <<reconocimiento recíproco>> y <<libertad social>> las bases que estructuran un andamiaje crítico lo bastante sólido como para medir el progreso moral, no profundiza lo suficiente en ámbitos distintos a los establecidos en las esferas descritas en *El derecho de libertad*; lo cual se puede interpretar como una suerte de déficit analítico, que al menos hasta la obra de 2011, no tiene en cuenta la oportunidad de extender la crítica social a esferas de acción distintas a las de las relaciones personales, la política o el mercado, o de profundizar en las mismos. De lo que se trata en últimas esta tesis, es de evidenciar que, en el desarrollo posterior a *El derecho de la libertad*, motivado por su preocupación de entender cómo la sociedad, y en particular, cómo la sociedad democrática influye en la producción de sus propias condiciones de existencia, Axel Honneth ensancha su perspectiva analítica, por lo que la lectura de su filosofía social, admite la valoración del ámbito educativo de la acción, como una institución social del reconocimiento, con un potencial normativo especifico en el desarrollo de la acción público-política, propia de la esfera de construcción de la voluntad democrática.

1. LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Esta tesis considera una premisa relativa a la relación que existe entre educación y democracia que me gustaría expresar del siguiente modo:

La democracia es para sí la fuente de su peligro, en el ideal de libertad que constituye su valor esencial, habita su propio riesgo, así como las condiciones de su legitimidad y la fuerza para su invención, conservación y desarrollo[8]; en consecuencia, el orden democrático se vale de establecer distancias entre los participantes de la vida social, para lograr unirlos en una voluntad general[9] que representa el poder ciudadano que

[8] Sobre el carácter autoinmune de la democracia Jacques Derrida (2005) se pregunta: "[…] ¿debe una democracia dejar en libertad y en posición de ejercer el poder a aquellos que bien podrían atentar contra las libertades democráticas y poner fin a la democracia en nombre de la democracia y de la mayoría que, en efecto, éstos podrían reunir? ¿Quién puede considerarse autorizado a qué para hablar entonces, a un lado y otro de ese frente, de la democracia misma, de la democracia auténtica y propiamente dicha, cuando precisamente el concepto de democracia misma, en un sentido univoco y propio, brilla por su ausencia en el presente y para siempre? Cuando tienen la garantía de la mayoría aritmética, los peores enemigos de la libertad democrática pueden, al menos en virtud de un simulacro retorico verosímil […], presentarse como los más demócratas de todos. Este es uno de los numerosos efectos perversos y auto-inmunitarios de la axiomática definida desde Platón y Aristóteles" (p. 53)

[9] Roberto Esposito (2009) hace referencia a la relevancia del *paradigma hobbesiano del orden* para la institución del Estado moderno, llamando la atención acerca del paradigma antropológico implícito en éste, el cual supone un estado de naturaleza de disociación, en el que los individuos tienden naturalmente a percibirse recíprocamente como competidores amenazantes, de manera que la natural condición de miedo e inseguridad, da apertura a una lógica inmunitaria según la cual, aparece "la necesidad de estrategias y aparatos de control que permitan a los hombres vivir próximos sin tocarse, esto es, ampliar la esfera de la autosuficiencia individual a través del uso de máscaras o armaduras que les defiendan de un contacto indeseado y pernicioso con el otro." (p. 83)

moviliza la soberanía popular, y que tiene la tarea de configurar el derecho que limita la libertad, para lograr así, las promesas de igualdad[10] y fraternidad.

El nombre democracia, y en general el nombre de la política, refiere entonces a un conflicto en el que permanentemente se encuentra el ser humano, una forma de expresar tal condición, es la llamada por Kant insociable sociabilidad[11]; expresión con la que hace referencia al enfrentamiento de dos inclinaciones que parecen necesarias en el ser humano; a saber, la tendencia a dominar conforme a su concepción del bien o por su percepción del beneficio propio, y su necesidad de cooperar o de socializar para constituir y desarrollar el discurso y las capacidades asociadas al cultivo de la humanidad; se trata de una especie de antagonismo, que si bien no puede ser valorado como un aspecto mecánico de alguna forma de naturaleza humana, sí se puede interpretar en algún sentido del entender de

[10] Chantal Mouffe (2012) expresa el carácter naturalmente paradójico de la democracia liberal (o moderna), llamando la atención acerca de la tensión inmanente o constitutiva y por tanto, irreconciliable, de dos lógicas: "[…] por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro lado, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular" (p. 20), de manera que, "lo que no puede ser objeto de discusión en una democracia liberal es la idea de que es legítimo establecer límites para la soberanía popular en nombre de la libertad. De ahí su naturaleza paradójica" (p. 22)

[11] Se toma la referencia de Kant, Immanuel. (2013). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [En: *¿Qué es la ilustración?*]. Madrid: Alianza

Spinoza[12], como una dinámica relativa al tipo de gestión que los seres humanos hacemos de los afectos (pasiones) y de la razón, que no puede ser ignorada cuando se trata de pensar la política. En dicha trama, que podríamos aún llamar "drama antropológico de la política", se sitúa nuestra fórmula sobre la paradoja democrática en las tres formas que la hemos enunciado: primero, la tensión anuncia la amenaza de que la voluntad general decida cesar la voluntad general; este peligro se puede corresponder con el interés de un grupo mayoritario de la sociedad (pongamos por caso, el sector de propietarios de los medios de producción y el capital), en producir consensos opresivos o discriminatorios para sostener el *statu quo*, generalmente asociado a la conservación de una posición hegemónica privilegiada; segundo, el

---

[12] Se toma la referencia de B. Spinoza (1986). *Tratado Político*, en la cual Spinoza advierte que la cuestión de lo político no puede ser tratada meramente desde lo formal, atendiendo exclusivamente a como se espera que los hombres sean, y sostiene que "[…] los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Y así, por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se gloría más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo". (I, 3. P. 80). Además, "[…] dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir […], por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo". (VI, 1. P. 122). Con esto, se adelanta la idea de que la política en general, y la democracia, como expresión particular del orden político, exigen para su análisis la reflexión de la variable antropológica.

establecimiento de leyes que nos distancian para mantenernos juntos, que tiene que ver con la percepción negativa de los otros, con ver al otro como contrincante o competidor, tal vez como enemigo o agresor *per se*, el cual representa siempre un peligro que legitima la instauración del derecho subjetivo; por último, la limitación legítima de la soberanía popular para garantizar la libertad, lo cual refiere a la desconfianza en el pueblo para ejercer el gobierno del pueblo, sugiere una seria contradicción entre participación y representación, que se puede entender hoy como una especie de vaciamiento del significado político de la ciudadanía misma.

Bajo esta perspectiva, aún descrita con algo de precariedad, la idea de democracia experimenta desde siempre una tensión interna entre sus elementos constitutivos, que supone una suerte de relación de condicionalidad recíproca; por un lado, se encuentra el por-venir de un orden estable, de una constitución de la libertad en la estructura institucional de la sociedad; y por el otro, la situación de la contingencia del humano, que se auto-representa libre, en su rol de sujeto-soberano, que es instituido formalmente con el nombre de ciudadano. La idea de ciudadano refiere a la condición del que porta el poder de transformación de las instituciones políticas, cuyo ejercicio o participación debería involucrar a todos los afectados por tales instituciones; en cualquier caso, dicho poder es indisociable de la acción de crear y transformar las instituciones políticas, y también del peligro de

interrumpirlas, incluso, de cesar la institución de la ciudadanía misma[13]. Si bien dicha conflictividad no puede ser resuelta o cerrarse en el sentido del logro de un consenso definitivo (lo que resultaría no-democrático), si da que pensar o llama a pensar cada vez de nuevo en la relación de los nombres en conflicto dentro del nombre democracia, pues siempre la situación varía, dado el horizonte fluctuante del devenir social.

En dicha aporía, el sistema de la educación instituido en un orden democrático debilita o fortalece la reproducción del peligro o, por el contrario, la conservación e invención de las relaciones y valores necesarios para el desarrollo de una democracia saludable o lograda. Se trata entonces, de la amenaza que habita en la tensión que existe entre el individuo y las estructuras relacionales de la sociedad, entre la voluntad particular y el uso que se hace de la misma, en el interior de un sistema social que se soporta en la promesa de la libertad. Lo que amenaza y salva

[13] Étienne Balibar (2013b) comprende la relación paradójica o contradictoria entre democracia y ciudadanía en el sentido de una relación dialéctica, según la cual "es la antinomia que se halla en el centro mismo de las relaciones entre ciudadanía y democracia la que constituye, en la sucesión de las figuras, el motor de las transformaciones de la institución política. Debido a esto, la expresión "ciudadanía democrática" sólo puede abarcar históricamente un problema recurrente, una puesta en juego de conflictos y de definiciones antitéticas; un enigma sin solución definitiva […] existen situaciones y momentos en los que la antinomia se vuelve especialmente visible, porque la doble imposibilidad de rechazar toda figura de la ciudadanía y de perpetuar una cierta constitución de esta resulta en el agotamiento del significado de la propia palabra "política", cuyos usos dominantes se presentan entonces, ya sea como obsoletos, ya sea como perversos. […] esto afecta la categoría misma de ciudadanía, cuyo poder de transformación, es decir, la capacidad de reinventarse históricamente parece de forma repentina aniquilada." (p. 10-11). Desde esta perspectiva, se evidencia cierta indeterminación del poder ciudadano, que se explica precisamente por la realización que esta ejerce del poder, en el contexto de las tensiones institucionales e históricas en las que deviene su agencia.

es la libertad, es la posibilidad de una voluntad individual, pero también de una voluntad democrática, que en virtud de su legítima soberanía puede elegir cesarse; de manera que, bajo esta premisa, podemos transitar hacia la idea de que el carácter autoinmune de la democracia se detalla en la experiencia de una libertad particular y común, que tiene la fuerza de cesar por completo su propia fuerza. Pero la libertad no es una idea vacía ni una facultad mecánica; ella emerge, como valor, por la acumulación o el registro de las relaciones humanas en la historia; y como capacidad o disposición, que se da en el conjunto de las relaciones sociales ya instituidas que estructuran el proceso de aprendizaje individual y colectivo de la humanidad, pero que también crea y motiva nuevas aperturas de la realidad; por tal razón, la identificación del antagonismo como situación humana irreductible, no se puede comprender como una imposibilidad que legítima un estado de pesimismo y desconfianza inmodificable.

Este planteamiento inicial nos propone el mapa de una tensión, así como una serie de cuestiones que nos llaman al análisis. Por un lado, qué entender por democracia hoy, y si el lema clásico que la define como "gobierno del pueblo o el gobierno de la mayoría o de muchos", se corresponde materialmente con la praxis ciudadana, además también nos llama a tratar de identificar la expectativa normativa que, con arreglo a la realización del ideal de libertad, orienta y legítima la participación política de los ciudadanos; incluso, no se puede dar por resuelto, el

significado mismo de la libertad. Además, con dicha premisa se abre la invitación a pensar el rol o el compromiso o la responsabilidad de la educación en lo que respecta a la orientación de la travesía de la libertad[14] en el mundo social, así como su relevancia política en la construcción de la ciudadanía, por lo que resultan pertinentes las siguientes cuestiones ¿Qué papel juega la educación como institución social en toda esta trama de significaciones y tensiones? ¿Cuál es la función normativa que le corresponde a la educación en el desarrollo del desenlace práctico que tienen los individuos frente a su rol político y social? ¿Cómo incide la educación en la travesía de la inacabable realización de la libertad?

Una primera comprensión de la educación como proceso de emancipación, hace referencia a su papel normativo en la travesía de la libertad, que remite el valor o el sentido de educar, como una condición inherente a la experiencia de la

[14] Con respecto a la expresión travesía de la libertad Miguel Giusti (2021) explica con respecto a la comprensión hegeliana de la historia y del desarrollo de la libertad que, si bien es cierto que puede parecer arriesgado imaginar que la historia avanza continuamente hacia el progreso; podemos retomar, sin embargo, de la tesis de Hegel, la idea de que la libertad ha llegado a ser el valor más significativo en la vida humana desde que se reconoció como una condición universal para todos. No obstante, esta es solo una adquisición de conciencia, un logro conceptual, y no necesariamente una realidad concreta, al menos no todavía. Para que el valor de la libertad se materialice plenamente en el mundo real y logre permear todas las instituciones de la sociedad, se requerirá, según Hegel, de un proceso educativo profundo y un extenso recorrido cultural. "La aplicación de este principio de libertad en el mundo real," escribe Hegel, "la penetración y configuración del mundo de acuerdo a ese principio, es el desarrollo prolongado que constituye la historia misma". La *travesía de la libertad* se refiere a este viaje hacia la libertad, que implica una transformación cultural profunda y sostenida en el tiempo, pero también se reconoce que este trayecto es interminable, ya que siempre surgirán nuevas formas y desafíos imprevistos en la realización de la libertad en la historia. Este recorrido es, en definitiva, un proceso inacabado e inacabable, tanto en cuanto a la dirección que tomará como en la experiencia personal de quienes lo transitan.

formación de la humanidad, de allí la necesidad del aprendizaje[15]. En este sentido, aprender a dirigir las fuerzas de la libertad y sus significados, tanto individual como colectivamente, no solo se presenta como una experiencia beneficiosa para la realización personal, se constituye además, como una experiencia clave para el desarrollo de la esfera política, como un compromiso ético personal y social, que nos llama a la construcción de un mundo común, en el que sea posible una existencia plural; para lo cual, hace falta el aprendizaje de un sujeto libre que no se vaya en contra de su propia libertad en el proceso de formación de la voluntad democrática.

La responsabilidad de la educación para la democracia en el contexto de las prácticas ciudadanas existentes y de la situación política actual de la ciudadanía, por ahora radicaría, en frenar la amenaza de la aniquilación de la ciudadanía como institución política y procurar por la conservación y desarrollo de sus capacidades de invención para el ejercicio del poder constituyente que representa, en tanto soberano de la democracia. La tarea de la educación democrática tiene que ver con la travesía que la libertad hace de la conciencia hacia la realidad y la acción política, con el aprendizaje del tránsito que la idea hace hasta la praxis de las relaciones

[15] Al respecto Michael Oakeshott (2009) plantea: "Lo que distingue a un ser humano -de hecho, lo que constituye a un ser humano- no es solo tener que pensar, sino sus pensamientos, sus creencias, sus dudas, sus interpretaciones, la conciencia de su propia ignorancia, sus carencias, preferencias, elecciones, sentimientos, emociones, propósitos, y su expresión de los mismos en enunciados o en acciones que tienen un significado; y la condición necesaria de todo lo anterior es que antes tuvo que prenderlo. […] La inseparabilidad de aprendizaje y condición humana es fundamental para nuestra comprensión de nosotros mismos. Significa que ninguno de nosotros nace humano; cada uno es lo que aprende a ser" (p. 39-40)

sociales concretas, así como con el efecto de su retorno en nuestra experiencia y disposición; pues, no hay garantía de que las determinaciones que se proyectan de ella no terminen tornándose en su contra. La orientación educativa de la libertad puede fracasar o no, pero ni lo uno ni lo otro se puede comprender como culminación, dado que no hay metas preestablecidas como puntos de llegada definitivos, aunque por ello tampoco puede ser razonable asumir un escepticismo dogmático frente a la comprensión de formas de progreso o avance, de otro modo, no habría manera de sustraernos de un estado de extravío moral permanente.

Hay entonces una cierta dependencia recíproca que une a la educación con la democracia, cuya transacción se concreta en la conciencia de la idea y la realización de la praxis de la libertad, comprendida como el valor esencial relativo a la explicación de nuestras motivaciones morales, así como el ideal que pretendemos encarnar en nuestras concepciones sobre la vida lograda o la felicidad; las cuales se dan siempre como una relación con el mundo y con los otros, en el marco de interpretación de la sociedad a la que pertenecemos, o lo que tal vez sea igual decir en nuestros tiempos, en el marco de la democracia.

1.1. Crítica y crisis social

Un tópico central de discusión que sirve de hilo conductor de esta tesis consiste en revisar algunos aspectos de la relación entre educación y democracia,

que tiene como propósito retratar un rasgo básico que constituye la imagen de la democracia tal y como se desarrolla en la experiencia de la praxis social. Así nos conectamos con la cuestión acerca de lo que se podría defender hoy en día como una imagen <<saludable>> o <<lograda>> de la democracia, al menos en lo que respecta a la agencia de la ciudadanía democrática. Mediante este tópico, no se pretende algo distinto que aceptar el llamado a pensar la idea de la educación como ámbito esencial de la democracia, en su conexión con la lectura crítica sobre las condiciones éticas o normativas del orden social que habitamos; la cual permite entender el talante de una ciudadanía y de una cultura contemporánea dominada por el pesimismo y la desconfianza frente a la política, así como identificar los obstáculos estructurales que retrasan o impiden la realización de las promesas de la libertad.

Así las cosas, como hemos dicho, una de las tareas de este trabajo es reconstruir una idea acerca de la función o el rol de la educación para el progreso moral de la esfera de la vida público-política y las otras esferas de la acción social, en la dinámica de construcción de la voluntad democrática, se desarrolla mediante la referencia a los aportes presentes en la filosofía social de Axel Honneth, y en general de su comprensión del compromiso analítico de la Teoría Crítica, en el que la idea de progreso moral se concibe como el desarrollo de la razón humana que; por un lado, revela y confronta aquellas formas de relación social anómalas o patológicas, que se evidencian como tales, porque restringen o deforman las

facultades racionales del individuo, impidiendo así su realización ética; y por otra parte, como lo entiende Honneth (2009a) cuando argumenta que la tarea de la crítica social del siglo XXI, no se reduce a presuponer normativamente las condiciones sociales que garantizarían a los individuos la oportunidad de autorrealización, que permite la producción del diagnóstico de las patologías sociales que la obstaculizan bajo la forma de la imposición de una forma de racionalidad deformada; sino que además, debe considerar la tarea de pensar cómo superar en la práctica los estados de injusticia social que socaban la razón, y retomar así la cuestión de la relación entre teoría y praxis[16]. De manera que para Honneth la crítica social no se puede entender como una reflexión meramente negativa, que se limita a diagnosticar las fuentes de injusticia o daño moral, además, también le corresponde pensar las alternativas de transformación emancipatoria que ayuden a superarlas.

[16] En su texto de 2007 *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, traducido como *Patologías de la razón*: *Historia y actualidad de la Teoría Crítica* y publicado por Katz en 2009, Axel Honneth, en la entrada del texto titulada *Una patología social de la razón: Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica*, argumenta que existe en el legado de la Teoría Crítica un presupuesto que permite establecer "un espacio de razones potencialmente en común que mantiene abierto el presente patológico a la posibilidad de una transformación por medio de la comprensión racional" (p. 50), las cuales se plantean como reflexiones que "[…] constituyen respuestas a la pregunta de cuáles son las experiencias, las prácticas o las necesidades que hacen persistir en el ser humano un interés por completar la razón, pese a todas las deformaciones o parcializaciones de la racionalidad social; porque sólo en la medida en que se pueda contar fundadamente con tal impulso racional la teoría podrá remitirse reflexivamente a una praxis potencial en la que sus ofertas de explicación se implementen con el fin de liberarse del sufrimiento. Por eso la Teoría Crítica, en la forma en la que fue desarrollada de Horkheimer a Habermas, sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar "la existencia de ese tipo de interés; sin un concepto realista del "interés emancipador", que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendrá futuro. (p. 51)

Avanzar en la comprensión aportada por Honneth sobre el ejercicio y la finalidad de la crítica social, así como su concepción de crisis, permitirá ir configurando una idea acerca de la conexión y relevancia del ámbito educativo para el desarrollo social, así como adelantar una aproximación del marco de análisis a partir del cual entender la crisis actual de la democracia. Se trata entonces, de aportar un marco preceptivo para comprender la relación entre educación y democracia en un presente que se caracteriza por la falta de realización de las promesas normativas de la libertad. Bajo este entendido, como hemos dicho, la presente investigación doctoral trata de pensar el ámbito de la educación democrática a partir de los aspectos ético-formales descifrados por la gramática moral honnethiana, y de las exigencias normativas que la crítica social podría plantear para dicho ámbito de acción, en el contexto del progreso del proceso de racionalización social y las expectativas morales asociadas a la idea de una democracia lograda.

En la descripción ofrecida por Honneth (2009a)[17] acerca de la actualidad de la crítica social de la Escuela de Frankfurt, sustenta que hoy ésta se puede concebir como integrada por tres modelos distintos de crítica, por un lado, la crítica de la

[17] Específicamente en la entrada titulada *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de "crítica" en la Escuela de Frankfurt* de *Una patología social de la razón: Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica*. [Honneth, Axel. (2009a). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Katz]

sociedad opera conforme a los modelos denominados <<construcción>>, <<reconstrucción>> y <<genealogía>>, que respectivamente consisten:

> […] en los enfoques constructivos se trata […] del intento de servirse de un método de justificación susceptible de aprobación general para llegar a principios normativos a la luz de los cuales se pueda criticar fundadamente el orden institucional de una sociedad; en los enfoques reconstructivos, en cambio, se hace el intento de poner al descubierto en las instituciones y en las prácticas de la propia realidad social ideales normativos que puedan resultar adecuados para criticar la realidad existente; y de los enfoques genealógicos se puede decir, por último, que aquí se critica la realidad social demostrando cómo sus ideales normativos se convierten forzosamente en prácticas que estabilizan el dominio. (Honneth, 2009a, p. 58)

Siguiendo la anterior consideración, Honneth (2009a) precisa las particularidades del modelo de crítica social de la Escuela de Frankfurt, indicando que para proporcionar una fundamentación inmanente de la validez normativa de los ideales que se reconocen como vinculantes socialmente y legítimos para el ejercicio crítico, se vale de un concepto de <<razón>>, según el cual

> […] la reproducción social se realiza mediante formas de una praxis social que encarnan producciones racionales del ser humano; de estas producciones racionales se supone además que evolucionan según los progresos que se van logrando paso a paso mediante procesos de aprendizaje en los contextos de acción social; por eso en cada nuevo estadio de reproducción social también la racionalidad humana adopta una forma más desarrollada, de modo que en líneas generales se puede hablar de la historia humana como de un proceso de realización de la razón. (Honneth, 2009a, p. 60)

De manera que, de lo que se trata la crítica social, como método de análisis inmanente, que no solo describe, sino que además evalúa y orienta el progreso moral de la sociedad, es de evidenciar el ideal o los ideales encarnados en las prácticas sociales instituidas que representan progreso en el proceso de racionalización social

o realización de la razón, y exponerlos como parámetros para criticar el orden social dado. Adicional a este aspecto, el modelo de crítica de la Escuela de Frankfurt, gracias a sus estudios sobre la experiencia nacionalsocialista europea, articula a su modelo de crítica social, la prevención metodológica de desconfiar en que la realización de los ideales identificados como legítimos para la orientación del proceso de racionalización social se encuentre garantizada, dado que existe la posibilidad de que el sentido normativo original de un ideal se deforme, hasta el punto de resultar en prácticas sociales agresivas con su propia realización; de tal forma que, la <<genealogía>> aparece como un criterio meta-crítico que plantea:

> […] todo intento de realizar una crítica inmanente de la sociedad partiendo de la premisa de un proceso de racionalización social, debe formar parte el proyecto genealógico de estudiar el contexto efectivo de aplicación de las normas morales; porque sin el apéndice de este examen histórico la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó originalmente. (Honneth, 2009a, p. 63)

Tenemos entonces un modelo de crítica que por vías del análisis inmanente de las prácticas instituidas en el mundo social, reconstruye una concepción de racionalidad que encarne los ideales instituidos, el cual funcionará como criterio de evaluación del progreso moral o del estado de realización de la racionalidad social en la facticidad de las relaciones e instituciones del presente, siempre con el tacto genealógico de corroborar la fidelidad con respecto a la reconstrucción inicial, del sentido moral de los ideales movilizados en el proceso de racionalización, puesto

que el avance moral de la sociedad no es un proceso mecánico ajeno a pausas o retrocesos. Resulta relevante anotar aquí, que la referencia a la praxis social aparece en el modelo crítico resumido por Honneth, como una condición que opera como fuente o principio de la crítica, en la medida que es portadora de los ideales a partir de los cuales se concibe la forma de la racionalización social y se identifican los fundamentos normativos de las prácticas instituidas, al mismo tiempo que constituye en el objeto de evaluación de la gramática moral reconstruida; en este sentido, el potencial crítico de este modelo, consiste en mostrar el logro de desarrollo o de realización que el orden social actual ha alcanzado con respecto a sus propios objetivos normativos[18]. Ahora bien, en este contexto ¿Qué podemos entender por una crisis y por una crisis de la democracia? Y más específicamente ¿Qué entender por una crisis de la democracia en el marco de la filosofía social de Axel Honneth?

Para Axel Honneth (2022)[19] las crisis surgen de una ruptura del orden normal de las cosas, que ponen de manifiesto la necesidad de entrar a revisar las situaciones

[18] Sobre el método honnethiano ver Young, Julian. (2023) pp. 248-249.

[19] Confróntese en lo que sigue: *Introduction: The Heuristic of Crises: Reclaiming Critical Voices*, que abre el texto *Crisis Under Critique*. *How people assess, transform, and respond to critical situations* (2022), escrita por Axel Honneth y Didier Fassin.

o circunstancian que motivan la crisis; las crisis pueden derivarse de eventos a gran escala como la pandemia del coronavirus o el deterioro medioambiental causado por el calentamiento global, o por situaciones sociales como las crisis políticas relacionadas con el asalto del capitolio de EEUU en 2021, o en 2023, el asalto de la Plaza de los tres poderes en Brasil, que representaron una amenaza a la democracia misma; otras crisis surgen de forma menos dramática a partir de transformaciones graduales y profundas en las relaciones de género, los modelos sexuales, la pertenencia racial, la identidad cultural, la legitimidad de la política, la regulación de las finanzas, la división del trabajo, la distribución de los recursos, el estatus del conocimiento, los fundamentos de la moralidad, entre otras causas.

En su explicación sobre ¿Qué efectos producen las crisis por quienes las experimentan? Honneth (2022) llama la atención acerca de que las crisis no solo pueden generar consecuencias prácticas, sino que ellas además tienen el poder de generar cambios epistemológicos, por lo que es importante entrar a comprender el tipo de conocimiento que se genera a través de la evaluación de las situaciones críticas; Honneth (2022) entiende al respecto que tales efectos pueden ser al menos dos: Primero, las crisis pueden revelar a las personas afectadas algunas estructuras y condiciones de la sociedad que hasta entonces no se habían percibido o no se habían articulado como injustas en algún sentido; esta revelación a menudo no es para los afectados, sino para el resto de la sociedad, que hasta entonces había estado

ciega ante estas circunstancias, sobre todo en contextos sociales de dominación. Segundo, la crisis permite a las personas afectadas resignificar y reevaluar esas estructuras y condiciones ahora accesibles, y sus relaciones con ellas, ya que la apropiación de estos nuevos términos sociales sirve entonces para iniciar el cambio político.

Teniendo en cuenta lo anterior, Honneth (2022) concluye que la experiencia de la crisis no solo provoca transformaciones objetivas en la realidad social en la que se produce, sino que, además, produce modificaciones subjetivas que emanan del examen crítico de la situación crítica. De manera que se puede entender que una crisis es una coproducción en la que intervienen múltiples agencias sociales, que no se trata simplemente de que las crisis sucedan y que la gente actúe en consecuencia; sino que la manera en que las personas interpretan las crisis, ya sean exagerándolas, minimizándolas o negándolas, o enfrentándose a estas, mediante la protesta en contra ellas o resolviéndolas, da forma a lo que las crisis llegan a ser, y a como las crisis afectan al destino de los implicados, en lo que respecta a cómo ellas pueden evidenciar irregularidades o perturbaciones de la vida social, así como fomentar nuevas formas de narrativas, teorías y visiones del mundo; pero también crear nuevas experiencias emocionales, sensoriales y físicas.

De manera que para Honneth (2022) las crisis se inscriben en múltiples temporalidades, o mejor dicho, juega con las diversas dimensiones del tiempo; ellas

se anclan en el presente más inmediato y crean una exigencia de solución inmediata motivada por la sensación de urgencia que producen, gracias a que generan una precepción simple de las configuraciones complejas que requieren respuestas estructurales a situaciones que exigen reacciones de emergencia. Pero también se moviliza en el pasado, ya que la situación crítica despierta recuerdos enterrados, revela continuidades oscurecidas o recuerda que las cosas podrían haber sido diferentes de lo que son en realidad; de modo que las crisis llaman a ser conscientes acerca de la contingencia del futuro, el cual se ha oscurecido por imaginarios distópicos o iluminado por brillantes horizontes de expectativas. Aunque el presente puede ser abrumador en tales situaciones, tanto el pasado como el futuro conllevan la potencialidad de alternativas revolucionarias, o al menos la conciencia de otros posibles cursos de acción. Así pues, las crisis tienen varias capas semánticas, cognitivas, afectivas, físicas y temporales, lo que hace que su lectura sea compleja y, sin embargo, nunca completa.

En *The Invisible Rebellion: Working People Under the New Capitalist Economy*[20], Axel Honneth desarrolla un breve ejercicio de análisis social, que persigue evidenciar una situación de crisis o la caracterización de una crisis, en el contexto de

[20] Confróntese el capítulo *The Invisible Rebellion: Working People Under the New Capitalist Economy* (pp. 387-402) En: Fassin, Didier y Honneth, Axel (Edts.). (2022). *Crisis Under Critique*. *How people assess, transform, and respond to critical situations*. Columbia University Press: New York

una práctica social especifica, y valorar la reacción de los afectados, así como la motivación que moviliza acciones de resistencia frente a la situación crítica y el marco o criterio a partir del cual se identifican las condiciones que se describen como críticas. Se trata de la esfera social del trabajo en el contexto actual del mundo capitalista, que Honneth juzga como un régimen laboral neoliberal de contratos de trabajo a corto plazo, empleos de bajos ingresos, despidos sin complicaciones legales, en los que imperan prácticas de control equiparables al ejercicio del poder disciplinario, comparables al panóptico foucaultiano, que tienden a aislar a los trabajadores, intentando anular de esa manera cualquier forma de comunicación o formación solidaria, distinta a la necesaria para cumplir con el régimen laboral. Con esto se evidencia que el diagnóstico de una crisis social pasa por identificar el mal funcionamiento de una práctica, el cual se puede relacionar con una afectación en los participantes de esta.

Frente a esta crisis del mundo laboral, Honneth se propone analizar si las condiciones laborales imperantes son aceptadas en silencio por los afectados, dado que evidencia una ausencia aparentemente global, de cualquier signo de resistencia colectiva contra las condiciones actuales de trabajo, las cuales afectan a los trabajadores en la medida de que dicho régimen laboral distorsiona la percepción que estos experimentan del trabajo, el cual ya no se ve como una forma de realización, sino como mero medio de supervivencia, el cual, incluso, parece incapaz

de sostener al trabajador, por lo que se percibe el futuro de la situación laboral como amenazante e incierta. A partir del material empírico del que dispone, Axel Honneth concluye al respecto de la crisis de la esfera del trabajo en el mundo capitalista actual que, si bien es difícil evidenciar, como antaño, algún tipo de resistencia colectiva o de oposición masiva y públicamente visible en contra de las condiciones de trabajo imperantes, dando la apariencia de que los trabajadores de a pie no intentan enfrentarse críticamente a un sistema económico que ha agravado de forma palpable sus condiciones, y que parece existir entre los trabajadores contemporáneos un conformismo con la organización del trabajo dominante, sin mostrar ninguna ambición por subvertirla o transformarla, y un cierto espíritu de aceptación; de eso no se sigue que no exista malestar y descontento respecto a estas condiciones de trabajo.

Honneth argumenta que existen al menos dos formas de resistencia significativas que, si bien son casi invisibles para el público, sirven de indicio que evidencia que suponer la aceptación pasiva de las injusticas laborales por parte de los afectados, no es un diagnóstico acertado para evaluar su relación con la crisis en la esfera del trabajo. Las estrategias de rechazo descritas por Honneth hacen referencia a lo que se distingue como "contraculturas del respeto", que se entienden como formas de agruparse solidariamente dentro del contexto laboral para hacer frente a unas condiciones opresivas e irrespetuosas; y en segundo lugar, también se

describe la existencia de muchas "formas de mal comportamiento organizativo por parte del trabajador individual", que van desde "vaciar el tiempo de trabajo"[21] y ridiculizar las estrategias de gestión hasta el hurto o la evasión. Ambas estrategias, explica Honneth, persiguen que los grupos encuentren espacios o acciones que les permitan expresar la insatisfacción y el malestar, liberarse de las cargas del trabajo diario, facilitar la comunicación, generar experiencias de recuperación del autocontrol, el respeto y la sensación de que, en algún sentido, se rescata la dignidad en un contexto laboral agresivo.

En ambos casos se evidencia que el criterio para valorar como críticas las prácticas y condiciones de la acción en la esfera del trabajo, presuponen la idea de que el sistema de relaciones laboral de facto no se corresponde con una serie de expectativas morales de los trabajadores, relacionadas con la percepción del trabajo como medio de realización; por el contrario, la vivencia del compromiso laboral se experimenta como una situación agresiva y opresiva, vacía de respeto y que puede atentar contra la propia dignidad del trabajador, incluso, deteriorar su salud física y mental.

De manera que la crisis o el estado crítico se corresponde con la falla moral de un sistema relacional, que es experimentado por los afectados como un espacio ausente de reconocimiento, de allí que para el caso de las estrategias de resistencia

[21] La expresión "trabajo vacío", se refiere a no trabajar en la jornada laboral mientras se cobra por ello.

descritas, Honneth entienda que la motivación de las mismas puede obedecer al intento de recuperar o restituir en algún sentido, las condiciones éticas de libertad, respeto y solidaridad que hacen parte de las expectativas morales características de la vida democrática y que a todas luces, su negación se vivencia por los afectados como formas de humillación o menosprecio. En este sentido, Honneth (2020)[22] evidencia una conexión entre la democracia y la división social del trabajo, que sitúa la deformación de las relaciones laborales en el mundo del trabajo de hoy, como una experiencia social que, junto con la pérdida de función de los partidos políticos, la pérdida de soberanía nacional o la erosión de la esfera de la vida pública, se puede comprender como una situación causal de la crisis de la democracia. De allí que en su obra mayor sobre el tema *Der Arbeitende Souverän* Axel Honneth (2023) llame la atención sobre el hecho de que la organización de las prácticas laborales en el mundo capitalista, promueven formas de subjetividad y capacidades que agreden y limitan las formas de agencia y las capacidades morales que son necesarias para la realización de la libertad y la vida en comunidad y la participación democrática.

[22] Confrontese *Demokratie und soziale Arbeitsteilung. Noch ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie* (pp. 208-233) En: Honneth, Axel. (2020). *Die Armut Unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019*. Berlin: Suhrkamp

Hasta este punto, parece posible vislumbrar una comprensión de la idea de <<crisis social>> en Axel Honneth; por un lado, la crisis social se entiende como una ruptura de un orden relacional que se percibe como normal o preferible, lo normal o preferible se corresponde con las expectativas morales asociadas a los valores que se reconocen como socialmente vinculantes, que para el caso de las sociedades del presente, se encuentran encarnados en el ideal de libertad característico del modo de vida democrático; según lo visto brevemente en los análisis sobre la esfera social del trabajo, se evidencia que los afectados por la crisis de este ámbito de acción, experimentan su situación crítica como una negación sistemática o estructural para lograr relaciones laborales basadas en la libertad el respeto y la solidaridad. En este punto, esta comprensión inicial de la <<crisis social>>, se ilustra de manera más apropiada a partir de otra categoría trabajada por Honneth a lo largo de su obra, me refiero al concepto de <<patología social>>.

En *Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherungen an einen nahezu unmöglichen Begriff*[23] Axel Honneth (2020) analiza la idea de enfermedad social o patología social, en general, la entiende como el fracaso o la perturbación de una función, cuyo cumplimiento es esencial para la supervivencia del orden social, ahora bien, dichas funciones se refieren en general a formas de socialización, de relación con la

[23] La entrada se puede traducir como *Las enfermedades de la sociedad. Aproximaciones a un concepto casi imposible* y se encuentra publicada en Honneth, Axel. (2020). *Die Armut Unserer Freiheit*. *Aufätze 2012-2019*. Berlin: Suhrkamp

naturaleza y de prácticas internas de reconocimiento recíproco; como las relativas al espacio relacional del trabajo o a la esfera de acción de la familia o la vida política; de manera que pueden existir tantas enfermedades o patologías de la sociedad como funciones haya en ella que aseguren la supervivencia, porque toda asociación puede fallar en el cumplimiento de una de estas diferentes tareas. La definición de tales funciones o formas de socialización no aparecen o se dan de forma absoluta e inmodificable en los sistemas sociales, sino que estos ideales morales, relativos al entendimiento de cómo asegurar la existencia de una forma de vida social, se encuentran determinados culturalmente como exigencias particulares, por lo que su definición siempre es contextual y depende del proceso de la autocomprensión normativa de una sociedad. En este sentido, una enfermedad o patología social se da o se experimenta cuando una sociedad fracasa en el ordenamiento institucional de una de las tareas que se ha propuesto dentro de su proceso de socialización, de los relativos al procesamiento de su relación con la naturaleza o en el contexto del logro moral de las relaciones de reconocimiento que constituyen las convicciones o expectativas normativas que prevalecen en ella.

De esta manera, resulta apropiado concluir que para Honneth la idea de enfermedad o patología social se asocia también con la comprensión de lo que se pueda entender como una crisis social, en el sentido que los términos refieren a un mal desarrollo o a una falla moral en algún aspecto del funcionamiento de una institución o proceso

social que se considera como esencial para la supervivencia del sistema. Ahora bien, para Honneth lo característico o propio de una situación de patología social, que a su vez resulta definitorio de una situación de crisis social consiste en que, en una situación de crisis o patología, necesariamente se presenta una ruptura, falla o deficiencia relacional que se experimenta como una negación o restricción de la libertad. Ahora, para Honneth, tal restricción de la libertad se interpreta como una falla moral en el marco normativo de las expectativas morales que caracterizan a las sociedades contemporáneas, contenido o representado en la forma de vida democrática. Ejemplos de patologías sociales, se encuentran en el texto *Reificación: Un estudia en la teoría del reconocimiento* (2005) y en *Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento*[24], en los que Honneth analiza respectivamente la reificación como una patología social que indica la imagen de un sujeto y sus relaciones cosificados, la cual parece ser causada por el sistema de vida capitalista; y por otra parte, analiza la invisibilidad como una patología social que consiste en una forma de humillación caracterizada por una falta de un adecuado reconocimiento.

Pensaría que, con lo descrito hasta aquí sobre las ideas de crítica social, crisis social y patología sociales, se allana el camino para comprender lo que podría configurarse como una crisis de la democracia, o al menos aproximarnos a una

[24] Ver: Honneth, Axel. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. (pp. 165-181)

comprensión de esta. Si no nos equivocamos en considerar que para Honneth la forma de vida democrática describe la forma de reproducción social que encarna la expresión vigente del proceso de realización de la razón humana, entonces la valoración de su crisis radicaría en identificar la condiciones prácticas o normativas de su realización y el mal funcionamiento que las impide. En el siguiente aparte abordamos dicha cuestión.

1.2. ¿En qué sentido la crisis de la democracia es una crisis de la educación?

No es un objetivo de este aparte elaborar una historia de la idea de democracia, ni hacer apología sobre su estatus privilegiado como forma de gobierno y de vida en la modernidad. El objetivo de este primer capítulo es más bien mínimo, aún introductorio, teniendo en cuenta la dimensión histórica que abarca la comprensión del desarrollo de la democracia, así como el campo de estudios que teorizan sobre su concepto y porvenir social. Hecha la aclaración, en lo que sigue me ocuparé de barruntar un primer esbozo sobre las condiciones prácticas o normativas, que describen la configuración política de la democracia como forma social de autogobierno, y cómo los rasgos que constituyen la figura y condiciones de realidad de la democracia, resultan tener una débil presencia en el panorama político actual, tomando por caso algunas descripciones de la experiencia presente de

Colombia y de carácter mundial; además, iniciaré una argumentación que tiene como finalidad sostener que la actual fatiga contemporánea de la democracia, es correlativa a una fatiga ciudadana o a una ciudadanía en crisis, que a su vez sugiere una crisis de la educación.

1.2.1. El nombre de la democracia

Estoy de acuerdo con la afirmación de Amartya Sen (2006) según la cual, el acontecimiento más relevante del siglo XX ha sido el ascenso de la democracia, la que califica como "la única forma aceptable de gobierno" (Sen, 2006, p. 56), tanto así, que se ha constituido como el valor universal con el que se expresa el modo de interacción social que describe el deber ser o el *telos* que traza la aspiración práctica de todo orden político, al mismo tiempo que en el ideal ético que describe el conjunto de hábitos sociales que conviene poner en práctica para lograr progreso moral en cada esfera de la acción social.

Una definición «mínima» de democracia es la expresada por Norberto Bobbio (1986), según la cual, el carácter distintivo de la democracia con respecto de las formas de gobierno autocrático radica en la determinación legítima con respecto a quién tiene el derecho de tomar las decisiones colectivas de un grupo y mediante cuales procedimientos; de manera que un primer aspecto de la democracia se refiere a la cantidad de participantes en la decisión, que se asume como más democrática

en la medida que el número de quienes tienen derecho a participar en la decisión es mayor. De allí que se entienda la regla de la mayoría por votación como criterio de validez de las decisiones tomadas, a partir del cual se sustenta la legitimidad y obligatoriedad de estas para el grupo. Bobbio (1986) explica que la elección democrática supone un elector que cuente con el respaldo de las garantías que aportan los llamados derechos liberales o individuales de libertad de opinión, de expresión, de reunión, de libre asociación; entre otros. Por lo cual, se evidencia una especie de codependencia entre el Estado liberal y el Estado democrático, en la que deben coexistir, para su éxito formal, el respeto de las libertades y el ejercicio del poder colectivo, como garantía recíproca de ambos.

Sen (2006) explica que la comprensión del nombre «democracia» no se puede reducir a la idea de gobierno de las mayorías y llama la atención acerca de la dificultad que plantean las exigencias de la puesta en práctica de la democracia para todos los integrantes de la sociedad, dado lo demandante de la expectativa de participación de la ciudadanía; la cual requiere la asimilación y realización de una serie de virtudes sin las cuales, la democracia quedaría de facto, reducida al proceso electoral. El ciudadano democrático, señala Sen (2006), reconoce la participación política como un imperativo, así como el respeto del derecho, y las tareas de control social relacionadas con la identificación de las reivindicaciones y necesidades que se valoran como prioritarias y vinculantes para el grupo social; por esto, toma especial

relevancia el ejercicio del debate público[25] para comprender lo específico de la democracia como forma de autogobierno. La discusión pública de los temas y problemas que afectan al grupo social involucra a los participantes en un proceso de aprendizaje recíproco sobre la situación y necesidades particulares de los ciudadanos, así como de los intereses comunes y dificultades compartidas de estos, lo que facilita el trabajo de decidir estrategias de acción y definir responsabilidades.

La democracia como valor universal exige de la participación en el autogobierno colectivo, la acción constructiva o creativa de la sociedad que se desarrolla gracias al proceso de discusión pública, en el que la ciudadanía identifica problemas y necesidades comunes, respuestas para estos y responsabilidades. Sen (2010) entiende entonces que la democracia se constituye más bien como una forma de razón pública o gobierno por discusión, como un procedimiento de elección colectiva cuyo éxito radica en "la participación política, el diálogo y la interacción publica" (Sen, 2010, p. 356), por lo que una de las principales garantías que se deben priorizar para viabilizar el razonamiento público, en el contexto de las democracias modernas, radica en la protección de la "libertad de expresión, el acceso a la información y el derecho a disentir" (Sen, 2010, p. 357); condiciones que subordinan

[25] Sobre la relevancia del debate público para las democracias, Sen (2006) entiende que "La práctica de la democracia dota a la ciudadanía de la posibilidad de aprender los unos de los otros, además de ayudar a la sociedad a formar sus valores y establecer sus prioridades. Incluso la idea de "necesidades", que incluye a las necesidades económicas, requiere discusión pública e intercambio de información, puntos de vista y análisis" (p. 72)

la calidad del proceso electoral. Al respecto, también Nadia Urbinati (2023) comprende que los rasgos esenciales que caracteriza la democracia representativa la determinan como una forma diárquica de gobierno, en la que la voluntad y la opinión son poderes de la soberanía democrática, según esta concepción

> […] la democracia, sobre todo cuando se implementa mediante las elecciones, no puede ignorar lo que opinan o dicen los ciudadanos cuando se manifiestan como actores políticos y no como electores. De esta manera, en la democracia representativa, la soberanía no es simplemente la voluntad autorizada contenida en la ley civil e implementada por los magistrados y las instituciones, sino que es una entidad dual en la que uno de los componentes es la decisión y el otro es la opinión de quienes obedecen y participan solo de forma indirecta en el gobierno. La opinión participa de la soberanía, aunque no tenga ningún poder de autoridad; su fuerza es externa a las instituciones y su autoridad es informal [en este sentido], el juicio político (o discurso deliberativo) [se entiende] como una opinión producida dentro del foro público entre ciudadanos iguales que no tiene la intención de producir inferencias verdaderas o falsas, como sí tiene el juicio científico o jurídico, [de manera que] la deliberación política consiste, correctamente hablando, en la opinión de ciudadanos que tienen en cuenta si las acciones que llevarán a cabo serán beneficiosas para ellos o si es mejor evitarlas. Los ciudadanos libres manifiestan su juicio público con el objetivo de convencer a los otros de decidir alguna cuestión sobre su futuro, que tiene solo un carácter probable. (Urbinati, 2023, p. 38)

Esta perspectiva inicial de la democracia valora la ciudadanía como un órgano reflexivo, como una estructura cooperativa y deliberativa que no cesa cuando se concluye el proceso electoral, en el sentido que a ella corresponde la responsabilidad creativa de ir configurando la vida democrática, por lo que tiene que estar en la capacidad y con la disposición para hacerlo, mediante el escrutinio permanente del poder estatal, orientada por un ejercicio de deliberación pública de calidad. La democracia no es, como impugna John Dewey (1939), "algo que se

perpetuará a sí mismo automáticamente" (p. 20); no se trata de una especie de "probar suerte colectiva", en el que la ciudadanía tira los dados en cada votación con la esperanza de que los elegidos representen en pensamiento y acto, una voluntad de trabajo para el bien común; la democracia no es un mecanismo estático y lineal. La tesis de Dewey (1939) al respecto, entiende que la democracia es una forma de vida personal y social, que se proyecta en instituciones que representan exigencias relacionales de sujetos que tienen la capacidad para el juicio y la acción inteligente, por lo que pueden dirigir su propia vida de manera libre, siempre que existan las condiciones adecuadas. Por esta exigencia, la vida democrática supone la fe en los hombres y mujeres que integran la sociedad, dicha fe democrática habla de las garantías de la democracia que habitan en la expectativa moral con respecto al rol ciudadano, de quien se espera cierta disposición para

> […] la consulta, la conferencia, la persuasión, la discusión, y la formación de la opinión pública (que a la larga es autocorrectiva) […], que a su vez suponen fe en la capacidad de la inteligencia del hombre común para responder con sentido común al libre juego de hechos e ideas, salvaguardadas por las garantías efectivas de la libre investigación, la libre asamblea y la libre comunicación. (Dewey, 1939, p. 24)

Así entendida, la democracia, tanto como el vivir individual, requieren trabajo constante, preparación, aprendizajes y cuidados, por lo que la fe democrática también se puede comprender como fe en la capacidad de la experiencia humana para evolucionar, para progresar de manera creativa, para resignificar la interacción

libre con los otros y con los obstáculos y dificultades de nuestro entorno, siempre desarrollando nuevos conocimientos que a su vez, hagan disponibles mejores estrategias de acción frente a lo que aún es inexplorado. De allí que Dewey (1939) concluya que la fe en la democracia involucra también la fe en la educación y la confianza en que la capacidad humana de la experiencia tiene el poder suficiente para el autogobierno exitoso de la especie; por lo que considera que "el asunto central para una democracia es el respeto por la libertad de la inteligencia" (Dewey, 1946, p. 205). La idea de la democracia como forma de vida, supone una imagen del ciudadano como portador de una disposición del pensar, que Dewey (1918) representa en la forma del tipo de filosofía que se entiende como deseo y esfuerzo por actuar, y que se manifiesta como una forma de amor a la sabiduría. Dewey (1918) explica:

> Con el término sabiduría no nos referimos a un conocimiento de hechos y verdades sistemáticas y comprobadas, sino a una convicción acerca de los valores que tienen sentido para ese mejor tipo de vida que pretendemos llevar. Sabiduría es un término moral, y como todo término moral no se refiere a la constitución de las cosas que ya existen, ni siquiera en el caso que dicha constitución se magnifique, confiriéndoles a tales cosas eternidad y carácter absoluto. En cuanto término moral la sabiduría se refiere a una elección acerca de lo que se debe hacer, una preferencia por vivir este tipo de vida más que aquel; su punto de referencia no es, entonces, una realidad ya terminada, sino ese futuro deseado que nuestros deseos pueden ayudar a llevar a la existencia, cuando se traducen en convicciones articuladas. (p. 105)

El pensar como amor a la sabiduría, como filosofía, plantea el valor del conocimiento en su dimensión práctica como experiencia humana esencial en la

tarea siempre inacaba de construir nuestro mundo común; dicha valoración representa al saber humano, no como una colección inmodificable de verdades conquistadas, sino como iniciador de nuevas cuestiones y nuevas tareas asociadas a la responsabilidad de ir diseñando y situando, en el plano de la realidad social, la perspectiva del futuro que queremos construir, y que se manifiesta en algún ideal de buena vida que puede tomar forma o no, pero que en cualquier caso, estimula y conserva esa condición del pensar humano que se niega a los cierres definitivos y a la satisfacción plena y terminada con respecto a sus propias obras. Pues ¿Qué significa para el pensar saberse frente a la verdad absoluta o a la descripción definitiva de la realidad? ¿Qué le depara al pensar que se ufana de lograr de una vez por todas La Descripción de La Realidad? No otra cosa que tornarse en sucedáneo inútil o accesorio inerte para una comunidad de seres sin futuro, verticalmente jerarquizados y sin posibilidad de crear; un mundo sin dudas, sin cierta dosis de ambigüedad, nos deja en una situación de infalibilidad que anula el preguntar mismo, y con ello, recorta de manera drástica las posibilidades de su novedad, de la creatividad necesaria para proyectar el futuro, y se conforma con la idea de que todo ya está hecho y de que nada puede ser de otro modo.

Para Dewey (1918) la democracia se comprende entonces como esa convicción acerca de la vida social en la que es posible el pensar entendido como amor a la sabiduría, "como un campo genuino para la novedad" (p. 117), como un mundo en

el cual "el pensamiento y la razón más amplios y precisos apenas toman ventajas de los acontecimientos […], en el cual hay lugar siempre para el cambio y en el cual el deleite que nos ofrecen las cosas consumadas es el de obtener nuevas revelaciones […]" (p. 118).

Esta simpatía entre el pensar como filosofía y la democracia, se articula conforme a los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad, que históricamente se han asociado como los ideales esenciales de la vida democrática. Por un lado, se entiende que, en el contexto de una sociedad democrática, la libertad no se comprende como la determinación del pensar y la acción, como formas arquetípicas preestablecidas e inmodificables; por el contrario, Dewey (1918) entiende que la interpretación de la libertad exige como condición la existencia de un mundo que admita la incertidumbre y la contingencia, y renunciar a la ambición metafísica de sabernos en posesión de una realidad perfecta o completa, puesto que una realidad que se nos resiste siempre a asumir la identidad de un dogma definitivo, se convierte, en palabras de Dewey (1918) "en un campo genuino para la novedad, esto es, como un campo para enriquecer la existencia de una forma real e impredecible, como un campo para la experimentación y la invención" (p. 117). Por otra parte, el valor de la igualdad, interpretado por el pensar filosófico que no cede a esencialismos dogmáticos y que simpatiza con la democracia, se distancia de la idea de valorar al mundo como un orden fijo determinado por un único principio, que

funciona como criterio incuestionable de jerarquías que definen los niveles y grados, y establecen distancias, que legitiman fracturas que atomizan y establecen formas de autoridad y subordinaciones naturales entre los distintos seres; por el contrario, explica Dewey (1918), el sentido de la igualdad para la vida democrática, valora en cada existencia su condición única e irremplazable como potencial de cambio y novedad

> Igualdad significa, en pocas palabras, un mundo en el cual cada ser existente debe ser considerado de acuerdo con lo que es por sí mismo y no como algo susceptible de ser reducido a una ecuación y transformado en otra cosa. La igualdad implica, por decirlo así, una matemática metafísica de lo inconmensurable, en la cual cada uno se expresa por sí mismo y exige ser considerado desde su propia perspectiva. (Dewey, 1918, p. 121)

En este contexto, Dewey entiende la fraternidad como la situación de continuidad en la que la unicidad de cada ser independiente se fortalece y actualiza mediante un sistema de relaciones que involucra el trato con los demás; pues es en la interacción con los otros, gracias al experimentar social y con el entorno, que cada individuo se realiza como tal, al mismo tiempo que participa en asocio y cooperación con los otros individuos en la creación del modo de vida que posibilita su propia diferencia. En este sentido, Dewey concluye que, al ser la vida democrática una elección colectiva que exige la creatividad y el trabajo para constituirse, conservarse y mejorase, entonces le corresponde a ella como sistema social, cultivar en las nuevas generaciones el tipo de sabiduría que inspira el experimentar de la invención de la vida. Es importante aclarar que, si bien podemos comprender que los valores de la

libertad, la igualdad y la fraternidad representarían un entendimiento razonable sobre los fines de la democracia, estos no se pueden confundir con cualquier otro que pueda surgir por el consenso colectivo, para Dewey (1937), la consecución de un fin en una sociedad democrática no puede subordinarse a medios que se alejen de los valores originales, encarnados principalmente en la idea de libertad:

> Para hablar de democracia no hay que tener en cuenta solamente los fines, muchos de los cuales incluso las dictaduras afirmarían como suyos, como la seguridad de los individuos y la oportunidad para que estos se desarrollen como personalidades. Democracia significa también, sobre todo, hacer un énfasis fundamental en los medios a través de los cuales esos fines deben ser alcanzados. Los medios que la democracia reconoce como legítimos son aquellos que se basan en las actividades voluntarias de los individuos, en oposición a los que se basan en la coerción; aquellos que buscan generar asentimiento y consentimiento en vez de violencia; aquellos que se basan en la fuerza de la organización inteligente y no en la de una organización impuesta desde arriba y desde afuera. El principio fundamental de la democracia es que los fines de la libertad y la individualidad para todos pueden ser alcanzados únicamente a través de medios que sean acordes con dichos fines. (Dewey, 1937, p. 177-178)

Con este primer acercamiento a la idea de democracia, se logran esbozar algunas consideraciones iniciales sobre sus fundamentos normativos. Un primer elemento consistiría en la identificación de la naturaleza creativa o experimental de la democracia, que se asocia con la comprensión deweyana (1908) sobre el carácter práctico de la realidad, que abandona una lectura de lo real como fijeza inmutable y adopta una comprensión del conocimiento y de la conciencia humana como experiencias que expresan un tipo de cambio en las cosas, en el sentido que se acepta que la realidad se encuentra ella misma en constante transición y reajuste, se interpreta "que el conocimiento es la realidad provocando en sí misma un tipo de

cambio concreto" (Dewey, 1908, p. 161), de modo que "las realidades que conocemos, de las que estamos seguros, son precisamente aquellas que han cobrado forma en, y por medio de, las operaciones activas del conocer" (Dewey, 1908, p. 163); por lo que el principio agente del conocer, es decir, la conciencia del organismo afectado por el vivir, "significa atención, y la atención significa una crisis de algún tipo dentro de una situación existente […]. Representa algo de lo que hay que preocuparnos, algo que está fuera de sitio, o que resulta de alguna manera amenazado, inseguro, problemático y en tensión" (Dewey, 1908, p. 170); de manera que la condición natural de la inteligencia humana radica en la tarea permanente de ir resolviendo las perplejidades que aparecen, y reajustando, mediante la investigación de las cosas previamente reconstruidas, a la realidad misma.

Tal perspectiva aplica también para la realidad social, de allí que se plantee la exigencia de concebir la democracia como una obra colectiva del vivir humano, en la que éste se va construyendo y se transforma, en la medida que construye y modifica su entorno moral e institucional que, a su vez, lo afecta en su proceso individual y social de formación. La dimensión experimental de la democracia explica Dewey (1917), se puede entender en los términos de la experiencia en general, que plantea el experimentar como una condición permanente del vivir o como el proceso mismo de vivir, la cual se manifiesta como interacción con el medio

ambiente, por la que se van dando modificaciones recíprocas siempre por terminar, que requiere permanente trabajo, aprendizaje y revisión.

Bajo este entendido, el desarrollo de la democracia, así como sus condiciones de aparición y conservación, operan conforme a la dinámica de las categorías de éxito y fracaso, por lo que se admite la ambigüedad y la incertidumbre como variables necesarias para pensar la democracia como un entorno social, o más bien, como una forma de vida, en la que es posible la novedad y las transformaciones auténticas, que se orientan a tratar de asegurarse un futuro en el presente, guiada por una inteligencia reflexiva, que mira hacia adelante, que se esfuerza por ir completando lo proyectado, con la conciencia responsable, el cuidado y la preocupación, frente a las posibles consecuencias (Dewey, 1998); el pensar o la inteligencia reflexiva, es capaz de anticipar lo que está por venir a partir de los hechos acumulados, y no ve su realización en la aprehensión de una realidad fija y definitiva; sino, en servir de guía crítica, imaginativa y reflexiva para los problemas del ser humano, en el sentido explicado arriba, es decir, como deseo de sabiduría manifiesto en el tanteo creativo acerca del vivir que merece la pena ser vivido.

Bajo esta consideración, se entiende entonces un segundo corolario sobre las condiciones normativas de la democracia, a saber, la exigencia del cultivo o formación del individuo para dicha inteligencia o del talante del pensar como orientación hacia la sabiduría. Al respecto Dewey (1888) entiende que el rasgo de

una inteligencia reflexiva es una condición que pertenece de forma inmanente a la personalidad individual. Es importante aclarar aquí que la idea de individualismo en Dewey se desmarca de la comprensión atomizada del individuo como ser aislado y agregado numérico de un conjunto mayor de individuos; por el contrario Dewey aboga por un "nuevo individualismo", un individualismo que denomina ético, cuyo marco es la teoría organicista de la sociedad, en la medida que entiende al hombre como un ser en esencia social, que se relaciona o participa con los otros en el proyecto de una vida común, que encarna la materia ética representada por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

De manera que el desarrollo individual se da en un marco ético, pues para Dewey (1888) la democracia es una concepción ética, que a partir de los valores de libertad, igualdad y fraternidad, expresa una comprensión de la motivación moral del individuo "que ya está funcionando en cada personalidad y que se debe confiar en que cada uno habrá de cuidarlo por sí mismo" (Dewey, 1888, p. 44); conforme a esto, se puede entender que el desarrollo moral del individuo, el cual nunca es lo que es solo por sí mismo, sino que se va haciendo, al menos para el caso de la sociedad democrática, en el tejido de interacciones y expectativas de rol que guían su desarrollo moral hacia notas de carácter tales como la responsabilidad personal, la iniciativa individual, entre otras; de manera que para Dewey (1888) "el individuo

es más que mero individuo; a saber, una personalidad" (p. 46); de este modo se entiende que:

> […] democracia significa que la personalidad es primera y final. En la democracia se admite que el significado completo de la personalidad puede ser aprendido por el individuo únicamente bajo la forma objetiva en que le es presentada en la sociedad; y se admite también que el principal estimulo, y los alientos que se requieren para la realización de la personalidad le vienen al individuo de la sociedad […] (Dewey, 1888, p. 45)

Sin entrar ahora a tratar de hacer un listado de las virtudes específicas que son preferible cultivar en dicha personalidad, lo que queda claro, es que para Dewey, la realización de la vida democrática, es decir, del ideal de un mundo social en el que se concreten los valores de libertad, igualdad y fraternidad; necesita del trabajo y la cooperación de sus integrantes, en la misma medida que requiere que dichos participantes, los ciudadanos y ciudadanos, desarrollen y pongan en práctica en sus diferentes esferas de acción las capacidades que movilizan hábitos colectivos tendientes a la formación de una inteligencia reflexiva que haga aflorar en cada uno la convicción ética de asumir la democracia como forma de vida personal, lo que hace trascender su significado, hacia algo más que una forma de gobierno o de organización social. Lo que significa comprender la democracia como un modo de vida personal quiere decir, en palabras del maestro Diego Pineda (2012)

> […] que la democracia no se impone desde fuera del individuo, sino que se construye desde el esfuerzo propio de cada uno por ser reconocido por otros y de reconocerse a sí mismo en el seno de comunidades de individuos capaces de comprometerse en un proceso de cooperación reflexiva; es decir, que la democracia encuentra su asiento básico en actitudes que modelan el

> carácter y que han de convertirse en hábitos personales que, transferidos a la escena social, generan condiciones para la participación, la comunicación y la solidaridad. (p. 259)

En resumen, en este primer aparte se ha pretendido esbozar de manera inicial, dos condiciones o exigencias normativas que, al parecer de los análisis de John Dewey, son esenciales para la democracia; a saber, por un lado, la comprensión de la democracia como un ideal ético que se orienta y se configura de manera creativa, gracias al direccionamiento de la experiencia y la inteligencia humana; y por el otro, el requisito que compromete a los ciudadanos con la labor histórica de realizar el ideal de vida democrático, el cual deben asumir como una tarea personal en las diferentes esferas de acción social. La democracia se entiende entonces como una obra que, para ser bien hecha, requiere del cultivo y trabajo constante de un ethos democrático en sus ciudadanos, lo que evidencia un tercer corolario normativo relacionado con la relación intrínseca que existe entre democracia y educación; a saber:

> […] si la democracia pretende ser una elección y predilección seria e importante, debe justificarse a la vez a sí misma generando en sus propios niños la sabiduría; y, para justificarse a su vez ante sus propios niños, debe ofrecerles mejores instituciones para vivir. (Dewey, 1918, p. 121)

Hasta aquí no se ha tratado de plantear nada novedoso, más bien se ha intentado reconstruir una comprensión de la democracia que evidencie su conexión interna con la idea de educación, la cual, tanto en la primera consideración

normativa que hemos esbozado, como en la segunda; se muestra como una institución social llamada a protagonizar la orientación y movilización de la vida democrática en cada uno de sus ciudadanos. Esto último, se podría entender, en palabras de Dewey (1952) como el llamado que hace la democracia a la educación:

> El llamado de la democracia a la educación se halla, a mi juicio, en el hecho de que la democracia, para vivir, debe cambiar y moverse. Hace cien años, en condiciones de vida más simples, cuando el grupo social estaba constituido por el vecindario o la pequeña comunidad, antes que existiera la mayor parte de las invenciones que han transformado la sociedad moderna -o, al menos, antes que hubieran influido mucho en el modo de vida, no era del todo irrazonable pretender que los individuos nacen con una especie de aspiración democrática; y que, dada esta disposición y tendencia innatas, la educación escolar los pondría en condiciones de encarar los deberes y responsabilidades que la vida les plantearía en una sociedad democrática. En las amplias y complejas condiciones de la vida actual, tal idea resulta falaz. Solo si la futura generación aprendiera en la escuela a comprender las fuerzas sociales operantes, las direcciones en que se mueven y el modo en que se entrecruzan, las consecuencias que producen y las que producirían si se las entendiera y manejara con inteligencia, sólo si las escuelas facilitaran esta comprensión, tendríamos alguna seguridad de que atienden al llamado que les formula la democracia. Las escuelas ¿están cumpliendo esta tarea? ¿En qué medida fracasan en ello? Porque a menos que la estén cumpliendo, el arca no ofrecerá suficiente seguridad en caso de diluvio, sino que será arrastrada por el diluvio de las fuerzas exteriores, que cambian, modifican su dirección, giran sin razón con las mareas de la vida moderna. Al igual que la democracia debe, para vivir, moverse y avanzar, así las escuelas en una democracia no pueden permanecer inmóviles, satisfacerse y complacerse con lo que se ha realizado, sino que deben estar dispuestas a emprender cualquier reorganización de los estudios, de los métodos de enseñanza, de administración, incluyendo esa amplia organización que contempla las relaciones entre maestros y alumnos entre sí y con la vida de la comunidad. Si fracasan en esto, las escuelas no podrán dar a la democracia la dirección inteligente de sus fuerzas que necesita para continuar viviendo. (p. 56-57)

Si bien las tesis deweyanas sobre la democracia nos ayudan a situar algunos aspectos normativos de la misma, relacionados con su naturaleza creativa, el rol de la ciudadanía y la función política de la educación, los cuales confluyen en la comprensión del ethos democrático como personalidad, como ideal personal de vida, lo cual requiere que compartamos una especie de convicción reflexiva, que

Dewey llama fe democrática en las potencialidades humanas individuales para lograr, mediante el cultivo educativo de la inteligencia, establecer relaciones sociales basadas en la praxis cotidiana de formas de razonamiento y acción respetuosas de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

Para que la democracia se realice como el ideal ético que encarna la mejor comprensión del orden social justo producida por el ser humano, es necesario que se materialice también en el estilo de vida personal de los ciudadanos que aspiran a vivir en democracia; lo cual, plantea la tarea permanente de pensar la comprensión normativa de la democracia, así como el contenido ético de la misma, dada la constante reestructuración y reajuste de las esferas de acción de la realidad social.

Dicha tarea aparece, como lo explica Richard Bernstein (2013) en su lectura de la obra deweyana, como una interpretación de la democracia alternativa al procedimentalismo y al republicanismo, las cuales se constituyen como las perspectivas teórico-políticas más influyentes de nuestro tiempo; al respecto Bernstein (2013) concluye:

> La visión de Dewey de democracia radical es mucho más espesa. No está limitada a la deliberación o a lo que ha sido llamado razón pública; comprende y presupone el espectro completo de la experiencia humana. La democracia requiere una robusta cultura democrática en la que las actitudes, las emociones y los hábitos que constituyen un ethos democrático estén encarnados. (p. 95)

Esta valoración de la propuesta de Dewey con respecto a su distinción en relación al republicanismo y el procedimentalismo como posiciones teórico-

democráticas dominantes en la filosofía contemporánea, se recoge en la lectura de Axel Honneth (1999), según la cual, la comprensión deweyana de la democracia se distancia del republicanismo, dado que no apuesta por entender al Estado como instrumento de la comunidad política para conservar cierta identidad particular; y por el otro, se distingue del procedimentalismo, en la medida que considera relevante la formación política de cierto tipo de ciudadano, y que la expresión de la construcción de la voluntad democrática no puede verse limitada a la aplicación de un procedimiento exclusivo; ni mucho menos, verse reducida, como en el caso del liberalismo, a ser mero legitimador recurrente del ejercicio estatal.

Con los análisis de Honneth (1999) sobre la teoría de la democracia de Dewey, se identifican algunos aspectos relativos a la evolución interna de la misma, que no solo ayudan a evaluar el desarrollo de la perspectiva política deweyana, sino a comprender la vigencia de esta. Para Honneth (1999), en relación con la relevancia de la idea de <<fe democrática en la personalidad individual>>, así como sus condiciones de posibilidad, las cuales se sustentan en la imagen organicista de la sociedad, llama la atención acerca del distanciamiento de Dewey relativo a la consideración de la naturaleza asocial o insociable del individuo, según la cual:

> La cuestión irreal de cómo los individuos llegan a unirse en sociedades y grupos: el individuo y lo social se oponen mutuamente, en consecuencia, surge el problema de "reconciliarlos",

> cuando en realidad, el auténtico problema es el de ajustar entre sí a los grupos y los individuos. (Dewey, 2004, p. 160)

Dewey ve como un falso problema al intento de reconciliar al individuo con la sociedad, entiende más bien, como ya se expuso en relación con la idea de individualismo ético o democrático, que lo individual se refiere a una personalidad que se va construyendo de manera recíproca en y con un entorno, gracias a la interacción y a la actividad de elegir y experimentar de manera libre preferencias correlativas a la acción misma de desenvolverse en las circunstancias en las que se desenvuelve, y cuyo ideal social de intercambio, es precisamente la comunidad democrática. Al respecto, Richard Bernstein (2010) explica que la perspectiva deweyana de la filosofía se desarrolla conforme al interés de tratar de comprender la autorrealización humana mediante la interacción con la naturaleza; en este contexto, para Dewey la individualidad se basa en la acción de preferir o lo que es lo mismo, en el comportamiento selectivo, el cual, mediante el experimentar, admite variaciones conforme a la diversidad de situaciones de las que recibe estímulo; la dinámica de la experimentación que propicia la observación y la anticipación, modela nuevas preferencias y deseos que permiten el aprendizaje, y es así como, en ese contexto de la historia vital de las transacciones que se dan entre el individuo, con otros individuos y la naturaleza, que se desarrolla la orientación de la acción inteligente, la cual se redirecciona como fuerza para la reconstrucción personal y de

la realidad, manifiesta en el desarrollo deliberado de instituciones políticas y económicas, que pretenden encarnar las condiciones que posibilitan la realización de la libertad; es decir, que persiguen aportar al cultivo de hábitos que benefician el incremento de la inteligencia. En este sentido, se evidencia una comprensión de la individualidad como potencialidad que emerge y se perfecciona gracias a la relación con el mundo; con lo cual, explica Bernstein (2010), se sustenta la crítica de Dewey al liberalismo clásico; puesto que para el liberalismo los poderes de la individualidad son innatos, dado que éste

> […] no percibe la poderosa influencia que todas las instituciones sociales ejercen, modelando sutilmente la calidad y el tipo de individualidad humana que se expresan en ellas. Dewey creía firmemente que, si no se dirige deliberadamente el curso de las instituciones sociales, económicas y políticas, el resultado puede ser una deshumanización y una alienación crecientes. El hombre puede terminar por convertirse en una criatura cuyas preferencias son, en efecto, controladas por fuerzas y poderes ajenos a ella. (p. 174)

Conforme a esta perspectiva, se entiende que la realización de la individualidad y la libertad humana solo puede darse en el contexto de la comunidad y mediante el desarrollo progresivo de instituciones sociales que promuevan la acción libre inteligente y efectiva. Con esto, se evidencia la reciprocidad y codependencia en el proceso de formación de la individualidad y de las instituciones sociales, que a su vez representan la encarnación de la libertad, que como hemos visto, para Dewey se manifiesta en la forma de la sociedad democrática. Axel Honneth (1999) indica que Dewey identifica en el modelo del proceso de la

investigación experimental, la forma de cooperación social que debería ser característica del proceso social para la toma de decisiones y solución de problemas, en el sentido que esto no solo garantiza el incremento de la inteligencia, sino porque, además, promueve el intercambio libre de información y el aporte en igualdad de reflexiones y opiniones, como condición de su funcionamiento. De allí que Dewey entienda que

> […] la democracia representa la forma de organización política en la cual la inteligencia humana alcanza el desarrollo integro; pues sólo allí donde los medios del debate público de convicciones fundamentales han adoptado figura institucional, se puede dispensar la vida social el carácter comunicativo de la solución racional de problemas de la misma forma en que se hacen en las ciencias naturales mediante la investigación experimental […]" (Honneth, 1999, p. 96)

La anterior consideración permite identificar en Dewey una valoración del papel de los procedimientos en la construcción de la voluntad democrática y una respuesta a la pregunta por el cómo la vida en comunidad es condición necesaria para la autorrealización personal; para Honneth (1999), el talante epistemológico de la comprensión procedimental que introduce Dewey en su teoría de la democracia, le permite fundamentar un importante valor racional de la acción cooperativa en un contexto de comunicación libre, que beneficia el autodesarrollo individual y sitúa el concepto de opinión pública como acción esencial para la cooperación social orientada a la solución de problemas bajo condiciones democráticas:

> […] la acción social se realiza en formas de interacciones, cuyas consecuencias, en el caso más sencillo, sólo afectan a los inmediatamente implicados; pero tan pronto como por las consecuencias de tales interacciones se ven afectados también los no participantes, se origina desde su perspectiva la necesidad de un control mancomunado de las respectivas acciones, bien sea en el sentido de su restricción o de su favorecimiento; con esta articulación de la exigencia de una solución conjunta de los problemas, ya había surgido para Dewey lo que desde ahora llamará opinión pública: "público" es en cada caso aquella esfera del actuar social, de la cual un grupo de la sociedad puede comprobar con éxito que, por razón del surgimiento de consecuencias que se hacen extensivas, precisa de una regulación universal; y, por consiguiente, una "opinión pública" se compone del círculo de aquellos ciudadanos que, al verse afectados conjuntamente, comparten la convicción de que deben dirigirse al resto de la sociedad con el fin de lograr el control administrativo de la respectiva interacción. (Honneth, 1999, p. 97-98)

En este contexto, el Estado democrático tiene la responsabilidad de orientar la acción institucional hacia la garantía de las condiciones necesarias para que la cooperación entre los ciudadanos se de en términos de libertad e igualdad, para Dewey (2004)

> Cuando un Estado es un buen Estado, cuando los funcionarios representantes del público sirven realmente a los intereses públicos, este efecto reflejo es de suma importancia. Hace más sólidas y coherentes las asociaciones deseables; indirectamente esclarece sus objetivos y purga sus actividades. Debilita a los grupos perjudiciales y hace precaria su vida. Al realizar estos servicios, da mayor libertad y seguridad a los miembros individuales de las asociaciones aceptadas: los libera de unas condiciones dificultosas que, si tuvieran que afrontarlas personalmente, absorberían sus energías en una simple lucha negativa contra los males. Permite que los individuos cuenten con lo que van a hacer los demás con una certeza razonable y, por consiguiente, facilita las cooperaciones mutuamente beneficiosas. Fomenta el respeto por los demás y por uno mismo. Un signo de la bondad de un Estado es el grado en que libera a los individuos del derroche que suponen la lucha negativa y el conflicto inacabable, y les otorga una seguridad y un refuerzo positivos en sus cometidos. (p. 95)

Una vez aclarada la comprensión deweyana acerca del procedimiento social y del rol estatal que funcionarían como marco normativo del gobierno democrático,

Honneth (1999) se pregunta ¿Cómo se da para Dewey el traspaso desde esta justificación epistemológica de los procedimientos democráticos a la necesidad de una <<eticidad democrática>>, de una comunidad cooperante? (p. 99), es decir, ¿Cómo comprender las condiciones sociales que motivan la disposición o el interés de los ciudadanos para la participación efectiva en la solución cooperativa de problemas? La alusión a la noción de <<eticidad democrática>>, se refiere aquí, a las condiciones pre-políticas o ya habituadas en la interacción social de una comunidad, que efectivamente permite a sus miembros advertir o ser conscientes de la implicación mutua o del vínculo recíproco necesario para el logro de metas compartidas que solo pueden realizar a través de la cooperación reflexiva que supone el autogobierno democrático; para Honneth (1999), el mecanismo con el que Dewey

> "[…] intenta anclar una tal eticidad pre-política de la sociedad democrática […] parte de que sólo una forma leal y justa de la división del trabajo puede dar a cada miembro individual de la sociedad la conciencia de contribuir cooperativamente con los demás a la realización de metas comunes. Únicamente la experiencia de cooperar a través de una contribución individual del trabajo con todos los otros grupos de una comunidad, puede convencer al individuo particular de la necesidad de una opinión publica democrática" (p. 100).

Si bien es cierto que la concepción social organicista defendida por Dewey admite la lectura honnethiana con respecto a la formación del sentido de pertenencia y compromiso ciudadano para la participación cooperativa en el autogobierno democrático, no queda claro en la interpretación de Honneth, cómo la dimensión

de la división del trabajo subsume el total de las esferas de relación social que deberían involucrarse en la comprensión de la democracia como ethos personal, además, resulta bastante arriesgado excluir el rol de la educación, no solo, como ya señalamos, para la creación, salud y desarrollo de la vida democrática, sino además, teniendo en cuenta que, como afirma Dewey (2004), la inteligencia social, encarnada en los procedimientos que se asocian al ejercicio libre de comunicación para la construcción de la opinión pública, si bien no requiere una ciudadanía experta, si requiere que se "tenga la capacidad de juzgar la importancia de los conocimientos que otros proporcionen sobre los intereses comunes" (Dewey, 2004, p. 169), la cual, para ser efectiva, es decir, para que se concrete en la masa social la capacidad de enjuiciar las políticas sociales, necesita que se dé un marco de condiciones sociales en el que "la investigación y la publicidad […] sustituyan al secreto, al prejuicio, la parcialidad, la tergiversación y la propaganda, así como a la pura ignorancia" (Dewey, 2004, p. 169); y adicional a esto, Dewey es consciente de que "la inteligencia efectiva no es un atributo original e innato. Cualesquiera que sean las diferencias en la inteligencia innata (suponiendo por un momento que la inteligencia pueda ser innata), la realidad de la mente depende de la educación que las condiciones sociales aportan" (Dewey, 2004, p. 169).

Bajo este entendido, comprendemos con Honneth que, si bien la conciencia de la responsabilidad y la cooperación compartidas, son claves para el funcionamiento

de la formación de la voluntad democrática; tal conciencia cooperativa no se desarrolla exclusivamente gracias a la organización justa de la división del trabajo; de hecho, la comprensión de la idea de una cultura democrática, además de la educación y el trabajo, involucra unas bases materiales que, como explica el profesor Diego Pineda (2012), exigen un análisis de los roles que el individuo democrático desempeña en sus relaciones sociales, como miembro de una familia, como vecino o amigo, así como en los contextos en los que disfruta del tiempo libre o logra el disfrute y la satisfacción personal, digamos, en su relación sensible con el arte o en el culto religioso; de manera que podemos comprender que para Dewey el ciudadano democrático se define más o primariamente "por sus vínculos y relaciones sociales, […] que por sus derechos políticos" (Pineda, 2012, p. 327), en el sentido de que, como se ha planteado con la idea del individualismo democrático, según la cual, la democracia no es solo una forma de gobierno que se reduce a una serie de normatividad que regula las transacciones políticas y legales, sino que hace referencia a un ideal moral, que representa un marco de interacciones más amplio, que es anterior a las regulaciones jurídicas y políticas, y se manifiesta en formas relacionales de organización de la vida, "en donde el individuo puede llegar a ser el que desea ser dentro del marco de diversos tipos de relaciones (familiares y comunitarias, económicas y políticas, intelectuales y estéticas) que permiten el enriquecimiento de su experiencia individual y social" (Pineda, 2012, p. 327).

De allí que para Dewey (1962) entienda, por ejemplo, que la educación de los niños y niñas se debe centrar, antes que en los estudios especializados, en la preparación para la vida social, de manera que la profundización en los diferentes saberes, se subordine, al menos en la educación inicial, a tratar de cultivar en los educandos, su valor o funcionalidad social; pongamos por caso un comentario de Dewey (1962) sobre la enseñanza del lenguaje:

> El lenguaje es tratado casi siempre, en los libros de pedagogía, simplemente como la expresión del pensamiento. Cierto que el lenguaje es un instrumento lógico; pero es fundamental y primariamente un instrumento social. El lenguaje es un medio de comunicación; es el instrumento por el cual un individuo llega a participar en las ideas y sentimientos de otro. Cuando es tratado simplemente como un medio de adquirir información individual o como un medio de mostrar lo que ha aprendido, pierde su motivo y finalidad social (p. 61).

Como conclusión de este aparte, y teniendo en cuenta que al parecer existe cierta prioridad normativa de la educación, con respecto a la división justa del trabajo en la teoría de la democracia de Dewey, lo cierto es que Honneth (1999) no se equivoca en el hecho de que la comprensión de la democracia en Dewey trasciende lo político y se instaura como una categoría ética y social, que logra constituirse como alternativa frente al "republicanismo supraético" y al "procedimentalismo vacío", en la medida que concibe "la eticidad democrática como resultado de aquella experiencia que pueden hacer todos los miembros de una sociedad entre sí, solo si estuvieran relacionados cooperativamente por medio de

una organización justa de la división del trabajo" (Honneth, 1999, p. 105), y podemos agregar a esto, la necesidad de que exista un sistema educativo que promueva la riqueza y plenitud del modo de vida democrático, al mismo tiempo que ayude a mejorar las condiciones de los hábitos y la inteligencia individual en beneficio del proceso de autoreproducción de los hábitos y la inteligencia social (Dewey, 1952); o en palabras de Bernstein (2013), para Dewey, la posibilidad de la inteligencia debe ser realizada a través de la interacción con condiciones objetivas que den forma y beneficien la realización de la libertad; de manera que un aspecto esencial para el desarrollo de la vida democrática lo constituye el proceso de formación de la individualidad democrática, puesto que esta no es una condición ya dada en la personalidad, sino que es producida o cultivada por el mismo sistema social; de allí que la realidad de la libertad se entienda como un proceso de transacción con las condiciones materializadas en las instituciones sociales, políticas y económicas, es decir,

> […] como un continuo movimiento de la teoría a la practicas, del pensamiento a la acción. Es más, la exploración de la naturaleza de la valoración, el papel de la comunidad -específicamente de la comunidad política- y el análisis de la libertad humana nos conducen hacia el más importante medio para la acción social: la educación. (p. 175-176).

Conforme a lo anterior podemos entender que la perspectiva de Dewey sobre la democracia se plantea como un ideal preceptivo de vida social orientado principalmente por la institución social de la educación, para Dewey (1998), la

educación se constituye en el medio por el cual se da continuidad a la experiencia acumulada, las creencias, esperanzas, normas y valores de un grupo social; pero su función social no es solo transmitir la herencia cultural de una generación a otra; además, para Dewey (1962) "la educación es el método fundamental del progreso y de las reformas sociales" (p. 64). En este sentido, para las reflexiones Deweyanas sobre el nombre democracia, la educación no solo cumple un papel protagónico en la reproducción social, sino también en el proceso de creación y reajuste de esta.

Si asumimos que la democracia, más allá de una forma de gobierno entre otras, representa la mayor conquista moral de la humanidad, en lo que respecta al saber acumulado de la experiencia histórica sobre el vivir juntos, y que la institución social de la educación es esencial para la función de autoreproducción y progreso moral de la democracia; y que además, la vida democrática y sus dinámicas auto-reconstructivas, se van desarrollando en el contexto de otras esferas de acción también contingentes, que representan cada vez renovados problemas y necesidades, frente a los cuales la experiencia y la sabiduría social deben también reajustarse; entonces, los diagnósticos sobre la salud de la democracia de nuestro presente tendrán que asumir la tarea de identificar y pensar, al menos como paso inicial, la condición de realización o encarnación social, de los valores constituyentes de una cultura democrática en el tejido relacional que caracteriza la interacción en las sociedades contemporáneas.

Pero tal vez, una cuestión relevante y que es condición necesaria para comprender el experimentar y el conocer que subyace al proceso de autoformación social que supone la vida democrática, lo constituye la indagación sobre la forma en la que las personas nos relacionamos con los otros y con el mundo. La relación con el mundo expresa la experiencia básica del conocer que, como ha defendido Dewey (1908), es la forma en la que la realidad es para nosotros; en este sentido, preguntarnos por el cómo la institución social de la educación democrática llevaría a cabo su función permanente de orientar la formación de una cultura democrática, exige, además del objetivo de promover los valores y hábitos que se ajusten a la realización de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, en las diversas esferas de la acción social; la apremiante tarea de la crítica frente a las formas de relación con el mundo que caracterizan nuestro presente, porque es en el mundo, en el modo de estar y relacionarnos con las cosas y con los otros, que se constituye, no solo la realidad mediante el conocer, sino la conexión o vínculo con la realidad, lo cual a su vez incide en la importancia o valor que damos a esa relación, que en el caso de las acciones relacionadas con la vida democrática, pueden avanzar, o por el contrario, retrasar o impedir su formación, conservación y desarrollo.

De manera que, el propósito educativo y democrático de reajustar la cultura de la democracia no solo convoca a la reconstrucción normativa de las instituciones sociales esenciales para la vida democrática, sino que, además, no puede ser ajeno a

la crítica sobre el tipo de relación con el mundo y los otros en la que nos encontramos, así como de la identificación de las formas de relación que promueven u obstaculizan la disposición personal de interesarnos, de sentirnos afectados, preocupados o motivados moralmente por responder a la tarea personal de realizar en cada acción los ideales de la democracia.

Ahora bien, en lo que respecta a los objetivos de esta tesis; la idea de democracia hasta aquí esbozada, nos sirve como punto de partida normativo para analizar la relevancia de la educación en el proceso de formación de la voluntad democrática, así como para intentar producir un diagnóstico sobre la salud actual de la participación democrática, en clave de la descripción que logremos hacer acerca del ejercicio de cooperación reflexiva que se manifiesta en las dinámicas de formación, asimilación y praxis de la opinión pública, manifiestas en la calidad de la praxis ciudadana; esto, en el marco de un presente caracterizado por una política en crisis, que deja ver un semblante debilitado de la democracia, así como por las dinámicas que se pueden interpretar como fallas que estimulan la producción de un ethos individual ajeno al ideal de la libertad; lo que afecta la experiencia individual del desarrollo moral.

Teniendo en cuenta la relevancia normativa que la relación con el mundo tiene para el desarrollo de la experiencia y el progreso de la inteligencia, y por tanto, para la realización de la vida democrática entendida como ideal ético, así como el

rol creativo y re-formativo que tiene la educación en los procesos de autoreproducción social de las comunidades democráticas; es válido plantear como una necesidad de nuestro diagnóstico del presente de la ciudadanía, la tarea de analizar los factores o las condiciones que actualmente inciden en la posición práctica que el individuo contemporáneo asume frente a su mundo y para su rol como ciudadano; y a partir de esto, tratar de explorar en el manifestarse concreto de la experiencia, las formas de relación que activan los potenciales de progreso moral, o lo que es lo mismo decir, las oportunidades de realización de la libertad mediadas por un ejercicio de la ciudadanía en el contexto del avance que se pueda desarrollar, con respecto a la identificación de las formas de relación que representan estancamientos o retrocesos de la libertad, y por tanto, modos de vida alienantes, así como la orientación normativa que correspondería a la educación frente a estas formas agresivas del vivir. En el siguiente aparte, insistiremos en la reconstrucción de la imagen normativa que deviene de la comprensión de la democracia como ideal ético.

1.2.2. La prioridad normativa de la ciudadanía

Con la argumentación de Dewey se llama la atención acerca de la subordinación normativa que existe entre la praxis ética y la realización de la democracia como forma de vida común. Me refiero a la situación de que la condición

de posibilidad de la democracia no se sustenta exclusivamente en el hecho de que existan tales o cuales instituciones o un sistema jurídico integral que provea de procedimientos y reglas, en lo que respecta al ejercicio de la participación, al reconocimiento de las libertades y al compromiso con la justicia social; la democracia como expresión de la racionalidad moral parece ser más bien la consecuencia necesaria, o la expresión ética que se manifiesta a nivel social y político, cuando los integrantes de una comunidad, de antemano, ya se desenvuelven conforme a hábitos de acción en los que podemos identificar la motivación de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad; es decir, la vida democrática supone que en la comunidad ya se encuentran instituidas ciertas prácticas sociales, que los individuos que la integran se caracterizan por poseer cierta personalidad.

En este contexto, la expectativa normativa con respecto al rol del ciudadano parece representar un valor constituyente de la vida democrática, de allí que la institución social de la educación adquiera una participación protagónica en el proceso de reproducción social y relevancia teórica en lo que respecta a la manera cómo pensamos la democracia y su realización.

Adicional a esto, si estamos de acuerdo con Dewey en que la democracia es la mejor forma de vivir juntos, y que esa forma de vida no podría darse sin el esfuerzo racional y creativo que implicaría una praxis ciudadana motivada por la ampliación material de la libertad y guiada por la inteligencia; entonces la tarea de

propiciar una comprensión del aprendizaje de la ciudadanía que hace énfasis en la situación de la relación con los otros y con el mundo, que la entiende como una experiencia clave para identificar las fuentes morales del interés individual para participar en la asimilación y construcción del conocimiento que se va constituyendo también como estructuración de una realidad social, que puede ser exitosa o no en virtud de su cercanía con los ideales democráticos. Por esto, la formación del ciudadano democrático y de la cultura democrática no se reduce a la promoción de ciertos valores o hábitos, en el sentido de la tradición de la formación cívica republicana; sino que exige la crítica de la experiencia del presente, de las relaciones sociales en las que se desenvuelve el individuo, de la experiencia misma que motiva tal o cual posicionamiento frente al mundo, tal o cual grado de interés o expectativas para cooperar con los otros, así como las condiciones en las que el individuo contemporáneo se motiva a decidirse a preocuparse por algo, a entusiasmarse, involucrarse y participar.

Bajo este entendido, el análisis del rol normativo del ciudadano para la democracia, no se puede limitar a la descripción formal de un ideal, constituido por una colección de principios a los que cada individuo debería ajustarse sin más. La tarea de pensar la prioridad normativa del ciudadano para la democracia pasa primero por reconstruir, tal vez en clave fenomenológica, las condiciones relacionales que anteceden la realización de la agencia en los procesos de

construcción de la voluntad democrática. En lo que sigue de este aparte trataré de configurar una idea acerca de una posible respuesta a la pregunta ¿Quién es el ciudadano?

Pensaría en una respuesta sencilla apoyado en lo ya descrito por Dewey: antes que ciudadano el individuo es un sujeto de experiencia. La conducta moral que supone el ejercicio ciudadano en el contexto de una sociedad democrática puede describirse como una tarea exigente: mantenerse informado de los asuntos públicos, así como de los agentes políticos y los grupos económicos que tienen alguna relevancia en la vida política, tener algún tipo de consideración sobre el panorama regional e internacional en temas de relaciones comercial o de reconocimiento de derechos civiles, o cuestiones de justicia social, así como conocer el funcionamiento básico del Estado, mantener un talante vigilante con respecto a las actuaciones de los funcionarios públicos, disposición para la movilización, un tacto selectivo para el consumo de información en los medios masivos de comunicación, entre muchas otras tareas, no parece ser un rol fácil de desarrollar por parte de la ciudadana, sobre todo en un contexto social, como en el de Colombia, en el que casi el 40%[26] de sus habitantes, para el 2023, se encuentran en situación de pobreza monetaria y aproximadamente un 14% en pobreza monetaria extrema, lo que no solo implica

[26] Ver: dane.gov.co (Información pobreza monetaria nacional 2022: Información actualizada el 22 de septiembre de 2023)

limitaciones materiales en el acceso a recursos, educación y servicios, sino además, la preocupación vital de la lucha diaria por conseguir el sustento básico.

La posibilidad de realización de la expectativa moral que supone el ejercicio de la ciudadanía, difícilmente se podría llevar a cabo si se ignora la conexión de esta con las condiciones individuales de la persona, con el trasfondo de la experiencia en la que se ha desarrollado el ser humano al que se le exige participar políticamente como ciudadano. Cuando planteamos la idea de que el ciudadano es antes un sujeto de experiencia, queremos llamar la atención acerca de la importancia que tiene el tipo de relación con el mundo y con los otros que se va constituyendo gracias a las experiencias y el aprendizaje que se van acumulado a lo largo de la vida de una persona, lo cual influye en la disposición a reaccionar o no, a interesarse o no, a responder o no, a ignorar o no, las diferentes situaciones, personas y valores con y en los que nos desenvuelve el individuo. Cuando Dewey (1939) hace referencia a la idea de la democracia como modo de vida personal, entiende que las disposiciones y hábitos que a ella se asocian, son anteriores a las instituciones sociales o jurídicas, en el sentido de que, por ejemplo, la actitud cooperativa y la practica libre de la comunicación, son formas de relación social, preferibles o promovidas en sí mismas como una expresión de las aspiraciones morales humanas, pues ya hacen parte del potencial de humanidad o de progreso moral que históricamente se ha ido configurando como deseable; Dewey (2004a) entiende que tales potencialidades

requieren de cultivo y cuidado, la personalidad democrática no es un proceso mecánico en el individuo, se logra mediante la experiencia formativa que supone la educación como institución social, y en general del aprendizaje que es un proceso permanente asociado al experimentar.

La idea de experiencia en Dewey (1993) parte de la conexión necesaria que existe entre el obrar y el sufrir, según la cual, se entiende que el organismo que experimenta actúa sobre las cosas y circunstancias en las que se desenvuelve, valiéndose de su propia estructura, de manera que las transformaciones que produce tienen un efecto también en sí mismo y en sus patrones de conducta; por esto, el conocimiento que construye por dicho proceso, incluido el moral y político, "no es un algo aislado y cerrado dentro de sí mismo, sino que es algo que forma parte del proceso mediante el cual se sostiene y desenvuelve la vida" (Dewey, 1993, p. 111). Esta consideración plantea una expresa valoración sobre la formación de la moralidad y el desarrollo moral que da prioridad a la experiencia. Entender que el ciudadano o la ciudadana son antes sujetos de experiencia, no solo supone considerar que la capacidad humana de participar políticamente requiere cultivo y orientación educativa, sino también, entrar a revisar las formas de experimentar, los contextos de experimentación y aprendizaje, así como las formas de relación, que fortalecen o por el contrario debilitan o retrasan la formación de las condiciones morales previas necesarias para la ciudadanía.

Se trata entonces de pensar el cultivo de la ciudadanía no como un aditivo artificial que se añade a la formación del individuo; sino como un objetivo preferible del desarrollo moral de la persona en el contexto de los intereses colectivos que supone la comprensión de la democracia como ideal ético soportado en los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad. La capacidad para el autogobierno no es una propiedad innata, por lo que un desafío permanente de la democracia, en especial para la educación democrática, consiste en asegurar dicha formación, y con ello, conservar y fortalecer la vida democrática. Pero tal empresa, explica Dewey (1937a), exige el análisis crítico inmanente del presente social, o por decirlo de otra manera, que la teoría y la praxis educativa se acoplen a la facticidad actual de las prácticas sociales instituidas en las diferentes esferas de acción, de tal manera que para Dewey (1937a)

> La idea misma de democracia, el significado de la democracia debe ser continuamente explorada y de nuevo examinada; tiene que ser continuamente descubierta y redescubierta, rediseñada y reorganizada. Al mismo tiempo, las instituciones políticas, económicas y sociales en las que esta se ha encarnado tienen que ser rediseñadas y reorganizadas para introducir los cambios que se sigan del desarrollo de las nuevas necesidades por parte de los seres humanos y de los nuevos recursos que existan para satisfacer estas necesidades (p. 163)

En este sentido, cuando hablamos de la prioridad normativa de la ciudadanía, nos referimos a la situación moral de la democracia, según la cual, una condición para su realización como ideal ético, radica en la exigencia de que los integrantes de la comunidad democrática practiquen una forma de agencia política particular en lo

que respecta al ejercicio del autogobierno, lo cual remite a comprender la relación entre ciudadanía y democracia como indisociable, y a la institución social de la educación, como sistema de acción fundamental para la conservación y evolución de la vida democrática.

Por otro lado, también se pretende llamar la atención en la idea de que la capacitación para la ciudadanía, en el sentido del cultivo individual de una preocupación o interés por la participación política que facilite la integración y solidaridad ciudadana, se encuentra condicionada o más bien articulada, a la experiencia que subyace al modo cómo nos posicionamos en el mundo, a la manera como nos relacionamos y establecemos intereses y preocupaciones en sentido ético; es decir, al valor que damos al rol ciudadano en nuestro sentido personal de vida buena.

La pregunta ¿Quién es el ciudadano? También nos remite a la idea de <<ciudadano sujeto>>, con la que Étienne Balibar describe la situación antinómica del sujeto, que lo exhibe en su doble condición como súbdito y soberano, mediante el abordaje genealógico del proceso de construcción de la comprensión de la idea de sujeto, que Balibar (2013a) describe como un transitar del "subjectus-subditus, yendo de las figuras de su "sujeción" a aquellas de su emancipación" (p.13). La interpretación sobre la idea de ciudadanía sostenida por Balibar amplía el desarrollo de la comprensión de la democracia como proceso creativo, en la medida que

radicaliza el rol de la ciudadanía para la democracia haciendo énfasis en su posición como poder constituyente de la esfera política.

Balibar (2013a) reconstruye el camino de la idea de sujeto (subjetividad) en la modernidad a partir del planteamiento del ego cartesiano; quien con la noción de substancia finita e infinita, desarrolla una comprensión relacional de la subjetividad, que a la vez que mantiene una relación de dependencia con la divinidad, que identifica como un vínculo de sujeción o de subordinación del sujeto con respecto al dogma revelado exterior a él, que valora como su causa o antecedente ontológico de él, como *subjebtus* o *subditus*. Continua con la invención kantiana del sujeto trascendental, que es concebido como constituyente o unidad originaria de la experiencia misma, y en un sentido práctico, en la medida que sea también "el mismo que, al prescribirse a sí mismo sus actos bajo el modo del imperativo categórico, inscribe la libertad en la naturaleza" (Balibar, 2013a p. 48). Bajo estas dos consideraciones Balibar identifica la doble connotación de la subjetividad, su perfil en tanto realidad sujeta (subjectus) y como soberano o agencia de autogobierno (subjectum). El paso siguiente de Balibar (2013a) lo suscita la pregunta de J.L. Nancy ¿Quién viene después del sujeto? A partir de la cual aborda, tal vez, las transformaciones de la subjetividad, o el tránsito de la idea, la cuestión ¿Quién viene después del sujeto? Invita a pensar el sentido de lo que está antes del sujeto, de su presente y por su puesto de su futuro; Balibar (2013a) responde "he aquí esta

respuesta: luego del sujeto viene el ciudadano. El ciudadano (definido por sus derechos y deberes) ese "no-sujeto" que viene luego del sujeto, y en el cual la constitución y el reconocimiento ponen fin (en principio) a la sujeción del sujeto" (p. 49).

Pero no se trata de una sustitución de lo uno por lo otro, se trata más bien de un devenir en el que sujeto y ciudadano se movilizan de manera incesante e inacabada, con lo que Balibar (2013a) trata de dar cuenta de la condicionalidad recíproca entre *subjectus* y *subjectum*: la idea de ciudadanía remite a la situación en la que a la comunidad le son conferidos los instrumentos del poder y la ley, por los cuales, los individuos y colectivos están en condiciones de conferirse mutuamente libertad en términos de igualdad; en un sentido práctico o político, el sujeto como *subjectum* refiere a la acción del autogobierno, en el sentido que le confiere Kant, quien entiende que el sujeto se da una "operación autorreferencial por la cual el pensamiento se toma a sí mismo por objeto, y de la cual la fórmula completa sería "Yo estoy pensando que yo pienso lo que pienso". Y designó, el "algo" o el "ser" que se encuentra a la vez mirando y mirado por el pensamiento como un sujeto […]" (p. 81), dicha consideración establece un límite al sujeto, puesto que se da "el hecho de que no podemos pensar […] sin que nuestro sentido interno no sea afectado y sin que, de ese hecho, no surja la ilusión de una realidad "interior", ella misma objeto del pensamiento, el "sí mismo" pensante se reconoce en función lógica (unificar la

experiencia) en la misma medida en la cual este no cesa de desconocerse, creyéndose conocible" (p. 82), de allí que Kant escriba, señala Balibar (2013a) "no me conozco tal como soy sino como me manifiesto a mí mismo" (p. 82). Esta comprensión entiende que el pensar del yo es el único fundamento de toda verdad, al mismo tiempo que reconoce la imposibilidad que aprehenderse más que como una invención de sí mismo. A partir de lo anterior concluye Balibar (2013a)

> Ahora bien, una idea como esa no tiene sentido en el horizonte de la naturaleza, esta no puede recibir nada más que como correlato de la libertad. Es aquí que la manera en la cual concluye el estudio de los "Paralogismos de la razón pura", a través de la identificación del "sujeto" trascendental (o de la identidad reflexiva del sí mismo, Selbst) con la "personalidad" moral […] que vuelve al ser humano "capaz de ser el ciudadano de un mundo mejor del cual él tiene la idea", adquiere toda su significación" (p. 83)

Con esto, se avanza en la descripción de un sentido de la soberanía del sujeto en su devenir ciudadano, a partir del cual se comprende la ciudadanía como una afirmación de la dimensión constituyente del hombre, de manera que en el devenir ciudadano del sujeto, la ciudadanía pone en cuestión la sujeción o las sujeciones del sujeto, sin anularlo o abolirlo, puesto que el ciudadano siempre lo es con relación a una ciudad o a una sociedad particular, plagada de sujeciones de todo tipo, conexas a prácticas y formas simbólicas propias de un marco cultural e histórico, que también se encuentran presentes; es la esfera privada, que es necesaria para el ejercicio de la ciudadanía. Balibar (2013a) explica

> El ciudadano propiamente dicho no es ni el individuo ni el colectivo, del mismo modo que no es ni el ser exclusivamente público ni el ser privado. […] El ciudadano es impensable como individuo "aislado", puesto que lo que lo hace existir es su participación activa en la política. Pero no se podría sin embargo confundir con un colectivo "total". […] La "relación doble" bajo la cual los individuos contratan, tiene también como efecto prohibir la fusión de los individuos en el todo […] (p. 67)

De lo anterior se sigue que el ciudadano sujeto, hace referencia a la experiencia del hombre y de la mujer en tanto ser de capacidades creativas y libres, que tiene el poder para constituirse y constituir su realidad social mediante la praxis (*subjectum*), pero también como ser situado en un mundo plagado de relaciones que lo afectan (*subjectus*), "en el sentido de una naturalización de su humanidad, que inscribe todas las diferencias antropológicas (edad, sexo, cultura, salud, capacidades, moralidad, etc) en un "carácter individual" al determinarlo por su reconocimiento social, con el cual se identifica (más o menos) en el curso de la educación" (Balibar, 2013a, p. 85). Desde esta perspectiva, se evidencia la dependencia humana con respecto a la condición de su situación social, al mismo tiempo que permanece su poder para transformarse, incluso, liberarse de dichas sujeciones para transitar a otras en su calidad de sujeto político y de derechos, que legisla sobre sí mismo.

Pensaría que con lo dicho hasta ahora, podemos registrar la siguiente consideración sobre la prioridad normativa del ciudadano para la democracia. Dado el carácter creativo de la democracia, que se respalda en la idea de progreso moral conforme al proceso humano de ir materializando en las relaciones instituidas los

ideales de libertad, igualdad y fraternidad; ella se presenta como una expresión social que nace y renace, que se construye y se reconstruye, gracias a un proceso histórico de aprendizaje que no es en ningún sentido lineal o progresivo, que admite regresiones, e incluso, movimientos sin salida con el poder de eliminar la democracia misma, con la fuerza de llevarla a su destrucción; en este sentido, el carácter creativo de la democracia, o podríamos decir "libre", contiene la amenaza de su propia destrucción; esto tiene sentido en la medida que se entienda que la dinámica política de transformación de lo social recae en la ciudadanía, que son principalmente los ciudadanos la condición necesaria para la realización de la democracia entendida como ideal ético; no se puede prescindir de la ciudadanía, no hay democracia sin ciudadanos, en la medida que la acción política equivale a la participación ciudadana que, amparada por la confianza en su capacidad de transformarse y transformar la realidad, descrita por el movimiento dialéctico que desarrolla la dinámica del ir reajustando experimentalmente las instituciones sociales.

La acción ciudadana, así entendida, se va concretando por la tensión subjectum-subjectus, que describe la agencia del poder que constituye, al mismo tiempo que se resiste al cierre definitivo de lo constituido, lo cual produce una representación de la ciudadanía determinada por múltiples sujeciones fluctuantes, manifiestas en las condiciones, digamos, antropológicas, pero también psicológicas,

epistémicas, morales, estéticas, relacionales, entre otras; que son anteriores y concomitantes al proceso constituyente de lo institucional, y que permanecen en los futuros procesos de reforma. De manera que la comprensión de la motivación para la acción ciudadana se da en el marco fáctico de las sujeciones o condiciones vigentes de su estar en el mundo, del sentimiento presente con el que el sujeto-ciudadano experimenta su unión con el mundo; mundo en el que también se relaciona con las instituciones sociales y la responsabilidad compartida de participar en la construcción de una voluntad democrática que responda, que nos responda, de manera no opresiva o repulsiva a nuestro interés individual y colectivo de vivir libres, iguales y fraternamente, de vivir felices.

Hemos dicho que el cultivo de nuestra relación con el mundo y con los otros, de nuestro experimentar la realidad, incluida la forma como nos ubicamos con respecto a la agencia ciudadana, se determina también de una manera esencial en el contexto de la educación, entendida en general como nuestra experiencia de aprendizaje, y en particular como la institución social con la que la democracia cuenta para orientar su proceso de autoreproducción; de manera que en lo que sigue exploro la idea de la crisis normativa de la democracia como una crisis de la ciudadanía, que tal vez se explica por el hecho de que la experiencia educativa, de que la experiencia del aprender la relación política con el mundo y los otros, se encuentra distanciada o es ajena e inconexa con el sentimiento pertenencia, de

sentirse escuchado, incluido, establecido como parte de la comunidad política; tal vez hoy resulta difícil que el ciudadano-sujeto experimente el sentimiento de que su acción tiene algún efecto concreto en el proceso de autodeterminación colectiva y de autogobierno, que supone la vida democrática.

1.2.3. Crisis normativa: Ciudadanía, democracia y educación.

Hasta aquí se ha tratado de describir una imagen de la democracia y su relación normativa con la ciudadanía y la educación. Al respecto, en lo que sigue, se llama la atención sobre la crisis actual del autogobierno colectivo, que al parecer se asocia con la sensación de una especie de cansancio o fatiga ciudadana, causado por el desencanto frente a la función y eficacia de las instituciones democráticas en su tarea de orientar la constitución de un horizonte compartido de vida buena, que acompañado por la desconfianza en el sistema de representación del poder instituido, hace notar un estado de apatía política que desemboca en la percepción de una especie de desconexión o alejamiento entre el Estado y la sociedad.

Este distanciamiento representa una situación de ausencia o vaciamiento ciudadano del proceso democrático, una erosión de la democracia que se manifiesta con la pérdida de importancia política de la ciudadanía y la propagación de movilizaciones sociales en contra de las instituciones legítimas, que es incongruente con el ideal del autogobierno. Tal desarticulación hace ver el debilitamiento del

gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, produciendo como efecto la praxis de una pseudo-ciudadanía (ciudadanía zombi) o ciudadanía vacía, condenada a la condición de súbdito. Se trata entonces aquí, de analizar las señales políticas del actual apagamiento fáctico o sustancial de la democracia, de señalar los síntomas que permiten hablar de un detrimento de la democracia, así como de sugerir que una posible motivación de la sensación ciudadana de abandono o extrañeza con respecto al Estado, y del déficit de representatividad y de la apatía política, entre otras situaciones; tiene que ver con la experiencia formativa o el cultivo de la relación de la persona con la política, por lo que dicho deterioro de la democracia, podría explicarse también como una crisis de la educación, asociada a una vaga comprensión de su rol funcional en el proceso de auto-reproducción e invención social de la vida democrática.

Si pensamos en la salud de la democracia de nuestro presente, resulta difícil encontrar puntos de mejora en la organización institucional general o formal de su diseño, en el sistema jurídico que la sustenta, así como en la teoría del sistema laboral justo o en los procedimientos electorales que garantizan la universalidad del voto, también existen organizaciones transnacionales que la defienden en todo el mundo y que tienen como agenda tratar de promover sus valores; el reconocimiento y prestigio internacional del que goza la idea de democracia la posiciona como un logro más o menos definitivo de la humanidad; incluso, se puede destacar la

existencia de un interés global en lograr sistemas educativos cada vez más robustos y eficaces en lo que respecta a la formación en valores cívico-democráticos, el respeto de los derechos humanos, la libertad de expresión, la inclusión, el desarrollo sostenible, entre otros temas relacionados con la formación para la ciudadanía en sociedades organizadas conforme al Estado de derecho[27]; en este contexto, al menos en Colombia, los lineamientos estatales que determinan los contenidos educativos asociados a la formación ciudadana, cuentan con un generoso número de asignaturas y prácticas articuladas a proyectos escolares, que destacan por tratar de involucrar a los niños, niñas y adolescentes en el rol de la participación ciudadana en sus primeros años de formación y en la totalidad de su bachillerato; de manera que, en un sentido formal, en lo que respecta a la claridad conceptual sobre la democracia y el ethos ciudadano, contamos con un sinnúmero de posiciones teóricas y orientaciones prácticas que, aunque muchas en disputa, alimentan criterios de valoración y categorías que hoy permiten saber a cualquiera, sin mucho margen de error, qué es y cómo debería ser la democracia. Sin embargo, algo parece estar mal con la realización material de la misma.

Nuestro presente se ha caracterizado por una amplia movilización internacional en contra del sexismo y la violencia de género, situación que no solo ha motivado transformaciones legislativas sino, incluso educativas, que poco a poco

[27] Ver: UNESCO (2016). Educación 2030. En: https://unesdoc.unesco.org/

van sensibilizando al mundo y posicionando en la agenda pública global la situación mundial sobre la vulneración de derechos de niñas y mujeres en todo el mundo; sin embargo, un misógino adinerado, declarado judicialmente como responsable de agresión sexual, con evidentes rasgos narcisistas, mitómano compulsivo, que se caracteriza por una severa incapacidad para tolerar puntos de vista diferentes, con obvias dificultades para empatizar y, además, con una extraña tendencia a distorsionar la realidad que suele hacerlo confundir con respecto a la distinción entre hechos y ficciones, pudo hacerse elegir democráticamente como el presidente de la nación más poderosa del mundo; que además, luego de perder la reelección para un segundo periodo de gobierno, tuvo el despropósito de motivar el asalto a las instituciones democráticas de su país. A pesar de todo esto, logró su aspiración en las elecciones del presente año 2024. En Colombia el fenómeno se manifiesta en el hecho de la considerable masa de adeptos, con las que cuentan partidos y líderes políticos con probados vínculos con bandas criminales y famosos narcotraficantes; se trata de un síntoma social que evidencia una crisis de la elección política, una crisis del juicio ciudadano, o peor aún, una falla en el criterio o los valores que la ciudadanía pondera para la elección de sus representantes y para definir su preferencia ideológica.

Se ha normalizado que un gran grupo de conglomerados de medios privados de comunicación, dedicados a la reproducción masiva de información, difícilmente

respeten el principio de la imparcialidad informativa, y no pocas veces hacen uso distorsionado de su poder mediático en la construcción de la opinión pública, para direccionarla en beneficio de los intereses económicos o políticos de sus propietarios[28]; un amplio sector de la prensa, los noticieros y no pocos actores del periodismo en general, se han convertido en empresas dedicadas a suplantar la participación ciudadana en la formación de la opinión pública, mediante el ejercicio de una praxis pseudo-informativa sesgada, selectiva, que exagera situaciones, ignora contextos, ocultan datos o fungen de fiscal, juez y víctima, según las circunstancias e intereses que convengan a sus propietarios.

Hace pocas semanas una prestigiosa emisora nacional, ocupo más de 45 minutos en su horario premium, para hacer una editorial clasista sobre el uso de tenis de una ministra del actual gobierno de Colombia en una gala oficial del gobierno de España, posterior a eso, elaboraron un diagnóstico psiquiátrico que

[28] Ver: García Marrugo, Alexandra Isabel. (2012). *The Texture of Ideology: Demonstrating Bias in the Representation of the Internal Conflict in the Colombian* [Tesis para optar al grado Doctor en Filosofía]. Macquarie University, Recuperado de Researchgate.net. Y García Marrugo, Alexandra Isabel. (2019). La legitimación de la violencia: Ideologías latentes en el conflicto colombiano desde una perspectiva discursiva. *Desde el Jardín de Freud (20),* pp. 437-451. doi: 10.15446/djf.n20.90194. En ambos textos García Marrugo se ocupa de documentar el sesgo informativo realizado por algunos medios de comunicación colombianos entre los años 1998 y 2006, orientado por un lado, a la minimización e invisibilización de la responsabilidad de los paramilitares en los actos atroces por ellos cometidos, y por el otro, en generar una mayor presencia y notoriedad a los crímenes cometidos por las guerrillas, esto mediante el uso de estrategias discursivas que perseguían alivianar o atenuar la violencia paramilitar, al mismo tiempo que generar una mayor indignación frente a las acciones violentas de las guerrillas, lo cual configuró una representación deformada sobre la responsabilidad de la violencia en el conflicto colombiano.

sugería dudas sobre la salud mental del presidente de Colombia, Gustavo Petro, a partir del hecho de que recientemente usaba gorra o cachucha también en eventos oficiales; en otra ocasión, replicaron hasta más no poder, un fotomontaje racista hecho para el deterioro de la dignidad de la vicepresidenta Francia Márquez, con sus respectivas editoriales de fondo; no obstante, prestaron poca atención y dieron poca o nula difusión a los testimonios del exparamilitar Salvatore Mancuso, sobre la complicidad que existió entre el Estado y sectores de la sociedad civil durante la época de la barbarie paramilitar en Colombia. Con esto podríamos advertir el cultivo de una crisis con respecto al cumplimiento de la expectativa moral que, en el contexto de la democracia, deberían cumplir los medios masivos de comunicación en el proceso de formación de la opinión pública.

Por otra parte, el sistema de democracia representativa se ha convertido en una plataforma electoral sin más, en un formalismo para la elección en el que muchos de los representantes elegidos, sencillamente traicionan la ideología o la voz que se supone deben emular en la disputa y defensa de los intereses políticos, en la crítica y denuncia pública de necesidades e injusticias del grupo social que se supone encarnan, en la lucha por el reconocimiento de deudas históricas; por ejemplo, en Colombia existen representantes y senadores liberales que razonan y deciden como si pertenecieran al sector más radical del conservadurismo, también se da el caso de un representante a la cámara de comunidades afro, que vela por los intereses de los

grupos económicos y los clanes políticos que durante décadas han estigmatizado y menospreciado a las comunidades afrodescendientes en Colombia.

Si bien uno de los grandes logros de las democracias contemporáneas ha sido la construcción de sistemas jurídicos basados en el reconocimiento de los derechos humanos y demás libertades; hoy vivenciamos una especie de desconfianza en las instituciones que tienen la responsabilidad de materializarlos en la vida social, no solo porque algunas parecen desinteresadas en realizar su finalidad de hacer cumplir los derechos, sino además, porque muchas más desconocen las expectativas normativas que deben cumplir en lo que respecta al servicio que deben garantizar para conservar el bienestar de sus ciudadanos; desafortunadamente en Colombia la excepción parece ser la regla cuando se trata de valorar el uso de recursos públicos para la prevención y la atención en salud, para el 2022 se registraron más de 12000 acciones de tutela mensuales dirigidas en contra de Empresas Promotoras de Salud (EPS), por usuarios del sistema para solicitar el reconocimiento de su derecho a la salud.

También en el contexto del sistema de justicia, por ejemplo, en lo que respecta a las funciones de la Fiscalía General de la Nación, se ha presentado selectividad en los casos que se deciden investigar, sesgos en el seguimiento de procesos; también se ha dado la figura de "fiscales defensores de acusados" que omiten su rol de procurar la satisfacción del interés social en lo que respecta a la defensa de la justicia

y la legalidad, todo esto asociado a la toma de partido político de altos funcionarios. Dicha distorsión de roles tal vez anuncia una crisis de la representación y de las instituciones estatales, que suplantan o sustituyen el interés público por el interés privado.

Las redes sociales han ganado protagonismo y se han venido convirtiendo en el espacio de comunicación general en el que los participantes de la sociedad civil, así como los líderes políticos y de opinión gestionan la visibilización de la agenda pública relativa a los temas de interés general; sin embargo, dicho espacio virtual encarna una serie de peligros que se pueden interpretar como agresivos para la construcción de la opinión pública. Por un lado, el uso de redes sociales, no solo nos aísla espacialmente, sino que gracias al anonimato y a la ausencia de límites, genera en sus usuarios una aparente sensación de participación en plena libertad; sin embargo, en el contexto de redes sociales como X (antes Twiter), no se produce una comunicación real, o no al menos una de la que se pueda estar seguro, la apertura casi pornográfica con la que se manifiestan de manera cruda las posiciones en disputa, intensifica el morbo de las mismas, de modo que se normaliza una especie de gramática del insulto y la amenaza, lo cual encarna la anulación del diálogo argumentado en la medida que no hay reconocimiento del interlocutor, sino más bien la expresión de un soliloquio repulsivo y autocomplaciente; por el fluir masivo y descontrolado de datos y de perfiles es difícil establecer a los otros, distinguirlos,

de hecho, ni siquiera se puede saber si hay interlocutores (boots); de lo que se sigue, la imposibilidad para ponderar la autenticidad de las intervenciones y por tanto, de confiar en la fidelidad de las informaciones twitteadas con la realidad o con una genuina preocupación; en últimas, esta forma de interacción pública, se puede entender como una especie de relación comunicativa zombi, que hoy suplanta con probado éxito el diálogo racional, de hecho, lo anula para convertirse en un sistema masivo de manipulación. En este contexto de disfunción comunicativa, difícilmente existe una experiencia autentica de lo político en tanto narración que trata de motivar y transmitir alguna visión justa y libre del futuro social: nos encontramos también en una crisis de la narración política que la sume en una suerte de pobreza de la experiencia política, que suplantada por los medios masivos de comunicación y las redes sociales controlados por centros de poder económico, se podría interpretar incluso como enemiga de la opinión pública, en la medida que, como explica Manuel Cruz (2021), cuando entiende de que tal vez a los poderosos no les interese mucho en el presente dominar y diseñar el contenido de la opinión pública, puesto de que han llegado

> […] al convencimiento de que lo que de verdad le va bien es que no haya opinión pública, en cuanto tal, y que todo ese universo mental, antaño dotado de algún tipo de cohesión interna, estalle en pedazos y los diversos sectores de la ciudadanía busquen refugio en el ámbito de sus iguales, sin pretensión alguna de alcanzar ninguna forma de hegemonía sobre el conjunto. […] Con otras palabras, más rotundas y verticales: el poder ya no necesita que todos pensemos lo mismo. Le sale mucho más a cuenta de la trivialización emotiva, como el caso que Donald Trump puso en evidencia. (Cruz, 2021, p. 224)

El diagnóstico contemporáneo sobre la crisis actual de la democracia aborda una serie de factores que tratan de dar cuenta de sus causas, efectos y alternativas de mejora; al respecto existen textos como el de Hanna Ketterer y Karina Becker (2023), en el que compilan las perspectivas de Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa, en torno a la cuestión ¿Qué falla en la democracia? Los desarrollos propuestos por los autores, destacan por evidenciar un tratamiento del momento crítico que vive la democracia como síntoma de una crisis más general que afecta a las sociedades modernas, la cual se caracteriza por presentar un sistema económico capitalista mercantil y financiero, cuya organización influye en las diferentes esferas de la vida social, por lo que su lógica relacional coloniza o subordina a sus propios intereses las relaciones de los sistemas político, cultural, laboral y personal; tornando "unas relaciones insostenibles de la sociedad con el entorno natural, lo cual debilita las condiciones naturales y sociales de la reproducción" (Ketterer y Becker, 2023, p. 12). Este enfoque motiva a pensar la relación entre la democracia y el capitalismo, para así profundizar en los rasgos que definen a la democracia de nuestro presente, y con ello, precisar lo que está en crisis de ella, sus causas, así como las alternativas de futuro para reestablecer una democracia sólida.

En este contexto, Klaus Dörre[29] entiende que más que una crisis, la tendencia actual al autoritarismo de derecha tiene que ver con el hecho de que "la democracia como forma de gobierno se está sacrificando en el altar de un capitalismo expansionista que, con vistas a su propio aseguramiento, necesita recurrir cada vez más a prácticas autoritarias" (p. 28), que se manifiesta en la vivencia de un proceso de transición política que deviene en la aparición de modalidades <<desdemocratizadas de democracia>> en las que el soberano decide democráticamente por alternativas que cesan su soberanía mediante la elección de gobiernos que limitan libertades, deforman o eliminan instituciones democráticas, o privilegian intereses distintos a los que motivaron su elección, todo esto con ayuda de los procedimientos democráticos.

Para Nancy Fraser[30] la crisis de la democracia es indiscutible, y se encuentra anclada en la estructura completa del sistema social, afectando además de lo político, a lo económico, lo ecológico y las demás esferas sociales; esto se explica dado que "toda forma de capitalismo encierra una profunda contradicción política, que la hace propensa a las crisis políticas, […] está grabada en su ADN" (Ketterer y Becker. 2023, p. 70); de manera que para Fraser el capitalismo no es una esfera más restringida a

[29] Ver en el texto de Hanna Ketterer y Karina Becker (2023) *Democracia en vez de capitalismo o: ¡Que expropien a Zuckerberg!* (pp. 27-65)
[30] Ver en el texto de Hanna Ketterer y Karina Becker (2023) *La crisis de la democracia. Sobre las contradicciones políticas del capitalismo financiero más allá del politicismo* (pp. 67-93)

las relaciones económicas, es más bien un orden social institucionalizado, cuyas tendencias a la crisis se manifiestan en dimensiones no económicas de la sociedad; de las que Fraser distingue, la contradicción de la reproducción social, que consiste en que, a pesar de la dependencia que tiene el capitalismo del trabajo dedicado al cuidado de los sujetos humanos, en lo relativo a la conservación social de la fuerza laboral; sin embargo, el capital "no retribuye ningún valor (monetario) a estas actividades, sino que las toma como gratuitas e infinitamente disponibles, y, además, tampoco se responsabiliza de su mantenimiento" (p. 72); otra contradicción es la ecológica, según la cual "la acumulación de capital necesita de la naturaleza, tanto como fuente que suministra los flujos de materiales y energías para la producción de mercancías cuanto como vertedero donde se recogen sus desechos. Pero por otro lado el capital niega los costes ecológicos que él mismo causa, y da por supuesto que la naturaleza puede regenerarse autónoma e ilimitadamente" (p. 72); una tercera contradicción del capitalismo es la política, que Fraser resume: "un poder público legítimo y eficaz es la condición de posibilidad de una acumulación sostenida de capital, pero el impulso del capitalismo a la acumulación ilimitada conduce a la larga a desestabilizar los mismos poderes públicos de los que aquel depende" (p. 73). En este sentido, la contradicción constitutiva del capitalismo que deviene en las dimensiones expuestas radica en que el capital, a pesar de depender para su reproducción de la naturaleza, de la fuerza laboral y de un poder público

organizado, no asume los costos de mantenerlos, por lo que "tiende regularmente a desestabilizar exactamente aquellos poderes políticos que necesita" (p. 78). Uno de los efectos más perjudiciales de la contradicción política del capitalismo que hacen manifiesta la crisis de la democracia, tiene que ver con la deformación que produce de la relación entre la economía y la política, según la cual "los bancos centrales y las instituciones financieras globales han reemplazado a los Estados nacionales como los árbitros de una economía cada vez más globalizada" (p. 84), lo que ha distorsionado las relaciones laborales, políticas y sociales en general, dado que los Estados difícilmente tienen el poder para subordinar los intereses de las empresas privadas como antaño, Fraser explica:

> […] el régimen actual autoriza ahora al capital financiero a disciplinar a los Estados y a las esferas públicas en el interés inmediato de los inversores privados. El resultado es un doble dilema. Por un lado, las instituciones estatales, que hasta entonces escuchaban (en cierta medida) a los ciudadanos, cada vez son menos capaces de resolver sus problemas o de satisfacer sus necesidades. Por otro lado, los bancos centrales y las instituciones financieras globales, que han restringido las capacidades del Estado, son <<políticamente independientes>>, es decir, no tienen que rendir cuentas a la opinión pública, y son libres de actuar en interés de los inversores y de los acreedores. (Ketterer y Becker. 2023, p. 85)

Tal vez la principal consecuencia de esta forma de relación entre economía y política en el contexto de la crisis de la democracia hoy, que ilustra claramente la desdemocratización de la democracia, radique en la sustitución o suplantación que sufre el poder público, que impide realizar el compromiso normativo de dar

prioridad al bien general en beneficio de la satisfacción de los intereses privados de los grupos económicos.

Estephan Lessenich[31] hace referencia a aspectos similares de los descritos por Fraser en lo que respecta a la identificación de la crisis de la democracia, llamando la atención acerca de la manera como el discurso sobre la <<posdemocracia>> trata de recoger los rasgos que trazan la imagen de las fallas de la democracia contemporánea, que resume en el hecho de que

> […] las instituciones democráticas formales se han vaciado de sentido, y los procesos políticos de deliberación y creación de opinión se han devaluado por culpa de la dominancia de los intereses económicos, lo cual ha sucedido de un doble modo: por un lado, en forma de un complejo de la industria mediática cuyo único objetivo es generar y captar la atención y, por otro lado, en forma de lobby económico que opera en las trastiendas de la política a espaldas de la esfera pública. (p. 96).

Ahora bien, para Lessenich la idea de democracia expresa una noción confusa, cuyo significado no puede fijarse de manera definitiva ni al margen de las condiciones históricas concretas y cambiantes; por lo que su aporte principal consiste en defender una consideración normativa de la misma, según la cual, la democracia se entiende como

> […] un principio de autogestión social que se transmite mediante unas estructuras organizativas y unos procedimientos deliberativos respectivamente específicos, centrado en la idea de los derechos recíprocos. Los ciudadanos de una comunidad democrática se representan a sí mismos y representan sus propios intereses en los asuntos que les son

[31] Ver en el texto de Hanna Ketterer y Karina Becker (2023) *La dialéctica de la democracia. Demarcaciones y traspasos de límites en el capitalismo de bienestar.* (pp. 95-116)

> relevantes, y en la medida en que todo ciudadano le reconoce a todos los demás por igual este derecho de autorrepresentación, este derecho pasa a ser colectivo, o mejor dicho, colectivo e individual. Así pues, la democracia debe entenderse aquí como un principio formal y material de concesión recíproca de los mismos derechos a la participación social en y desde las instituciones, los procesos y los recursos de una sociedad que se constituye en cuanto tal como una sociedad democrática. (Ketterer y Becker. 2023, p. 98)

Conforme a esta comprensión normativa de la democracia, Lessenich entiende que cualquier análisis que persiga valorar la salud de la vida democrática, debe tratar de identificar en las prácticas sociales concretas, el nivel de satisfacción de las exigencias normativas propias de la sociedad democrática, entendidas como la universalización del reconocimiento mutuo como iguales y con los mismos derechos. También desde un enfoque normativo, Hartmut Rosa[32] entiende la idea de democracia como un modo de estar-en-el-mundo que contiene la promesa de que cada uno de los integrantes de la sociedad tiene una voz que merece ser escuchada y tenida en cuenta para la tarea compartida de configurar el mundo que habitamos, todo esto con arreglo a la idea de un bien común. Si bien la idea de bien común resulta problemática, Rosa está de acuerdo con la consideración que entiende que "la distinción conceptual entre hacer política y perseguir intereses no se puede mantener sin la idea regulativa del bien común, y que por tanto el concepto de política en cuanto tal está constitutivamente asociado a esa idea" (p. 119), de manera que, "la legitimidad y el bien común se remiten mutuamente de forma necesaria y

[32] Ver en el texto de Hanna Ketterer y Karina Becker (2023) *Democracia y bien común. Intento de redefinición desde la teoría de la resonancia.* (pp. 117-151)

constitutiva: una forma de gobierno solo puede pretender ser legitima si puede aducir razones convincentes de que sirve al bien común […]" (Ketterer y Becker. 2023, p. 119). En este contexto, Hartmut Rosa entiende el bien a partir de la idea de resonancia, con la cual expresa una forma de relación que explica que el vínculo social democrático "se va configurando mediante una determinada relación mutua entre las personas, y que esta relación se puede describir como una relación de escucha y respuesta" (Ketterer y Becker. 2023, p. 122), la cual no solo se expresa en el reconocimiento recíproco entre los ciudadanos como interlocutores que tienen algo que decirse, y que dichas voces son el medio para relacionarnos con los otros; sino que, además, la relación de resonancia implica una "ineludible transformación", una disposición a "dejarse llamar y conmover por otro o por otros, de modo que al responder y al reaccionar uno mismo se transforma" (Ketterer y Becker. 2023, p. 123); esta experiencia también involucra la relación con el pasado y el futuro de la comunidad, y con la naturaleza. La relación de resonancia como idea de bien común no se puede garantizar institucionalmente, aunque a las instituciones democráticas si les corresponde crear y proteger los canales que faciliten esta forma de relación mutua entre los ciudadanos. En este contexto, Rosa identifica los signos de la crisis de la democracia como una crisis de la relación de resonancia, en la cual se evidencia la notable decadencia de los partidos tradicionales, la percepción ciudadana de indiferencia por parte de los gobernantes, la obscena prioridad política

de la que gozan los intereses económicos, entre otros, por lo que la crisis de la democracia radicaría en la experiencia de mudez de la política y los políticos, de manera que para Rosa esta crisis de la democracia consiste en

> […] que los ejes de resonancia amenazan con enmudecer, o quizá hayan enmudecido ya, de modo que ya no parece factible ni realista una forma de escucha y respuesta como figura democrática fundamental, ni en la relación con los conciudadanos, ni respecto del pasado y el futuro ni tampoco con el entorno institucional y material. (Ketterer y Becker. 2023, p. 130).

Estas perspectivas ilustran la multiplicidad de caminos que llevan a comprender la crisis actual de la democracia y a entender su carácter complejo y multifacético; sin embargo, existe un común denominador que evidencia el factor crucial de esta crisis, o al menos uno de los más cruciales, que se relaciona con la idea que hemos descrito acerca de la <<prioridad normativa de la ciudadanía>>, según la cual, como explica Balibar (2014) con su idea de ciudadano-sujeto: "el humano y el político […] son coextensivos en derecho, el ser humano no puede verse negado al acceso a la ciudadanía más que en la medida en la cual, contradictoriamente, este se encuentre también separado de la humanidad" (p. 285), de manera que la idea de la ciudadanía remite a la condición de sujeción o relación, a la situación social, sin la cual, se puede pensar al humano; en el sentido que <<ciudadanía>> es la idea que en la modernidad permite remitir a la experiencia del

hombre y la mujer como seres creativos y libres que tienen la necesidad de realizar dichas capacidades en la acción de constituirse y constituir el mundo que habitan.

Es en este sentido que podemos entender la crisis de la democracia necesariamente como una crisis de la ciudadanía y de la educación, incluso, como una crisis de la subjetividad y de la acción; que se manifiesta esencialmente en la pérdida de capacidad del autogobierno, entendido como la capacidad humana de constituirnos y constituir el mundo en el que vivimos. En esta línea de interpretación, Michael Sandel (2023) resume la crisis de la democracia como la pérdida de poder del Estado en su rol de contrapeso del poder económico, bajo el entendido que el Estado es la sede tradicional del autogobierno y de la posibilidad material de la praxis ciudadana; por esta razón, los ciudadanos experimentamos una pérdida del "control sobre las fuerzas que gobiernan nuestras vidas [que se está] destejiendo la fibra moral de la comunidad" (Sandel, 2023, p. 20). Para Sandel (2023) esta situación no solo supone una especie de secuestro del poder político por parte de los grupos organizados alrededor de la satisfacción del interés económico, además, dicho deterioro de la eficacia de los mecanismos de control democrático, tiene efectos sociales que son perjudiciales para el cultivo de identidad y cohesión entre los ciudadanos, viéndose afectada la capacidad social de producir puntos de vista compartidos, así como la disposición a cooperar y a asumir las obligaciones mutuas que supone el ejercicio de la ciudadanía democrática; de manera que la

creciente desigualdad y el distanciamiento socioeconómico que genera la globalización del orden neoliberal, erosiona el compromiso cívico, generando un ambiente de polarización y desconfianza, lo que imposibilita el autogobierno democrático:

> No hay verdadero autogobierno si las instituciones políticas no someten al poder económico al control democrático. Tampoco lo hay si los ciudadanos no se identifican lo bastante los unos con los otros como para considerarse participes de un proyecto común. En la actualidad, es dudoso que dé ninguna de esas dos condiciones. (Sandel, 2023. p. 22)

La crisis de la democracia entendida como el deterioro de la capacidad colectiva para el autogobierno, difícilmente se podría comprender sin presuponer que también existen dificultades en la capacidad individual de autodeterminación. Manuel Cruz (2021) entiende que la facilidad con la que muchas veces los líderes políticos, valiéndose de medios de comunicación masiva y redes sociales, logran manipular con mentiras y sofismas a sus electores, no sería posible sin la complicidad de la ciudadanía a la que se pretende persuadir; lo cual permite un análisis de la crisis de la democracia en clave de una crisis de la ciudadanía; pues, como continua explicando el profesor Manuel Cruz, resultaría difícil probar que la ciudadanía que es presa fácil de la manipulación mediática, lo es porque careciera de las herramientas y habilidades para lograr evidenciar tales mentiras y sofismas.

En este sentido, la crisis de la ciudadanía se puede vincular también con una crisis de la educación, dado que los sistemas educativos son uno de los medios de

los que se vale un sistema social para transmitir las disposiciones teóricas y prácticas que se consideran valiosas para la conservación y progreso de dicho grupo social, de allí que

> No en vano la educación admite adjetivos (se habla de buena o mala educación, deficiente, adecuada, etc) indicio irrefutable de que no puede verse como algo inequívocamente positivo, sino que admite ser instrumentalizada en direcciones francamente reprochables. (Cruz, 2021, p. 22)

Todo lo anterior es apenas una pequeña muestra de algunos síntomas que, a todas luces, evidencian que nuestra democracia no goza de buena salud, sobre todo, porque en cada uno de los casos reseñados, la ciudadanía resulta ser, en el mejor de los casos, un observador pasivo e indiferente, un agente manipulable y complaciente, que alimenta sin pudor y sin aversión moral, la reproducción de tales fallas democráticas, o en el peor, podría resultar razonable el planteamiento de que entiende que "la democracia moderna está pensada para operar con ciudadanos ignorantes y egoístas, despreocupados por la cosa pública" (Ovejero, 2008, p.19).

A continuación, me valgo de la metáfora del encuentro entre el principito y el zorro narrada por Antoine de Saint- Exupéry, para profundizar un poco en la falla política que considero se puede asociar a la crisis actual de la democracia, la cual pretende ir configurando una lectura de la crisis de la democracia como crisis de la ciudadanía, que admita una reflexión sobre el rol normativo de la educación en clave de la filosofía social y la idea de <<eticidad democrática>> de Axel Honneth.

1.2.4. El principito y el zorro o ¿por qué no nos preocupa la política?

<< ¿Qué significa "domesticar"? >> Preguntó el principito al zorro << ¿Qué significa "domesticar"? -volvió a preguntar el principito. -Es una cosa ya olvidada -dijo el zorro-, significa "crear vínculos... " -¿Crear vínculos? -Efectivamente, verás -dijo el zorro-. Tú no eres para mí todavía más que un muchachito igual a otros cien mil muchachitos y no te necesito para nada. Tampoco tú tienes necesidad de mí y no soy para ti más que un zorro entre otros cien mil zorros semejantes. Pero si tú me domésticas, entonces tendremos necesidad el uno del otro. Tú serás para mí único en el mundo, yo seré para ti único en el mundo... -Comienzo a comprender -dijo el principito-. Hay una flor... creo que ella me ha domesticado... >>.

En este pasaje se narra la experiencia del "crear vínculos" que remite o sitúa a las partes involucradas en la comprensión del sentido que sustenta la unión que tenemos con las cosas, el sostén o la fuente de la preocupación que experimentamos por algo. Es tal vez la carencia de este tipo de interés hacia las relaciones y temas a las que nos invita lo político, la falta de vínculos en relación con lo público y la ausencia de auténtica preocupación por el bien común, una manera de entender la actual crisis de la democracia, tal vez sea relevante tratar de pensar si la domesticación de la que habla el zorro, una referida a nuestra dependencia con los

otros en el plano de lo social, es lo que podría explicar los obstáculos que hoy debe superar la democracia.

Mas adelante continua el zorro, << Mi vida es muy monótona. Cazo gallinas y los hombres me cazan a mí. Todas las gallinas se parecen y todos los hombres son iguales; por consiguiente, me aburro un poco. Si tú me domésticas, mi vida estará llena de sol. Conoceré el rumor de unos pasos diferentes a todos los demás. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra; los tuyos me llamarán fuera de la madriguera como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves allá abajo los campos de trigo? Yo no como pan y por lo tanto el trigo es para mí algo inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada y eso me pone triste. ¡Pero tú tienes los cabellos dorados y será algo maravilloso cuando me domestiques! El trigo, que es dorado también, será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo >>.

La domesticación de la que habla el zorro se trata entonces de la construcción de una relación de reconocimiento en la que los participantes cargan de sentido o significado su propio valor de manera recíproca, logrando así la superación de la invisibilidad que supone para el observador estar frente de lo igual, se trata de una experiencia de individuación ética que es posible gracias al tiempo que se comparte con otro. La referencia aquí a <<reconocimiento>> remite a la comprensión de Axel Honneth (2011) según la cual, el acto de reconocer remite a una relación en la que las partes participantes se atribuyen recíprocamente relevancia moral, la cual se

manifiesta expresivamente mediante reacciones y acciones dirigidas al trato del otro, que persigue significar en la interacción su valor o la incumbencia moral que representa para nosotros, lo cual constituye la base motivacional de gran importancia para la orientación de la acción social.

Continuando con la narración de Antoine De Saint-Exupéry, el zorro pide al principito que lo domestique de la siguiente manera: << Sólo se conocen bien las cosas que se domestican. Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Lo compran todo hecho en las tiendas. Y como no hay tiendas donde vendan amigos, los hombres no tienen ya amigos. ¡Si quieres un amigo, domestícame! >>. Seguidamente, el sabio zorro le explica al principito que la domesticación requiere mucha paciencia y tiempo, exige el establecer ritos o rituales, que no solo hagan manifiesta la importancia del otro en la relación, sino que además sirvan para crear el valor especifico de una preocupación compartida, aquello que funda cierta diferencia, cierta expectativa particular que hace conectar a los participantes con un sentido propio de felicidad.

Finalmente, el principito accede a domesticar al zorro, con la advertencia de que más temprano que tarde el joven tendrá que irse. Una vez llegado el día de la partida, el principito recrimina al zorro que ha sido el mismo quien pidió domesticarle, y ahora que se irá, el zorro quedará triste y llorará … << No ganas nada >> - le dijo el principito, el zorro le respondió: <<Gano, he ganado a causa del color

del trigo. […] Vete a ver las rosas; comprenderás que la tuya es única en el mundo. Volverás a decirme adiós y yo te regalaré un secreto>> El principito le hizo caso, fue a ver a las rosas y les dijo: << No son nada, ni en nada se parecen a mi rosa. Nadie las ha domesticado ni ustedes han domesticado a nadie. Son como el zorro era antes, que en nada se diferenciaba de otros cien mil zorros. Pero yo le hice mi amigo y ahora es único en el mundo […] Son muy bellas, pero están vacías y nadie daría la vida por ustedes. Cualquiera que las vea podrá creer indudablemente que mí rosa es igual que cualquiera de ustedes. Pero ella se sabe más importante que todas, porque yo la he regado, porque ha sido a ella a la que abrigué con el fanal, porque yo le maté los gusanos (salvo dos o tres que se hicieron mariposas) y es a ella a la que yo he oído quejarse, alabarse y algunas veces hasta callarse. Porque es mi rosa, en fin >>. Finalmente, el principito regresa:

<<-Adiós -dijo el zorro-. He aquí mi secreto, que no puede ser más simple: sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible para los ojos. -Lo esencial es invisible para los ojos -repitió el principito para acordarse. -Lo que hace más importante a tu rosa, es el tiempo que tú has perdido con ella. -Es el tiempo que yo he perdido con ella... -repitió el principito para recordarlo. -Los hombres han olvidado esta verdad -dijo el zorro-, pero tú no debes olvidarla. Eres responsable para siempre de lo que has domesticado. Tú eres responsable de tu rosa... -Yo soy responsable de mi rosa... -repitió el principito a fin de recordarlo>>.

Con el desenlace del encuentro del principito con el zorro, queda claro que la relación de domesticación a la que se refiere el animal, cumple la función de explicar la experiencia que antecede al sentimiento de sentirse responsable por algo, nos enseña que el compromiso o el interés que manifestamos frente a lo que auténticamente nos preocupa, parece no obedecer a una comprensión formal o abstracta determinada por una suerte de imperativo moral, o por el conocimiento acumulado que desarrolla el entendimiento contemporáneo sobre el deber ser de las relaciones humanas, y en el caso específico de la política, no es realista que el compromiso o la motivación del ciudadano para la cooperación y la participación, se logre solo gracias al conocimiento de principios de justicia racionales e íntegramente fundamentados. Para el principito las demás rosas, aunque perceptualmente idénticas a la suya, las valora como "vacías" y en cierto sentido, éticamente invisibles para él, puesto que "nadie daría la vida por ellas", lo que quiere decir que ni él ni otro, siente responsabilidad por ellas y por tanto, no hay nadie que sienta el compromiso de subordinar sus propios intereses a los de ellas, no se les reconoce por tanto, algún tipo de autoridad moral que otro perciba como vinculante para determinar la orientación de su acción; de manera que podemos comprender con la metáfora de la domesticación la relevancia del tipo de relación que cultivamos con algo o con alguien, en lo que respecta a la importancia que le terminamos dando,

y que tal importancia, que requiere tiempo y contacto, se relaciona con la sensación de preocupación y el sentido de responsabilidad por aquello.

La democracia se encuentra en crisis, y una razón tal vez pueda ser por la ausencia del vínculo recognoscitivo que la historia del principito y el zorro nos ayudó a ilustrar; el hecho de que a la ciudadanía no le importa la política o no le importe cómo debería, en la medida que la valoran a partir de una representación fallida, que no tiene en cuenta la incidencia que ésta tiene para la vida personal y para la realización individual que vinculamos a la idea que cada uno concibe de vida lograda, buena vida o felicidad, ni concibe que la acción política produce efectos que determinan en gran proporción las condiciones sociales que facilitan o dificultan a los integrantes de un grupo el logro de una vida significativa. Tal desinterés, seguramente no tiene que ver con una falta de conocimiento o una falta de comprensión sobre la relevancia de la agencia ciudadana para la vida en comunidad, o con que las personas no identifiquen a la democracia como la mejor alternativa disponible para la organización de la vida social, o que no comprendan la importancia de la misma para sus propias vidas, o que no reconozcan cognitivamente que la participación política es un deber social que, si se realiza de manera activa e informada, seguramente llevará a consecuencias en beneficio de las libertades y el bienestar individual y colectivo.

El consentimiento colectivo de la ciudadanía relativo a situaciones como las descritas al inicio de este aparte, o por el contrario, la indiferencia frente a las mismas, difícilmente se explicaría como una cuestión de falta de conocimiento sobre el funcionamiento del Estado o sobre las expectativas de rol asociadas a la ética, idoneidad, legalidad y la imparcialidad que describen la labor y función de las instituciones del Estado, del periodista, de los medios de comunicación, del funcionario público y del político, en el contexto de la vida democrática; en la mayoría de los casos tiene que ver con algo parecido a la actitud del principito frente a las flores que no eran su flor, o frente a los zorros que no eran el suyo. En este punto, el diálogo y la relación entre el principito y el zorro, funciona como analogía para acercarnos o al menos plantearnos, la cuestión sobre la experiencia que antecede o la experiencia constituyente del sentido de responsabilidad frente a algo, llamando la atención sobre la importancia del tiempo dedicado para que dicha actitud de responsabilizarse aparezca en el plano de las preocupaciones de un individuo; de manera que, el asunto relativo a la comprensión de la motivación para la participación ciudadana, podría explicarse como asociada a la falta de un sentido de responsabilidad frente a lo público, que podría tener entre sus causas la ausencia de tiempo de relación con lo político, o por decirlo en los términos de nuestro zorro, por la ausencia del proceso de domesticación propio para que surja la relación

recíproca de reconocimiento en el que las partes implicadas cultivan la importancia y la preocupación por el otro.

Como ya se ha mencionado, en esta tesis me ocupo de algunas de las cuestiones asociadas a la relación entre democracia y educación, haciendo énfasis, por un lado, en la comprensión de la política (democrática) como representación del nosotros de la relación de la construcción de la voluntad democrática, en el contexto de la filosofía de Axel Honneth y su preocupación por entender como la democracia puede producir las condiciones para su propia reproducción y conservación; y por el otro, en la consideración de la educación como experiencia del cultivo de la relación con nosotros mismos y con el mundo; entendiendo que ambos modos de relación constituyen formas de reconocimiento recíproco esenciales para la experiencia intersubjetiva de ser uno mismo (para la experiencia no personal de ser persona), y por tanto, para la comprensión de las bases motivacionales que se involucran en la manera como decidimos cooperar socialmente.

Como decía, en esta tesis me ocupo de cuestiones asociadas a la relación democracia-educación, que en general se vinculan al problema relativo de la motivación para la acción ciudadana en el contexto de las sociedades democráticas; tal problema se decanta en tópicos más específicos: ¿Qué entender por democracia hoy y cuál es el contenido del diagnóstico de su presente? ¿Cómo comprender el rol de la educación en el proceso de conservación y reproducción de una sociedad

democrática? ¿Cómo se comprende la articulación de la persona y el ciudadano en el proceso educativo? entre otros.

Estos interrogantes, aún muy generales en nuestro propósito, nos sitúan en el ámbito de la preocupación contemporánea por la crisis de la democracia que se asocia al debilitamiento o ausencia de conexión entre la ciudadanía y la política democrática[33], que se puede ver manifiesto en la no correspondencia del contenido de la voluntad democrática, con la importancia o valor, que ésta recibe después de las elecciones en la agenda que finalmente deciden desarrollar los representantes elegidos, o con la percepción de la política como un juego sucio en el que no se puede confiar, y que más bien, suele convertirse en obstáculo para el logro de las expectativas de realización personal[34].

Se trata entonces de una desarticulación entre los ciudadanos y el Estado, que no solo produce desconfianza y apatía frente a las instituciones públicas y la participación, también desdibujan la autoimagen del ciudadano como autor de las decisiones colectivas y alteran su rol como agente reconocido en términos de igualdad en el proceso de autogobierno colectivo que se supone que es la democracia. Al mismo tiempo, dicha mudez ciudadana, que representa una especie de deficiencia inmunológica del sistema democrático, facilita la reproducción de

[33] Ver: Lafont, Cristina. (2021)
[34] Ver: Taylor, Charles; Nanz, Patrizia y Beaubien Taylor Madeleine. (2020)

liderazgos autoritarios y de ideologías sosas, el ejercicio de instituciones y funcionarios públicos parcializados, caracterizados por la tara ética de dar prioridad a intereses de particulares antes que a la construcción del bien común basado en la justicia y la legalidad; la afonía ciudadana facilita el cultivo de pseudo-periodistas que hacen pasar sus opiniones por informaciones, que practican el análisis sesgado y se subordinan sin escrúpulos a satisfacer con sus comunicaciones los intereses políticos y económicos de sus empleadores, generando una falsa percepción de la realidad social, que en últimas, distorsiona de manera grave la opinión pública, lo que constituye una patología social de la democracia. Es claro que la calidad de la participación ciudadana es correlativa a la salud de una sociedad democrática, pues es tal vez, la primera y la última línea de defensa de una vida pública basada en los ideales de libertad, justicia y solidaridad.

Estoy convencido de que dicha situación se explica principalmente por una especie de desacierto relativo a la comprensión del rol de la educación en el contexto de las sociedades democráticas, relacionado con un sesgo asociado al paradigma epistemológico con el que actualmente suele entenderse en la práctica la idea de educación democrática, el cual no valora lo suficiente en su horizonte de sentido, la experiencia básica del reconocimiento recíproco a partir de la cual se va constituyendo el sentido que damos a nuestra manera de relacionarnos con el

mundo, con los otros y con nosotros mismos, las cuales son constitutivas del tipo actitud con la que valoramos y nos situamos en nuestra realidad social.

Si bien la esfera social de la economía, así como la de las relaciones personales, participan de manera esencial en los procesos de reproducción social, también es claro que por su carácter de instancia de legitimación jurídica, condicionada por los procesos de construcción de la voluntad democrática; la esfera de la vida público-política tiene prioridad formal (normativa) sobre los demás espacios de acción social (Honneth, 2014) en lo que respecta al proceso de progreso moral y reproducción de un sistema social. En el contexto de la esfera de la acción política de las sociedades democráticas, el ámbito educativo desempeña un rol insustituible en la reproducción del capital cultural[35] de dicho grupo social (sea éste o no, amigable con los valores propios de la democracia), en la medida que las prácticas, saberes y valores que constituyen la acción y el contenido de la educación, cuentan con un espacio privilegiado de comunicación y se asumen como legítimos y vinculantes por la nuevas generaciones que allí se cultivan.

La escuela es una experiencia que transciende los objetivos cognitivos del proceso formativo primario y secundario (bachillerato), con el que regularmente se estructura el proceso educativo para las niñas, niños y adolescentes, organizado en planes de estudio y proyectos transversales que difícilmente se distancian de la

[35] Ver: Bourdie (1979)

relación tradicional y vertical entre docentes y estudiantes; más allá de dicha comprensión superficial, la escuela se constituye en la vivencia en la que se modelan y corrigen las relaciones con el mundo de una persona, y en ese proceso, la disposición o interés reflexivo frente a los diferentes sectores del mismo, así como la disposición a aceptar o no una vida alienada (Rosa, 2019); además, es en el proceso educativo inicial y secundario en donde se acumulan el mayor número de prácticas que aportan al cultivo de la autocomprensión de la persona como participante en los procesos de transformación social de un mundo histórico-moral, así como el sentido de auto-ubicación-práctica que adopta frente a dicho rol político (Honneth, 2020). Estas y otras ideas permiten intuir que la crisis actual de la democracia se encuentra en relación con una crisis de la educación, debido a la participación que el proceso educativo tiene en la formación de la capacidad de los hombres y mujeres para constituirse y constituir el mundo de manera creativa y libre.

Ahora bien, una vez esbozada la idea de una crisis de la democracia como crisis de la ciudadanía y la educación, en el siguiente apartado me ocupo de analizar el criterio de crítica social aplicado por Axel Honneth a lo largo de su obra, con el propósito de articular una posible crítica de la democracia que admita la consideración de comprender el ámbito educativo como un espacio de la acción social interpretable como una de las instituciones sociales del reconocimiento constitutivas del sistema de la eticidad democrática.

2. FILOSOFÍA SOCIAL Y CRÍTICA EN AXEL HONNETH

La tarea propuesta en esta tesis, a saber, identificar y analizar los desarrollos realizados por Axel Honneth sobre el ámbito educativo de la acción social en el marco del tejido conceptual de su filosofía crítica; esto mediante la valoración de su relevancia en el proceso de reconstrucción normativa de la eticidad democrática, así como los límites y alcances de la misma en el contexto de la descripción de la esfera de acción de la vida público-política, en la que Honneth sitúa las instituciones sociales vinculadas con el proceso de construcción de la voluntad democrática y desarrollar así, algunos corolarios relativos a las bases normativas de la educación y la ciudadanía, que permitan evidenciar los aportes de Honneth a la teoría de la democracia y los asociados a la construcción de un posible diagnóstico que ayude a comprender la crisis presente de la democracia y sus oportunidades de mejoramiento futuro, al menos en las prácticas sociales que se pueden agrupar en la cuestión acerca de cómo la democracia puede lograr influir en la reproducción de sus propias condiciones de existencia.

En el capítulo uno se ha explorado la idea de democracia, así como algunas consideraciones sobre sus expectativas normativas, y las causas y el panorama presente de su crisis; lo que se ha pretendido es avanzar en la elaboración de un diagnóstico que pueda aproximarnos a la comprensión de las fallas actuales de la democracia en relación con la praxis del autogobierno y la institución social de la

educación. Con dicha articulación se trató de representar la figura de la democracia como un modo de vida que, por su valor moral, se ha posicionado históricamente como la preferencia ética que agrupa la posibilidad de realizar socialmente el ideal de libertad en las sociedades modernas. Bajo este entendido, se propuso la siguiente hipótesis de trabajo:

> En el criterio de crítica aplicado en el proceso de reconstrucción normativa de la eticidad democrática realizada por Axel Honneth, que persigue evidenciar la racionalidad de las instituciones sociales mediante la evaluación de cómo estas satisfacen relacionalmente o encarnan la posibilidad del reconocimiento recíproco y la libertad social; aparece la exigencia metodológica de un abordaje del ámbito educativo, si se quiere que el proceso de reconstrucción normativa no se vea limitado en su tarea de proporcionar una descripción completa de las instituciones sociales que son necesarias para el desarrollo de la libertad. En dicho contexto, la educación se analiza como un ámbito que cuenta con un perfil normativo propio, cuyos aspectos se pueden interpretar como esenciales para sustentar la pretendida necesidad de avanzar o completar la tarea de evidenciar el potencial normativo de la esfera social de la vida político-pública para el desarrollo de las esferas de acción de las relaciones personales y del mercado; y ampliar con ello, el espectro de la praxis que es coherente con la

realidad social descrita en el socialismo renovado; lo cual aporta además, una caracterización de la agencia moral que corresponde con el ejercicio de la ciudadanía democrática en el marco de la crítica inmanente de la que se deriva el ideal de la libertad social, entendida ésta, como el valor que moviliza el proceso de reproducción social de las democracias contemporáneas.

Por lo anterior, una vez hecha la contextualización sobre la crisis de la democracia y algunos aspectos de esta, en este segundo capítulo iniciamos el abordaje de la obra honnethiana, haciendo énfasis en el contenido y la estructuración teórica de su comprensión y aplicación de la crítica social, con el propósito de identificar si las exigencias metodológicas que el mismo autor se impone para el análisis social, admiten el abordaje del ámbito educativo como una institución social del reconocimiento, y con esto, precisar el criterio de crítica que Honneth emplea y evaluar si este se corresponde o no, o en qué nivel lo hace, con la consideración de comprender el ámbito educativo como un espacio de la acción social interpretable como una de las instituciones sociales del reconocimiento constitutivas del sistema de la eticidad democrática, para así establecer si desde la crítica social honnethiana, la acción social del ámbito educativo, cuenta como una forma de praxis que podría ser valorada como relevante en el de reproducción y progreso moral de las sociedades democráticas.

En nuestra introducción avanzamos en una serie de corolarios relativos a la idea de crítica social en Axel Honneth; puntualmente adelantamos la consideración según la cual, el criterio para el análisis social identifica en la dinámica factual de los procesos sociales tendientes a la búsqueda o lucha social por la emancipación, una orientación o fuente de normatividad, que persigue ampliar el entendimiento de las interacciones humanas que cuentan como fuerzas que movilizan la reproducción social en el devenir histórico, de manera que Honneth valora a los individuos y colectivos como capaces de autodeterminación y con el poder de incidir normativamente en la manera como se desarrollan los procesos de integración social. En este contexto, la experiencia, fallida o lograda, que una sociedad acumula en su proceso de perseguir la realización de la emancipación, son la base de un aprendizaje histórico que no solo involucra la idea de un saber crítico o emancipatorio, sobre las prácticas sociales que impulsan la libertad; también ofrece la orientación normativa necesaria para producir un diagnóstico de las patologías sociales, es decir, uno relativo a las fuentes sociales de dominación o coacción que impiden la libertad.

Por lo anterior, para Honneth, un marco crítico del análisis social entiende que la acción social no se reduce a las interacciones de una esfera específica de la vida social, puesto que se deben considerar todas aquellas que se demuestren esenciales o revelen potencial normativo en el proceso de reproducción social; además,

comprende que los reclamos morales mediados por la lucha social se constituyen en un proceso de legitimación normativa, con lo que se valora la capacidad de autoformación colectiva de la especie humana, gracias a que el experimentar histórico se puede entender como un proceso de aprendizaje social con utilidad para el progreso moral y para diagnosticar los obstáculos sociales que impiden la realización de la libertad.

En este contexto, un aspecto nodal de la crítica social en Axel Honneth (2016), que se sustenta en su interpretación de la *Filosofía del derecho de Hegel*, consiste en identificar como disfunciones o patologías sociales a aquellas formas de interacción que afectan la relación del sujeto consigo mismo, en virtud de que representan obstáculos o alteraciones para la realización de la libertad; en este sentido, el ejercicio de la crítica se sustenta en evidenciar la materialización relacional de la razón en las condiciones que orienta de la praxis social, entendiendo que la racionalidad o la fuente de normatividad que legitima el orden social, radica en que la estructura relacional de la vida social posibilite la autorrealización individual en clave del ideal de libertad. En este sentido, la crítica social opera conforme a un punto de vista moral que entiende que las condiciones deseables relativas al tipo de relaciones que se experimentan socialmente, se identifican a luz de si estas posibilitan o no la realización ética del individuo, tal realización se entiende bajo la idea de que las condiciones sociales de facto de una comunidad, son las que permiten una vida

auténticamente libre de los individuos que la integran, de allí que entendamos que una preocupación esencial de la filosofía honnethiana radica en su interés por entender cómo las sociedades pueden lograr influir en la determinación de su propia existencia, para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo, y que tal orientación no puede corresponder a una instancia externa a su propia realidad práctica. En lo que sigue de este capítulo, me ocupo de profundizar en la manera como Honneth va configurando su comprensión metodológica y aplicación de la crítica social, así como su idea de filosofía social, tomando como punto de partida su obra de 1989 *Kritik der Macht*, traducida en 2009 con el título *Critica del poder: Fases en la reflexión de una teoría critica de la sociedad*.

2.1. Filosofía Social

En su artículo del 2000 *Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social*[36], Axel Honneth (2009b) se propone precisar los rasgos propios y el campo de actividades de los que se ocupa la filosofía social. Su reconstrucción inicia situando en las obras de Hobbes y Rousseau el germen de lo que hoy se conoce como filosofía social, pero es especialmente con Rousseau, puntualmente por su interés de analizar si las limitaciones que la naciente forma de vida burguesa, caracterizada por "la

[36] El artículo aparece publicado en *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea* (2009, pp. 51-124) y en *La sociedad del desprecio.* (2011, pp. 75-126).

competencia económica y social [que] fueron generando prácticas de acción y orientaciones que se basaban en el engaño, la simulación y la envidia, [imponía en el individuo]" (Honneth, 2000, p. 55) contenían las condiciones relacionales necesarias para la autorrealización, es decir, si estas permitían a sus miembros la posibilidad de llevar una vida acertada[37]. Honneth (2009b) considera a Rousseau como "el fundador de la filosofía social moderna" (p. 62), principalmente porque desarrolla una reflexión filosófica que se orienta a analizar la vida social, con el propósito de identificar aspectos de la realidad de esta que se pudieran interpretar como factores que obstaculizan o detienen el desarrollo de la misma, lo que a su vez supone el conocimiento de las condiciones que se valorarían como facilitadoras del desarrollo social; por su puesto, tal consideración exige la formulación de un ideal de desarrollo social o de progreso social que funcione como criterio para evaluar o diagnosticar el estado de la situación social analizada.

En el caso del planteamiento de Rousseau, Honneth (2009b) analiza que la categoría de "estado de naturaleza" del ser humano, comprendida como el modo de vida previo a la vida social, se caracteriza por la pauta de una <<autorrelación monologa>> que se manifiesta como un <<vivir en sí mismo>>, el cual, se abandona con la aparición de la vida social, lo que genera una situación de dependencia, en la que el individuo debe abandonar su estado natural de autorreferenciación práctica,

[37] Honneth hace referencia aquí al *Discurso sobre el origen de la desigualdad en los hombres.*

por uno en el que se deben satisfacer las expectativas y exigencias del nuevo mundo social, por lo que:

> Una vez se alcanza este estadio de socialización, se crea una dinámica social en cuyo fin se encuentra el ciclo interminable de afán de notoriedad y demostración de prestigio: los individuos se encuentran recíprocamente solo con el propósito de simular talentos y fuerzas que les permitan obtener un grado de reconocimiento social. (Honneth, 2009b, p. 61)

Con esto, Honneth está de acuerdo que es precisamente Rousseau, el pensador que produce la noción filosófica de alienación, lo que conlleva "la posibilidad de analizar una forma de vida social, no solo bajo el aspecto de su legitimidad político-moral, sino también con respecto a las limitaciones estructurales que impone a la meta de la autorrealización humana" (Honneth, 2009, p. 63); de manera que la fórmula de una filosofía social radicaría metodológicamente en, primero, producir un análisis del presente social, es decir, determinar un contenido empírico, el cual se evaluaría a partir de un criterio dado de estirpe antropológica, ética o psicológica, en el caso particular de Rousseau, éste presupone el <<estado de naturaleza>>; pero que en general puede ser interpretado como alguna idealización o la identificación empírica de alguna condición o estado de cosas, que se considera necesario para la realización de la vida humana, la visión relativa al estado deseable del vivir o a las condiciones sociales que facilitarían la realización humana, permitirá identificar del análisis empírico previo, si en el presente social se cumplen o no con los requisitos

identificados que configurarían lo que se valora como una forma de vida atinada o lograda.

Conforme a dicha dinámica, Honneth encuentra en Hegel y Marx casos emblemáticos de filosofía social. En el caso de Hegel, explica Honneth, que éste considera que el presupuesto o la convicción ética que expresa el criterio de corrección social para el análisis de la sociedad de su presente, consiste en una vida en comunidad en la que los individuos se encuentran integrados moral y políticamente; de modo que refiere la patología social propia de su tiempo al individualismo y aislamiento social que produce en los individuos la apropiación de las nuevas libertades jurídicas que aparecen con el desarrollo del intercambio burgués; al respecto explica Honneth (2009b):

> la liberación legal de los sujetos individuales conlleva el peligro de una atomización de la comunidad entera: si bien el individuo, dotado de las facultades abstractas de una persona jurídica, goza en "la sociedad burguesa" de un grado antes desconocido de libertad subjetiva, la determinación meramente negativa de ésta ya no conduce a un vínculo social que pueda ir más allá de las orientaciones puramente instrumentales. (p. 64)

En el caso de la filosofía social de Marx, este parte de una "concepción teleológica de ser humano", según la cual "debido a su dotación natural", cada individuo está llamado a realizarse y a lograr ser consciente de sí mismo solo si llega a "objetivarse en el producto de su trabajo", de manera que, para Marx, indica Honneth (2009b)

> La posibilidad de experimentar libremente y sin ser forzado la consumación del trabajo como autorrealización constituye la condición previa decisiva de una vida buena entre los hombres; pero con la implantación del modo de producción capitalista se destruye dicha condición, porque en la forma del trabajo asalariado priva al actor de todo control sobre su actividad. En consecuencia, el capitalismo representa una forma de vida social que pone al hombre en oposición a su propia esencia y los priva de cualquier perspectiva de lograr una buena vida. (p. 67)

Con esto, el Marx de los Manuscritos reafirma la idea de <<alienación>> como categoría clave de la filosofía social, con la cual se expresa la situación en la que la vida social se vuelve ajena a la forma de existencia original del ser humano. En su obra posterior, explica Honneth (2011), Marx se vale de la categoría de <<cosificación>> para aminorar el contenido antropológico de su horizonte crítico, no obstante, se mantiene en el modelo la necesidad de anticipar, mediante la crítica del modelo de explotación capitalista y la distorsión que produce en la capacidad del individuo para percibir su realidad y a sí mismos más allá del mero valor económico, aquellas estructuras sociales que garantizarían la autorrealización humana. Con Nietzsche, continua Honneth (2011) en su explicación, la filosofía social desarrolla la siguiente precisión: "el ideal de vida buena con el que se tienen que medir la identificación de patologías sociales no tiene que ajustarse incondicionalmente a las necesidades de todos los seres humanos, sino que también puede querer expresar conscientemente los intereses de un grupo parcial" (p. 93). Honneth (2011) entiende que para Nietzsche, a diferencia de Rousseau, Hegel y

Marx (para quienes el criterio de la crítica tenía como referente antropológico o ético la autorrelación absolutamente no perturbada, la eticidad vivida en comunidad, la objetivación mediante el trabajo, respectivamente), que la autorrealización humana radica en que el individuo llevase una existencia mediada por valores optimistas frente a la vida, sin embargo, tal comprensión solo era deseable para aquellos que contaran con ciertas capacidades; lo cual representa un distanciamiento a los universalismos éticos, que tal vez evidencia que detrás de estos suele ocultarse el privilegio de una cosmovisión particular.

Entrado el siglo XX, se da un viraje interno en la filosofía social, motivado principalmente por el perspectivismo nietzscheano, que pone bajo sospecha los criterios universalistas de estirpe ética o antropológica; en consecuencia, se trata de situar en la naciente disciplina de la sociología, movilizada por pensadores como Tönnies, Simmel, Weber y Durkheim, el campo de justificación para la formulación de patologías sociales al terreno de lo empírico, de manera que, indica Honneth (2011) "quien ahora quisiera hablar todavía del advenimiento de una fatalidad social o de una patología social, tendría que explicar, de algún modo, en qué medida el criterio valorativo estaba justificado" (p. 97); sin embargo, dado los propósitos normativos de la filosofía social, resultaba difícil que la filosofía social logre la neutralidad axiológica con la que se garantizaría que quede liberada del relativismo; por lo que la necesidad metodológica de referir la crítica a alguna comprensión sobre

la vida buena que aluda a las condiciones necesarias para la realización humana de talante universalista para lograr identificar las patologías sociales, no pudo ser descartada en ese momento, pero si reorientada en términos empíricos, conforme a dos modelos de interpretación, basados en la antropología y la filosofía de la historia, explica Honneth (2011)

> Mientras que la antropología filosófica quiere obtener una noción general de la forma de vida del ser humano mediante el recurso a su situación inicial natural, la filosofía de la historia la deduce de un estadio final del desarrollo humano, entendido como objetivo necesario (p. 100)

Ejemplos paradigmáticos de ambas tendencias de la filosofía social, Honneth los identifica en los planteamientos de Helmuth Plessner y Georg Lukács. Por un lado, Plessner plantea una lectura acerca de las condiciones necesarias para la formación de la identidad humana, la cual se ve obstaculizada por el orden económico capitalista; por su parte Lukács, indica Honneth (2011), alude a un criterio de crítica que ve como una necesidad histórica que en el futuro la clase proletaria asuma su rol como sujeto exclusivo del proceso de emancipación de la humanidad con el que describe su comprensión teleológica de la historia. Con esta perspectiva metodológica más o menos fija, y entrados ya en la primera mitad del siglo XX, el ascenso político de los nacionalismos en Alemania y la Unión Soviética, produce también un cambio del diagnóstico de la época que hace rezagar al modo de vida capitalista de los nuevos análisis de la filosofía social, dado el protagonismo que asumirá la experiencia del totalitarismo. Con este nuevo campo de análisis,

Honneth identifica en Dialéctica de la ilustración de Adorno y Horkheimer y Los orígenes del totalitarismo de Arendt, la continuidad de los enfoques metodológicos antropológico y filosófico-históricos de la filosofía social.

Por un lado, Adorno y Horkheimer, desde una perspectiva filosófico-histórica, entienden que el dominio fascista es un desarrollo erróneo de todo el curso de la civilización, lo cual supone, según la lectura de Honneth (2011), un énfasis de interpretación de la historia que no solo excluye los fenómenos que no se puedan asociar a la comprensión pesimista del proceso de racionalización instrumental, sino que se dejan por fuera otras experiencias concomitantes del presentes social, tales como "progresos en la ampliación de libertades jurídicas, en la democratización de las decisiones políticas o en la apertura de campos de acción individuales" (Honneth, 2011, p. 109), que resulta necesario valorar, puesto que funcionan como experiencias claves para visibilizar al totalitarismo como un desarrollo deficiente de la historia. Por otro lado, Hannah Arendt elabora su crítica a partir de la siguiente afirmación antropológica:

> Los sujetos humanos dependen, por toda su naturaleza, de ser percibidos y confirmados en una esfera pública, porque solo así pueden adquirir el grado de estabilidad psíquica y de autoconciencia que necesitan para la superación de sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto individual solamente es capaz de percibirse como ser libre cuando aprende a comprometerse de forma activa en la discusión de los asuntos políticos. […] libertad individual y praxis publica se entrelazan en el caso del ser humano, de tal forma que solo la existencia de la esfera social de un espacio público político le abre la posibilidad de una vida exitosa. (Honneth, 2011, p. 110).

Con esta consideración no solo se expresa una concepción acerca de la vida preferible, sino además, una orientación con respecto a las condiciones sociales necesarias para que tal modo de vida sea logrado; y por supuesto, para evidenciar al totalitarismo como una patología social, la cual ha sido preparada por la tendencia del predominio social de la actividad técnica de la producción y el trabajo, que ponen en riesgo la realización de una sociedad organizada en la que sea posible "la praxis creadora de la libertad de la deliberación y la comunicación públicas" (Honneth, 2011, p. 111). Honneth concluye que para el desarrollo de la filosofía social la tesis arendtniana relativa a la amenaza de extinción de la esfera de la acción comunicativa por causa del predominio de las actividades instrumentales, representa la mayor influencia para los desarrollos posteriores de la filosofía social.

Hasta este punto, tenemos que una exigencia metodológica de la crítica desarrollada por la filosofía social, radica en que su pretensión de conocimiento se realiza siempre como un análisis de la sociedad del presente, que persigue producir un diagnóstico sobre si las condiciones de vida social establecidas permiten o no el bienestar individual; la comprensión del bienestar individual se expresa en términos de ética formal, es decir, sin comprometerse de manera material con alguna concepción particular de vida buena, sino más bien refiriendo la evaluación al análisis de las condiciones sociales que permitirían o no la comprensión que se tenga sobre la idea más general de autorrealización humana, la cual se entiende como

criterio de normalidad ética o de sociedad saludable; de manera que, cuando el análisis crítico identifica formas de vida que impiden o deforman el logro de la autorrealización humana que se expresa como presupuesto de la normalidad ética o la sociedad sana, se valora que el diagnóstico ha permitido la identificación de una patología social.

Este planteamiento, explica Honneth (2011), conlleva la cuestión sobre el problema metodológico relativo a "cómo se determinaron en los diferentes enfoques las condiciones sociales de la autorrealización" (p. 118), cuestión de vital relevancia para la filosofía social, dado que la definición de la idea de autorrealización humana contiene el criterio mismo de la crítica. Conforme a lo descrito hasta ahora, son los enfoques antropológicos y los filosófico-históricos los que se han situado en la base para la fundamentación de las perspectivas de autorrealización identificadas hasta el momento, incluso para los desarrollos posteriores a Arendt de la filosofía social, como en los casos de Habermas o Foucault; no obstante, si bien se mantiene una preferencia por el enfoque antropológico basado en presuponer ciertas condiciones naturales del ser humano como criterio para la identificación de las patologías sociales, la crítica de Nietzsche a los universalismos, y el desarrollo posterior de Foucault de dicha crítica, que condena a toda pretensión ética trascendente como una construcción ligada al poder, lleva a Honneth (2011) a concluir que

> Lo que fue preparado por Nietzsche de manera harto consecuente y resultó aguzado dramáticamente por Foucault en nuestro tiempo es el hecho de que esta cascara externa de la filosofía social ha sido destrozada de manera tan completa que su núcleo ético se vuelve evidente. En este sentido, el futuro de la filosofía social en su totalidad depende hoy de la posibilidad de justificar, de manera convincente, juicios éticos sobre las condiciones necesarias de la vida humana. (p. 123)

Por lo que Honneth (2011) describe al menos tres posibles vías de solución para tal cuestión, a saber, la relativa a cómo justificar el ideal ético que describa las condiciones necesarias para una vida lograda:

a. Procedimentalización de la ética: siguiendo a Habermas, trataría de considerar que la elección del ideal dependiera de la participación discursiva y el consenso democrático de los interesados, ante lo cual Honneth ve un inconveniente, dado que la filosofía social perdería su objeto, puesto que los miembros de la sociedad por sí mismos consensuarían lo que definirían por patologías sociales.
b. Antropología débil: También orientada por Habermas, que hace referencia a una expresión de ontología social que consiste en la identificación "de una forma originaria de práctica humana de habla como condición necesaria de la reproducción social" (Honneth, 2011, p. 124), que se entiende como condición elemental para la autorrealización humana.
c. Autocomprensión cultural: Planteada por Charles Taylor, entiende que "el criterio, con cuya ayuda la filosofía social diagnostica y discute sobre las

perturbaciones sociales, solo posee una validez históricamente limitada en la medida que puede ser aplicado solo a una época histórica […]" (Honneth, 2011, p. 125)

Pero será en un texto del 2007, *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, publicado en español por Katz como *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*, en el año 2009, en el que Honneth llama la atención acerca de la que considera una posible respuesta con respecto a la cuestión sobre la vigencia o actualidad de la crítica y la tarea que la unifica, Honneth (2009a) escribe

> […] más allá de la disparidad de métodos y objetos, lo que aúna a los diversos autores de la Escuela de Frankfurt es la idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales. Es este tema el que conforma la unidad de Teoría Crítica en la pluralidad de sus voces; por heterogéneos que sean los trabajos enmarcados en ella, siempre apuntan al objetivo de indagar las causas sociales de una patología de la racionalidad humana. (p. 7)

Mas adelante, en el segundo artículo que compone el texto titulado *Una patología social de la razón: Sobre el legado intelectual de la teoría crítica*, Honneth analiza en detalle este planteamiento. En dicho texto Honneth procede a aclarar el núcleo ético que motiva el diagnóstico sobre una falta de racionalidad en las sociedades del presente, seguido del análisis que ve en el capitalismo la causa de dicha deformación

de la racionalidad social y por último se ocupará de pensar la actualidad de la relación teoría-praxis de la Teoría Crítica.

El primer aspecto de la actualización de la Teoría Crítica al que se refiere Honneth, identifica la orientación compartida de los teóricos críticos por evidenciar las patologías sociales, que como ya se ha explicado, hacen alusión a condiciones de vida que obstaculizan a los miembros de la sociedad la autorrealización; la interpretación que hace Honneth (2009a) sigue la tesis hegeliana según la cual "las patologías sociales deben concebirse como un resultado de la falta de racionalidad" (p. 31); esta consideración parte del supuesto de que el progreso histórico se encuentra vinculado con la ética, de manera que la estructura de la vida social manifiesta en las instituciones que terminan consolidándose o materializándose, obedece a la objetivación de la razón, a la realización de la misma como voluntad libre en el Estado; al respecto explica Honneth (2016) en un estudio sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel[38]

> Una configuración estatal, esto es, un sistema social constituido jurídicamente, bajo las condiciones modernas e ilustradas, sólo puede ser contemplado como justificado si está en situación de hacer valer en general la libertad individual para cada uno de sus miembros. En tanto que, como el mismo Hegel dice en el § 4: <la base del derecho […] es la voluntad, que es libre, de tal manera que […] [el sistema jurídico] es el reino de la libertad realizada>. (p. 30)

[38] Me refiero a *Patologías de la libertad* (2016).

Bajo este entendido se comprende que la racionalidad social se manifiesta como el objetivo ético que orienta la realización del ideal de vida lograda de los miembros de una comunidad, porque "toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias" (Honneth, 2009a. p. 32). Honneth identifica este presupuesto hegeliano del universal racional como una idea que subyace a las premisas, principalmente las antropológicas, que operan como criterio de crítica en los diferentes autores de la Teoría Crítica, que a su vez, al parecer de Honneth (2009a), también comparten con Hegel la convicción de que

> […] la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; se puede incluso ir más allá y afirmar que en la idea de un universal racional está contenido el concepto de un bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertades individuales cooperativamente. Por eso los diversos modelos de praxis que ofrecen Horkheimer, Marcuse o Habermas son todos ellos lugartenientes de esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa; comoquiera que estén constituidas las distintas representaciones antropológicas, en definitiva suplen la idea ética de destacar una forma de praxis colectiva en la que los sujetos puedan llegar entre todos o cooperativamente a la autorrealización. (p. 34)

Con esta primera premisa Honneth llama la atención acerca de la distinción de la Teoría Crítica con respecto al liberalismo y al comunitarismo. En relación con el liberalismo, la Teoría Crítica plantea la exigencia normativa que entiende que la autorrealización de la persona "puede llegar a justificar que se posterguen los

intereses individuales" (Honneth, 2009a, p. 36), de manera que el ideal ético de sociedad "es incompatible con las premisas individualistas de la tradición liberal" (Honneth, 2009a, p. 36); por otro lado, la Teoría Crítica se diferenciaría del comunitarismo en el sentido que "somete lo universal, que la cooperación social encarna y realiza al mismo tiempo, a las pautas de una fundamentación racional" (Honneth, 2009a, p. 36); de manera que, el interés normativo de la Teoría Crítica no se expresa como un valor universal que motiva la integración social con base en los vínculos afectivos que produce en un grupo, sino que entiende que la justificación de la integración social es el resultado del proceso de racionalización y comprensión de las condiciones sociales del presente.

Un segundo elemento relativo a la actualidad de la Teoría Crítica tiene que ver con el distanciamiento de la crítica de la sociedad que se conforma con identificar ciertos valores a partir de los cuales evidencian determinadas anomalías sociales, sin considerar abordar el "por qué los propios involucrados no problematizan o atacan esos males morales" (Honneth, 2009a, p. 37), puesto que lo consideran como ajeno a las tarea de la crítica de la sociedad. Honneth (2009a) entiende la crítica social realizada por la Teoría Crítica no puede desatender la suposición de que una anomalía o patología social podría tener el efecto de "ocasionar precisamente ese silencio o esa apatía que se expresa en la ausencia de reacciones públicas" (Honneth, 2009a, p. 38), de manera que otra de las tareas de la Teoría Crítica consistiría en

producir un explicación que dé cuenta de los procesos que han influido a causar una especie de engaño consentido en los afectados por la anomalía social, con lo cual se esperaría que ellos tomen consciencia del carácter real de sus circunstancias. De allí la necesidad de completar la crítica normativa con una explicación histórica que permita identificar la relación causal que se da entre el proceso de deformación de la razón y la apatía o desinterés público frente a las anomalías sociales que produce. La estrategia para desarrollar tal análisis recurre a la idea hegeliana de "autodespligue del espíritu", interpretado en el marco de la sociología, según la cual

> […] la realización hegeliana de la razón debe entenderse como un proceso de aprendizaje conflictivo, con muchas capas, en el que el saber generalizable solo se abre camino muy paulatinamente a medida que se mejoran las soluciones de los problemas y contra la resistencia de los grupos dominantes" (Honneth, 2009a, p. 40).

De manera que la idea de "realización de la razón" se comprende como un proceso de aprendizaje y de racionalización social, en el que el saber respaldado por su valor para solucionar problemas sociales orienta la organización de las instituciones sociales, bajo el entendido que el saber social así comprendido, se legitima conforme a criterios generados históricamente a partir del análisis de las diferentes esferas de acción social, esto desde una perspectiva no eurocéntrica, abierta a reconocer el talante diversificado de los procesos de aprendizaje social.

Ahora bien, a partir de esta comprensión de la dinámica, digamos, "normal" o "saludable" que se asocia a la <<realización de la razón>> o de <<racionalización social>>, los análisis históricos y sociológicos de la Teoría Crítica arrojan la siguiente consideración:

> […] que el proceso de racionalización social ha sido interrumpido o parcializado de tal modo por características estructurales propias únicamente del capitalismo, que resultan inevitables las patologías que acompañan a la pérdida de un universal racional. (Honneth, 2009a, p. 42).

Esta conclusión se orienta principalmente, explica Honneth (2009a), por la idea de Lukács según la cual "[…] con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a ser indiferente a los aspectos de valor de otros seres humanos; en lugar de relacionarse entre sí reconociéndose, los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer" (Honneth, 2009a, p. 42), lo que provoca una "interrupción o parcialización del proceso de realización de la razón" (Honneth, 2009a, p. 42), que permite valorar que "la forma de organización de las relaciones sociales en el capitalismo impide que puedan aplicarse en la praxis de vida los principio racionales de los que ya se dispone según la posibilidad cognitiva" (Honneth, 2009a, p. 43). Adicional a la coincidencia en el diagnostico de valorar al capitalismo como una forma de organización social que bloquea la posibilidad de un proceso de racionalización social saludable, los integrantes de la Teoría Crítica también comparten la preocupación por entender cómo desde la misma razón impedida o

bloqueada por la patología social, pueden provenir las fuerzas que ayuden a superar la desorientación padecida.

Un tercer aspecto tratado por Honneth (2009a) tiene que ver con el tratamiento que se da a la relación teoría-praxis en su lectura sobre la actualidad de la Teoría Crítica, que en resumen entiende así:

> […] es parte esencial de su tarea iniciar una praxis crítica que pueda contribuir a superar la patología social; incluso en los casos en que en los actores predomina el escepticismo con respecto a la posibilidad de una ilustración práctica, el dramatismo de la cuestión sólo se deriva de que se presupone la necesidad de una relación interna entre la teoría y la práctica. (Honneth, 2009a, p. 46).

La evolución de la comprensión del tránsito interno entre teoría y praxis en el desarrollo de la Teoría Crítica pasa primero, señala Honneth (2009a), por la atribución al proletariado del rol histórico como sujeto revolucionario llamado a realizar el proceso de emancipación social, a la sustitución de éste, para considerar a todos los sujetos como predispuestos para la realización, por lo cual, el siguiente paso consistiría en entender la predisposición subjetiva para motivar la transformación social, si de antemano se supone la condición racional de los individuos como afectada por la patología social. Al respecto Honneth (2009a) identifica una fuente de claridad en la idea que entiende

> […] del hecho que la falta de racionalidad en la sociedad genere síntomas de patología social se infiere en principio un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad: ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las

> consecuencias de la deformación de la razón, porque con la pérdida de un universal racional también se reducen los chances de la autorrealización (p. 47).

Ahora bien, asociado a esta predisposición, que tiene su fuente teórica en el psicoanálisis freudiano, existe la presuposición que entiende que dicha experiencia de sufrimiento "lleva a los miembros de la sociedad al mismo deseo de curarse, de liberarse de los males sociales [a la] disposición a reactivar […] justamente las capacidades racionales que han sido deformadas por la patología" (Honneth, 2009a, p. 49). De esta manera la Teoría Crítica entiende que el pasaje de la teoría a la praxis, de la comprensión a la acción, se motiva en los individuos porque a pesar de encontrarse en una situación en la que la vida social se encuentra deformada, eso no impide la capacidad de reaccionar, de generar experiencias o prácticas que evidencien su interés por retomar la forma intacta de la razón, de allí que Honneth (2009a) concluya:

> Por eso la Teoría Crítica, en la forma en la que fue desarrollada de Horkheimer a Habermas, sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar la existencia de ese tipo de interés; sin un concepto realista del "interés emancipador", que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendrá futuro. (p. 51).

En resumen, la imagen que nos deja Honneth sobre la actualidad de la filosofía social desarrollada en el marco de la Teoría Crítica, permite visualizarla como una empresa reflexiva que encarna el devenir de una razón activa, situada históricamente, que tiene pretensiones normativas y que reconoce en el capitalismo

la fuente de las patologías sociales del presente, sin caer en una suerte de pesimismo social con respecto a las posibilidades de transformación, dado que es consciente de la persistencia de un interés emancipador latente en los integrantes de la sociedad.

Bajo este entendido, la preocupación de Honneth por pensar cómo las sociedades democráticas pueden autoproducir las condiciones para su propia conservación y desarrollo, elaborada en el marco de lo expuesto hasta ahora sobre la filosofía social y la Teoría Crítica, empieza a asumir un talante metodológico según el cual, se entiende que la teoría hace referencia a la posibilidad reflexiva que tiene la realidad social de producir un conocimiento de sí, en la cual, los humanos tenemos la oportunidad de influenciar la determinación material de nuestro mundo, de reconfigurarlo racionalmente, procurando que los procesos de reproducción social no se distancien de las expectativas normativas a las que hemos llegado gracias a la experimentación y el aprendizaje histórico, y que asociamos con la idea de una la vida lograda, solo posible en las condiciones de un orden social que permita la libertad; en este sentido, el ejercicio teórico-critico, logrará revelar los potenciales de progreso moral de la sociedad, en la medida que los criterios e ideales que la orientan, tengan su origen en el análisis de los procesos y experiencias dadas, liberándose así de la referencia a puntos de vista externos o ajenos a aquellos valores que se legitiman el orden social examinado.

2.2. Crítica

En 1969 Max Horkheimer, explica Miriam Madureira (2005), expone en una conferencia titulada *Kritische Theorie gestern und heute* un balance de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort relativo a la identificación de los rasgos que de ella han permanecido desde sus inicios; la lectura propuesta por Horkheimer entiende entonces que lo propio de la crítica radica en su interés por pensar una sociedad mejor o una sociedad correcta, mediante la producción de un diagnóstico que permita identificar las injusticias de esta, sin que esto represente la imagen definitiva o absoluta del deber ser de la vida en la sociedad que es objeto de la crítica; se trata entonces de ver que lo que la crítica puede ser hoy, se expresa en la idea de que la sociedad puede ser mejor a la luz del criterio de lograr una mayor emancipación, lo que permitiría identificar los males de ésta, sin embargo, siempre con la convicción de que "esa sociedad correcta o mejor no se puede determinar a priori, sino sólo de forma negativa a partir del nombramiento de lo que se debe reconocer como un mal" (Madureira, 2005, p. 376). Además de lo anterior, también se enfatiza en la conexión inmanente entre la crítica y su objeto, llamando la atención acerca de que la crítica no puede estar más allá o ser externa de aquello que crítica, ni encerrarse en una fuente subjetiva; de manera que el parámetro normativo o el criterio de la crítica se desarrolla determinado reflexivamente por las condiciones sociales e históricas que pertenecen a su objeto.

La crítica inmanente, explica José Manuel Romero (2020), representa uno de los principales méritos metodológicos de la filosofía social de Axel Honneth, por lo que resulta relevante precisar la distinción de esta en relación con otros tipos de crítica, como lo son la externa y la interna. En general, toda crítica social se puede comprender como el análisis de las relaciones sociales a partir de un criterio normativo de evaluación de las prácticas que la constituyen, el cual persigue motivar una reflexión que permita decidir la legitimidad moral de tales formas de relación.

Ahora bien, explica el profesor Romero (2020), la crítica externa opera a partir de un criterio distinto, incluso opuesto, a los parámetros que orientan de facto la práctica social que se pretende cuestionar; un ejemplo de crítica externa podría consistir en cuestionar, a partir de una perspectiva religiosa basada en una concepción patriarcal de la relación de pareja, la práctica social que constituye las relaciones amorosas contemporáneas, las cuales han evolucionado como una forma de relación personal tolerante, inclusiva y diversa, en la que se persigue la equidad y la libertad de las partes involucradas, en la formulación y desarrollo de proyectos y actividades comunes en el contexto existencial, patrimonial, emocional, familiar o sexual; es decir, "la crítica externa contrapone a una práctica o institución social principios normativos desvinculados de la misma, ajenos y extraños a sus dinámicas propias y a las fuentes motivacionales de la acción dentro de su marco" (Romero, 2020, p. 8). En consecuencia, este tipo de crítica corre el riesgo de "caer en

confrontación con lo existente" que la lleve a un "posicionamiento impotente o utópico" el cual "postula como válido un ordenamiento normativo de las relaciones sociales respecto al cual es incapaz de determinar en la realidad existente las condiciones materiales, sociales y políticas de su realización" (Romero, 2020, p. 8).

Por otra parte, la crítica interna, a diferencia de la externa, reconoce como legítimos los valores encarnados en la praxis de un grupo social, de manera que su cuestionamiento se orienta más bien a reclamar reformas que garanticen la realización de los mismos; el principal límite de este tipo de crítica radica en que no puede poner en cuestión elementos del marco social, económico y político, sino solo situaciones que resultan incoherentes con los parámetros normativos que definen dicho marco" (Romero, 2020, p. 9), de manera que corre el riesgo de legitimar un statu quo y validar la reproducción de valores que podrían perpetuar la tergiversación con la que las ideologías que suelen retar las posibilidades de la realidad; un caso ficticio podría ser el descrito en la obra cinematográfica distópica Equilibrium (2002), dirigida por Kurt Wimmer, en la cual, la motivación de los valores de "orden" y "seguridad", lleva a una política de eliminación química de la posibilidad del individuo para experimentar emociones y sentimientos, lo que perpetúa un régimen totalitario gracias al logro de éste, de erradicar la guerra.

Finalmente, la crítica inmanente, interpreta el profesor Romero (2020), procede, por un lado,

> […] como crítica que confronta la realidad social con los principios normativos con los que se legitima a sí misma la sociedad [*y por el otro*] confronta a la realidad social las posibilidades alumbrables en ella de un ordenamiento de la sociedad mejor, más justo y que constata que la dinámica de reproducción social impide realizar (Romero, 2020, p. 11)

De manera que, la crítica inmanente no es neutral frente a los valores que legitiman el orden social, puesto que estos son interpretados conforme a un potencial de desarrollo social, cuya realización es obstaculizada por la misma estructura social que ellos validan, de manera que tales valores motivan el reclamo moral frente a las prácticas o relaciones que impiden la realización de la promesa normativa que ellos contienen, al mismo tiempo que evidencia la necesidad de transformación cultural y política de aquellas dinámicas que se exponen como contradictorias al mejoramiento social contenido en los ideales que se reconocen como legítimos. En resumen

> […] la crítica inmanente constata la promesa normativa contenida en los valores e ideales institucionalizados y las posibilidades de un ordenamiento social más justo alumbrables en la formación social no son realizables dentro del marco socio-político vigente, sino sólo a través de una profunda transformación política y social de dicho marco. La crítica inmanente es por ello una crítica de una determina realidad en virtud de parámetros de dicha realidad considerados válidos, para cuya realización resulta necesaria una transformación de la figura histórica o de la estructura de tal realidad. (Romero, 2020, p. 8).

Así entendida, la crítica desarrollada por Honneth, entienden Christ, Lepold, Loick y Stahl (2020) se presenta como una versión de la crítica social inmanente e histórica que toma como punto de partida las instituciones sociales, las prácticas de reconocimiento y los conflictos que generan. La crítica no es un árbitro neutral por encima de la desordenada realidad social, sino un partidario de sus potenciales progresistas. En este sentido, interpreta Saar (2020) que la crítica honnethiana entiende que la abstracción de los intereses, valores e inversiones normativas de los sujetos reales en sus propias acciones, los cuales hacen posible que los sujetos modernos sean capaces de criticar su propia sociedad, a saber, sometiéndola a los estándares o normas que ella misma encarna.

Bajo esta perspectiva, el enfoque crítico de Honneth (2009c), que él empieza a vislumbrar ya desde su tesis doctoral, publicada en 1989 con el título *Critica del poder*, la cual se podría entender como una crítica de la crítica[39] social desarrollada por teóricos principales de la Escuela de Fráncfort (Adorno y Horkheimer) y los continuadores de dicha tradición de crítica social, según Honneth, Foucault y

[39] Un estudio detallado reciente sobre el desarrollo y reconfiguración de la crítica social en Axel Honneth se encuentra en *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Zizek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*, texto escrito por el profesor Santiago Roggerone (2018).

Habermas. Por un lado, con relación al planteamiento original de Max Horkheimer, Honneth (2009c) llama la atención acerca de que

> […] él no toma realmente en serio en términos conceptuales las dimensiones prácticas de la acción que se presentan en la lucha social bajo la modalidad de una esfera autónoma de la reproducción social. Y por esta misma razón, Horkheimer renuncia a la posibilidad de tener más en cuenta a la organización hermenéutica de la realidad social; la consecuencia de ello es, como se mostrará más adelante, un déficit sociológico en el marco programático interdisciplinar científico-social que Horkheimer comprende como la solución propuesta por la Teoría Critica de la sociedad. (p. 46)

La valoración de "déficit sociológico" realizada por Honneth se dirige principalmente a la comprensión planteada por Horkheimer acerca del modelo filosófico-histórico que constituye el criterio normativo con el que evalúan los potenciales de transformación o reproducción de las sociedades modernas, caracterizadas por estructurarse conforme a la dinámica económica del capitalismo. Horkheimer desarrolla una crítica contra el modelo explicativo de la ciencia, que denomina Teoría Tradicional, ataca principalmente la autocomprensión de esta como "teoría pura", en el sentido que entiende la relación o el contacto entre la teoría científica y la realidad, así como su capacidad predictiva y de control con base en la producción de enunciados, como ajena o ciega a los procesos sociales; de allí que Horkheimer busque mostrar cómo los objetivos de la ciencia y "la misma forma de este contacto con la realidad se encuentran ya preformados por el estado correspondiente de las fuerzas de la producción social" (Honneth, 2009c, p. 30), para

Horkheimer la teoría tradicional se asume como un criterio de interpretación de la realidad que "atribuye de forma univoca a la expansión histórica de las fuerzas productivas, a los medios racionales orientados al dominio de la naturaleza, un potencial emancipatorio, valedor asimismo de un progreso garantizado" (Honneth, 2009c, p. 33), lo cual representa un autoengaño para la especie humana, en la medida que ignora los orígenes prácticos manifiestos en la praxis social que configura el contexto desde el que se produce la teoría.

Tratar de subsanar dicha contradicción se constituirá en la tarea que Horkheimer tratará de cumplir en su proceso de fundamentación de la Teoría Crítica de la Sociedad. El distanciamiento de Honneth con respecto a Horkheimer se debe a que el segundo, explica Honneth (2009c), elabora un análisis a partir de una consideración limitada exclusivamente a la esfera del trabajo, que para Honneth, no daría cuenta de la sociedad efectivamente existente; del mismo modo, tiene una perspectiva sesgada del sujeto crítico capaz de interpretar la injusticia y motivar la lucha social, restringiéndolo a los grupos parciales a los que se les pueda atribuir la condición de "clase dominada" por la opresión del sistema económico capitalista; de allí que Honneth entienda que se da un reduccionismo conceptual con respecto a la lucha social, dado que Horkheimer "no toma realmente en serio en términos conceptuales las dimensiones prácticas de la acción que se presentan en la lucha social bajo la modalidad de una esfera autónoma de la reproducción social"

(Honneth, 2009c, p. 45), puesto que entiende que la teoría Critica "dirigida a la praxis política bajo las condiciones del capitalismo, debe buscar a sus destinatarios únicamente entre los miembros de la clase social de los proletarios" (Honneth, 2009c, p. 46); dejando de lado así, el análisis del potencial crítico de otras esferas de la acción social, y confinando la dimensión del progreso sociocultural, al desarrollo de las fuerzas productivas.

Lo anterior conduce a Horkheimer a considerar un modelo interdisciplinar que privilegia, por un lado, a la economía política y sus categorías, como las capaces de revelar la estructura del desarrollo histórico de la sociedad; por el otro lado, se vale del psicoanálisis para tratar de fundamentar "un cerrado funcionalismo", que reduce la comprensión de la motivación humana para la acción a "la mera función de un proceso económico más amplio" (Honneth, 2009c, p. 56); de modo que aspectos como la personalidad y la conducta parecen depender de una suerte de reduccionismo económico, que entiende, por ejemplo, que incluso en el contexto familiar de la crianza, o en el educativo de la formación, los imperativos funcionales de la economía, influyen de manera coactiva en la modelación "socialmente deseada" del potencial pulsional del individuo.

Por último, explica Honneth (2009c), "Horkheimer introduce una tercera dimensión de la reproducción social entre el marco de la socialización de las

pulsiones individuales y un sistema de trabajo social mucho más amplio, la cultura" (p. 57); el cual, se entiende en un primer momento como "un campo de la acción social en el que los grupos sociales crean valores comunes, los objetivan en las instituciones de la vida cotidiana y que se conservan bajo la forma de expresiones simbólicas" (Honneth, 2009c, p. 59), dando lugar en el proceso de reproducción social a la resignificación o reinterpretación de las constricciones económicas a partir de la experiencia valorativa de las necesidades individuales y colectivas de los grupos que se da en su vida cotidiana. Sin embargo, explica Honneth (2009c) que Horkhimer se decanta por una segunda idea de cultura, que entendería que lo cultural "tiene que ver con el punto de vista de los agentes de socialización extendido socialmente" (Honneth, 2009c, p. 60), mediados por las instituciones que se han posicionado como estables, tales como la familia, la escuela o la iglesia, que funcionan como dispositivos culturales que movilizan procesos de institucionalización y de socialización, verbigracia

> […] los procedimientos educativos parentales, los currículos escolares o los rituales religiosos representan en todas las clases sociales, medios influyentes en los que se reflejan las constricciones de comportamiento del sistema económico sobre la psique individual, factores, ciertamente, que actúan de una forma indirecta o fragmentaria, aunque en realidad toda la vida y de modo continuo. (Honneth, 2009c, p. 61)

Por esto, concluye Honneth (2009c)

> El modelo real hacia el que se dirige el segundo concepto de cultura acuñado por Horkheimer no es, por tanto, el de la producción cooperativa de pautas de orientación normativas, esto es, de acción cultural, sino el de la función socializadora de los dispositivos culturales, la institución cultural como tal. […] la cultura aparece ahora, en medio del

> sistema del trabajo social y el potencial pulsional plástico del ser humano bajo la inflexible figura de procesos organizados de aprendizaje que incorporan las expectativas de comportamiento exigidas por la economía como objetivos libidinales de acción en la psicología individual. (p. 61-62).

En resumen, para Honneth (2009c) el modelo de crítica social elaborado por Max Horkheimer resulta sesgado en la medida que excluye del análisis social toda dimensión ajena a la acción humana del trabajo, en el sentido que entiende que, por ejemplo, las instituciones culturales, no son otra cosa que "factores de estabilización dentro del proceso de perfeccionamiento de la dominación social de la naturaleza, con poder para intervenir en el potencial pulsional individual" (p. Honneth, 2009c, 62), por lo que, las demás formas de acción que tienen alguna incidencia en la reproducción social (educación, familia, religión), así como la actitud crítica y por tanto la idea de lucha social, quedan de cierta manera domesticadas por el sistema económico.

Es importante recuperar aquí, que la lectura elaborada por Honneth permite vislumbrar algunos aspectos del valor que desempeñarán en su propia comprensión de la crítica social la categoría de <<actitud crítica>>, que entiende "como proceso cooperativo dirigido al examen y problematización de presuntas evidencias reproducidas dentro de un grupo" (Honneth, 2009c, p. 64); de la categoría de <<acción social>>, que comprende o amplía a esferas diferentes del sistema económico, hacia otras vinculadas a la vida cotidiana; y de la categoría de <<lucha

social>>, que vislumbra como "un intento de los grupos sociales, obligados bajo las condiciones de la división del trabajo especifica de la clase y las cargas excesiva, de llegar a imponer, en el marco de la estructuras normativas de la acción social, pautas legítimas de acción adquiridas por la experiencia repetida de situaciones de injusticias padecidas" (Honneth, 2009c, p. 64).

Un segundo momento de la recepción honnethiana de la configuración teórico-crítica desarrollada por la Escuela de Fráncfort se sitúa es sus análisis de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, en el aparte 3 de la *Crítica del Poder* titulado <<*La teoría de la sociedad de Adorno: La represión definitiva de lo social*>>. Honneth (2009c) inicialmente llama la atención con respecto a la consideración restrictiva que identifica en Horkheimer y Adorno en relación al saber científico, el cual valoran "como un instrumento orientado al control técnico o social, [lo que los conduce a] liberar la teoría crítica de las garras de las ciencias sociales empíricas y abandonarla a la exclusiva responsabilidad de la filosofía" (Honneth, 2009c, p. 110). En este punto, los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* identifican también el carácter instrumental de la filosofía, por lo que adoptan un enfoque negativo de la misma, según el cual, la filosofía

> puede ser entendida como esa reflexión que se interroga por la lógica de la formación de conceptos poniendo de manifiesto que dentro de esta lógica las cualidades especiales de un estado de cosas encontrado por el sujeto terminan conceptualmente por disolverse; el mismo tiempo, la reflexión se dirige contra su propio medio lingüístico, con el fin de poner en tela de juicio el carácter dominador del pensamiento discursivo. Solo en este camino en el que la

> reflexión filosofía regresa negativamente sobre sí misma puede aún mantener una pretensión filosófica cognoscitiva sin entrar completamente en conflicto con sus propias premisas. (Honneth, 2009c, p. 112).

Tal viraje metodológico diagnostica la situación crítica del pensamiento conceptual que encarna necesariamente el perfil opresivo y dominador de la racionalidad instrumental, por lo que nuestros autores, en la tarea de buscar la fórmula que logre liberar a la razón del cautiverio de la razón, encuentran en la experiencia del arte la clave para ensayar una forma de acercamiento no instrumental a la realidad:

> La actividad artística […] sirve de testimonio de la posibilidad de un acercamiento no manipulador y dominador a la realidad en la que la naturaleza, ya no es vista como simple material para la autoconservación humana, se convierte en interlocutora de igual a igual en un acto comunicativo. (Honneth, 2009c, p. 117).

Es principalmente Adorno quien se ocupa de la elaboración de la comprensión del arte como nuevo modelo de experiencia o de razón, que es capaz de

> […] deshacerse de las constricciones de la racionalidad instrumental aprendiendo a incorporar en sí misma la capacidad mimética de la experiencia estética; y asimismo el único médium cognitivo en el que pueden aún obtener conocimientos sustantivos que proporcionen información acerca de la situación social sin que al mismo tiempo sucumban a la crítica de la razón instrumental. (Honneth, 2009c, p. 117).

Sin embargo, para Honneth (2009c) tal pretensión redentora de la obra de arte, así como la consideración del contenido epistemológico de la obra de arte, que eleva

la experiencia individual del artista al estatus de juicio universal; no logran desmarcarse de la crítica esgrimida en contra del pensamiento conceptual, puesto que queda aún sin aclarar de manera concreta cómo la experiencia estética puede asumir el rango de conocimiento genuino en el marco de la desconfianza con la que se valora la reflexión filosófica, que de todas formas permanece bajo sospecha por su naturaleza teórica o discursiva. Por otra parte, la desconfianza en la teorización explica Honneth (2009c), "apenas deja espacio al proyecto de un análisis de la sociedad orientado empíricamente" (p. 121), la comprensión adorniana de la manera como el capitalismo ejerce dominación, entiende que los mecanismos coercitivos del mismo, abarca toda posibilidad de interacción social, convirtiéndolo en una única esfera de acción:

> Para Adorno el mercado es la forma paradigmática de la mediación social dentro del capitalismo, bajo este punto de vista, posibles lugares de comunicación que no siguen directamente el curso de la industrialización capitalista -como, por ejemplo, instituciones de la esfera pública burguesa, de la empresa cooperativa proletaria o la subcultura plebeya-, o incluso también organizaciones de intereses que siguen directamente ese curso -en donde los grupos sociales tratan de imponer colectivamente sus reivindicaciones económicas-, siguen siendo fenómenos pasados por alto en la descripción adorniana de la infraestructura social del capitalismo liberal. El sujeto encerrado dentro de la esfera privada de la familia nuclear entra en contacto con el medio social exclusivamente, por así decirlo, a través del mercado. De ahí que para Adorno simplemente sea una exigencia consecuente inferir de la paralización político-administrativa total del mercado la deformación de las conexiones sociales entre la reproducción económicas y los sujetos activos individuales. (Honneth, 2009c, p. 130)

Para Honneth (2009c), la perspectiva adorniana supone una visión de la sociedad como "totalmente administrada" que conduce "a una concepción

extremadamente reduccionista de las relaciones sociales internas", que se expresa en una comprensión "petrificada en una imagen unidimensional y en la que se difuminan las dimensiones profundas de esas esferas pre-estatales de acción -las opiniones normativas y las evidencias culturales, pero también las deliberaciones instrumentales de los individuos, devienen superfluas- […] (Honneth, 2009c, p. 131).

Con su categoría de <<industria cultural>>, Adorno extiende el poder manipulador del sistema capitalista al control mismo de la conciencia del individuo, pues analiza que los medios masivos de comunicación, así como las técnicas de reproducción tecnológica en el arte, se usan como instrumentos que deforman la relación del individuo con la realidad, en la medida que logran suplantarla con una "realidad mediática" que altera la estructura misma de la percepción, que además, tornan al individuo en mero consumidor pasivo e irreflexivo, conformista de los objetivos de acción propuestos por el sistema de control; para Honneth, el convencimiento de Adorno sobre el poder manipulador de la <<industria cultural>> es tanto, que no ve la posibilidad de formas de resistencia que pueden surgir en la praxis comunicativa cotidiana de los grupos sociales; esto es así, según la interpretación de Honneth (2009c), dado el "el reduccionismo conceptual en su teoría de la sociedad" que

> […] sólo permite contemplar un medio de mediación social para la acción individual en la espera del mercado y que diagnostica precisamente una destrucción irreversible del mercado en las

sociedades altamente desarrolladas posliberales, sólo puede consecuentemente deducir de esta disolución de las relaciones internas de la sociedad la des-socialización en general de la sociedad. (p. 139).

Lo anterior se articula con una comprensión del Yo debilitado, que atribuye a los aparatos ideológicos de la industria cultural, no solo el poder de "controlar las actividades reflexivas de los individuos, sino también de disponer de sus motivaciones vitales y de los procesos naturales objetivados" (Honneth, 2009c, p. 139), que además anula en los miembros de la sociedad capitalista la capacidad de dominar sus propios impulsos, de ser autores de su propia personalidad, y con ello, queda en cierta medida socavado "el presupuesto socio-estructural necesario para el procesos de socialización" (Honneth, 2009c, p. 141), dado que Adorno limita el proceso de formación de la personalidad a las relaciones parentales experimentadas por el niño en su proceso de crianza, ignorando el resto de las relaciones comunicativas que también se experimentan en el proceso de socialización individual; por esto, Honneth (2009c) concluye que para Adorno

> En el capitalismo tardío son exclusivamente los medios de administrativos de coacción directa o indirecta los que ensamblan, por así decirlo, las actividades prácticas de los individuos dentro de un sistema social; haciendo abstracción de cualquier medida de libertades políticas y del nivel correspondiente de democratización social, él atribuye en general a las sociedades tardocapitalistas las características de un sistema de dominación totalitario. (p. 155)

En resumen, para Honneth la concepción de crítica social desarrolla por Horkheimer y Adorno resulta aún incompleta, en la medida que se cierra

categorialmente en el marco de una filosofía de la historia y del análisis de las estructuras sociales sometido a una lógica funcional, lo que impide una comprensión de la reproducción social que involucre esferas de acción adicionales al trabajo, y por tanto, la articulación del potencial de transformación social latente en la acción individual, en la conflictividad moral, en la capacidad de los grupos sociales de generar recíprocamente horizontes de orientación, en campos de acción distintos al trabajo, tales como el político, el educativo o el de las relaciones personales y en general, de las relacionadas con la dimensión cultural que hace parte de la cotidianidad de los grupos sociales; todo esto, incluso, bajo las condiciones de dominación e instrumentalización radical que describen los teóricos fundacionales de la Escuela de Fráncfort; de ahí que Honneth (2009) concluya: "da la impresión de que la Teoría Crítica renuncia a la posibilidad teórica de determinar si, y hasta qué punto, los grupos sociales participan con su acción en los canales de integración de la sociedad, [además] ignoran las funciones morales y cognitivas de síntesis de las que son capaces los grupos sociales a causa de los esfuerzos cooperativos para la integración de sus miembros" (Honneth, 2009c, p. 161), de modo que se da la impresión de "la simplificada imagen de que las sociedades tardocapitalistas se reproducen en general independientemente de las normas de acción obtenidas comunicativamente por sus miembros" (Honneth, 2009c, p. 162), constituyéndose de ese modo el vaciamiento de lo social de la crítica.

De este primer acercamiento a la idea de crítica en Honneth, se colige una comprensión inicial en la que ya se anticipa una seria preocupación por integrar al análisis social, una perspectiva completa de todas las posibles esferas de acción o al menos de identificar alguna categoría relacional que no quede subordinada a una dimensión específica de la vida práctica de las comunidades y que la reduzca a alguna actividad externa que excluya otras formas de interacción, como lo sería en el caso de la crítica a Horkheimer, la dimensión del trabajo; es decir, Honneth desconfía de la idea que la comprensión de la acción social quede limitada a una esfera exclusiva de la vida social.

Además, también se identifica el interés de Honneth por distanciarse de una comprensión de la historia que se cierra a la contingencia de la libertad, en el sentido que toda posibilidad de cambio queda de cierta manera colonizada o predispuesta por una lógica que impide identificar potenciales prácticos de transformación significativa; la idea de que la relación del humano con la naturaleza se plantea de manera definitiva como mera dominación y control, la cual se expande como un criterio de interpretación válido para analizar las relaciones entre grupos e instituciones sociales, solo puede llevar a la conclusión de que toda historia no es más que el movimiento de un opresor, y asume con cierta resignación, que el oprimido no tiene alternativas para cambiar su condición, negándoles de ese modo la capacidad de reacción moral frente a la injusticia, dejándonos a un sujeto

desahuciado y pasivo, incapaz de reorientar su situación, dado que la racionalidad hegemónica los instrumentaliza incluso al nivel de sus motivaciones y expectativas personales, restándole de esa manera valor moral a las dimensiones de acción o de relación que se constituyen en la vida familiar, en la formación escolar y en la actividad política. Pensaría que, con esto, Honneth identifica con su opera prima *Crítica del poder*, al menos en un sentido negativo, un interés por una imagen de la crítica que no subestime la capacidad individual del sujeto de reaccionar moralmente frente a las injusticias, ni las posibilidades colectivas de movilización que supone la conflictividad y la actitud de lucha social de los grupos. Tal perspectiva parece confirmarse en los análisis que Honneth desarrolla al respecto de la crítica social de Foucault y Habermas en los capítulos finales de *Crítica del poder*.

El planteamiento originario de la teoría social de Michel Foucault, explica Honneth (2009c), tiene su punto de partida en la convicción de que los sujetos son productos de la cultura a la que pertenecen, debido a la existencia de ciertos presupuestos inconscientes del pensamiento y de los sistemas normativos, que determinan la experiencia cognitiva humana, los cuales se manifiestan mediante reglas del lenguaje del sistema de saber local; por esto, para Foucault, la crítica social se ocuparía de explorar el sistema de reglas culturales que determina la acción humana. Foucault ve en el análisis etnológico la orientación metodológica necesaria para dicho proyecto. Tal empresa requiere, entiende Foucault, la condición

metodológica de que dicho análisis pueda hacerse desde afuera, es decir, desde una especie de neutralidad conceptual que permitirá adoptar una perspectiva exterior a la propia cultura que se pretende analizar. Honneth (2009c) escribe

> Foucault intenta desmarcar a su teoría social del horizonte conceptual de su propia cultura y desplazarla a la posición propia de un observador extrañado. El punto de partida de esta operación metodológica descansa, en la descripción y crítica del concepto de sujeto que ha dominado la tradición del pensamiento europeo; una concepción según la cual el individuo humano obtiene su característica más propia en virtud del hecho de que se conoce a sí mismo en la objetivación de su acción y que, al mismo tiempo, puede regresar a sí mismo reflexionando sobre dichas objetivaciones. (p. 178)

Esta comprensión "europea" del sujeto, a la que Foucault dirige su crítica, deviene en una imagen de la filosofía de la historia que supone la existencia de una continuidad histórica, en la que se da la proyección lineal de un sujeto general que se exterioriza a sí mismo, sin dar lugar a lo propiamente otro, de manera que el mundo social se entiende como auto-objetivación de un único sujeto espiritual que, en consecuencia, no da valor a los fenómenos de la pluralidad. A esta idealización monológica de la historia como auto-certeza del Yo, Foucault contrapone, explica Honneth (2009c), un modelo de pensamiento que persigue trascender la idea que considera al individuo humano con la capacidad cognitiva para producir su mundo de experiencias:

> Foucault de antemano renuncia a la posibilidad de poner a prueba las versiones tradicionales de la filosofía de la reflexión a causa de sus debilidades y, en el caso de que sea necesario, corregirlas; mediante una conclusión muy característica de todo el estructuralismo

> semiológico, él reemplaza por completo estas versiones por un modelo opuesto de pensamiento en el que la función cuasi trascendental de constitución del mundo no se atribuye ya a las acciones monológicas de un Yo o a los rendimientos hermenéuticos intersubjetivos de los sujetos, sino a un sistema de signos no intencional. La estructura de un orden objetivamente neutral de signos determina la forma subjetivamente necesaria de toda posible experiencia (Honneth, 2009c, p. 195).

En su argumentación, continúa explicando Honneth (2009c), Foucault tiene que vérselas con las dificultades de aclarar cuales serían las reglas de formación de tal sistema de signos anónimos que dan cuenta del orden lingüístico del saber cultural. Al respecto Honneth analiza las categorías de enunciado y discurso desarrolladas por Foucault, advirtiendo que éste no logra fundamentar con claridad el sentido en el que los enunciados pueden constituirse como la unidad elemental del saber cultural y al mismo tiempo cumplir con la condición metodológica de neutralidad; por otra parte, el estudio que propone sobre la categoría de discurso, evidencia mejor la dificultad de fundamentar esa instancia no intencional de análisis, libre de toda relación referencial y subjetiva, esto en la medida que Foucault "no puede considerar al discurso en términos triviales como una combinación inmotivada de enunciados a su vez también inmotivados" (Honneth, 2009c, p. 217), por lo que entendería

> El discurso asume una sorprendente función más allá de su tarea correspondiente de designación; allí se nos dice que las reglas del discurso definen el dominio de los objetos. […] Foucault percibe que la peculiaridad del discurso no reside en su función representativa ni en su función comunicativa, sino en otro aspecto que le convierte en un medio de dominación. Mientras él se ve en cierto sentido obligado a partir de las dos primeras funciones, que sólo

> pueden aparecer como significativas introduciendo la referencia a un sujeto provisto de acción intencional, ya cree en la posibilidad de afirmar una función independiente de dominación del discurso sin partir de estos presupuestos. (Honneth, 2009c, p. 218)

Honneth llama la atención aquí sobre un viraje hacia una comprensión funcional del discurso como medio de dominación, lo que le lleva a abandonar el intento de fundamentación relativos a la comprensión de la constitución del saber y la aparición del sujeto, a partir del enfoque semiológico caracterizado por la valoración de "elementos mentales no definidos ni por un significado intencional ni por la referencia a un objeto" (Honneth, 2009c, p. 230); optando por un enfoque más comprometido con el análisis social, cuya explicación de la constitución de los discursos apelará al examen de las exigencias funcionales de la sociedad, es decir, que involucre la identificación y valoración de las condiciones institucionales que sirven como marco para la producción del discurso, el cual concibe a los sistemas sociales como

> […] redes de poder social en las que las formaciones de saber asumen la función especial de intensificar el poder. Los discursos son, por consiguiente, sistemas sociales de saber cuyo origen puede explicarse por las exigencias estratégicas requeridas por un cierto orden establecido de poder, aun cuando ellos puedan, a su vez, volver actuar efectivamente sobre ese orden de poder ya existente […] (Honneth, 2009c, p. 234)

Con esto Foucault reconoce una nueva orientación que guía su interés hacia el desarrollo de una perspectiva más cercana a la Escuela de Fráncfort, en la medida

que se abre camino la valoración de los aspectos funcionales o causales que se constituyen como las condiciones empíricas que participan en la formación del saber y las relaciones de poder. Honneth explica que la teoría social foucaultiana entiende ahora que el orden del saber debe representarse como un orden del poder social, es decir, como una teoría de la dominación que se distancia de las comprensiones contractualistas y estatalistas del poder, para identificar en el modelo de acción basado en la continua lucha de los actores sociales, el elemento central de su teoría del poder, el cual hace énfasis en la acción estratégica institucional y sistemática para la dominación social; Honneth (2009c) explica

> Si hemos llegado a comprender bien la posición foucaultiana, los conocimientos sistemáticos acerca de los modos de acción y procesos corporales de los seres humanos (sociología, medicina, pedagogía, psicología, etc.) son producidos por medio de procedimientos orientados a extraer información (inquisición, confesión, interrogatorios, etc.). Este conocimiento luego se traduce en determinadas prácticas: de disciplinamiento directo de los cuerpos (poder disciplinario) y control administrativo del comportamiento (biopolítica). (p. 262)

En este contexto, ahora Honneth (2009c) identifica en Foucault un interés por analizar las técnicas institucionales del poder, manifiestas en espacios de interrelación como la escuela, la prisión o las fábricas, distanciándose así, de la comprensión del ejercicio del poder de actores individuales o de los grupos sociales; esta visión deja una idea de la acción social reducida al conflicto estratégico permanente, que se cierra a "cualquier posibilidad de una superación recíproca de la lucha en un estado provisional del poder estabilizado" (Honneth, 2009c, p. 264).

Esto supone una sustitución de la comprensión de la acción social como lucha social, por un modelo de acción estratégica que entiende que "la evolución social se concibe exclusivamente como un proceso de incremento del poder social que se desarrolla según la lógica de periódicas adaptaciones al entorno" (Honneth, 2009c, p. 293), llevada a cabo por dispositivos institucionales de poder que modelan al individuo mediante el disciplinamiento corporal y psíquico, lo que reduce a los sujetos "como criaturas informes, totalmente susceptibles de ser condicionadas", incapaces ya de autodeterminación práctica (Honneth, 2009c, p. 299); lo cual también supondría una concepción de la historia entendida únicamente como un proceso de incremento social del poder, de lo que se concluye que para Honneth (2009c), Foucault acepta que "ni los grupos sociales ni las convicciones normativas ni las orientaciones culturales de los sujetos socializados tienen alguna función importante en la integración social de las sociedades tardocapitalistas" (p. 298).

Con estas conclusiones de Honneth sobre la crítica social foucaultiana, se avanza algo en la exposición de su propio concepto de crítica; con los análisis ofrecidos arriba sobre la crítica social en Horkheimer y Adorno, salta a la vista que Honneth no cede a la tentación funcionalista de considerar que la estructura institucional de los sistemas sociales determina mecánicamente o produce sin ningún tipo de resistencia la vida individual, y que además, las prácticas y valores sociales que pueden incidir en la reproducción social, nunca pueden situarse en una

única esfera de acción ni tener un poder de condicionamiento tal en los sujetos, como para suponer la pérdida total de las capacidades del individuo y de los grupos para autodeterminarse; de manera que la idea de reproducción social que pueda encarnar la comprensión del desarrollo histórico no puede presuponer una tendencia exclusiva, como el incremento imparable de la dominación o la hegemonía definitiva de una lógica de acción como la de la racionalidad estratégica o instrumental propias de una comprensión de la crítica social resignada y sumisa, que además ignora los potenciales de transformación social, debido a una comprensión sesgada de la acción social que ignora la dimensión moral de la interacción social en las diversas esferas de acción de la sociedad y de la lucha social.

Finalmente, con relación a la crítica social elaborada por Habermas, el interés de Honneth parte de la comprensión habermasiana sobre la fundamentación teórico-comunicativa de la Teoría Crítica, en la que establece la primacía de los procesos de interacción social para la comprensión de la formación individual y la evolución de la especie. La consideración habermasiana de la comunicación como dimensión especifica de la racionalidad permite identificar un modelo de crítica como "proceso común de autoilustración", en el que, mediante la vía intersubjetiva del diálogo, los participantes se desenvuelven en la discusión que persigue la producción de un consenso libre, dicho proceso se desarrolla mediante la lógica del intercambio argumentativo que permitiría debilitar las posiciones que se muestren

como nocivas al proceso de autorreflexión que supone el ejercicio de una libertad sin coacciones, lo que a su vez evidenciaría el rol esencial de los participantes en tal modelo de entendimiento comunicativo, y la comprensión de las condiciones morales o los supuestos normativos que subyacen a la orientación del proceso de reproducción social.

Al respecto Honneth (2009c) llama la atención sobre la cuestión del desarrollo de la identidad del sujeto como un tercer factor de reproducción social, adicional al saber técnico orientado a la dominación de la naturaleza y al saber de la comprensión intersubjetiva; Habermas, explica Honneth (2009c)

> […] va a distinguir la cuestión del desarrollo de la identidad, entendiéndola como un problema específico de la producción de la vida social […] Habermas sitúa en el centro de su descripción esa dimensión de la formación individual definida por la tarea de superar paulatinamente las normas y convicciones autoalienantes. […] el proceso de formación de la identidad se caracteriza por una función crítica: en la construcción de su identidad, el individuo aprende a liberarse paso a paso del poder de las fijaciones y dependencias hasta ese momento impenetrables hasta que, finalmente, aprende a integrar y mediar, de forma autónoma, las exigencias de sus necesidades ahora devenidas transparentes con los requerimientos de la sociedad. (p. 345-346).

De esta manera la categoría de "autorreflexión" describe una forma de saber por medio del cual "el yo adquiere una comprensión de sus coacciones inconscientes y, por ello, logra al mismo tiempo emanciparse de ellas" (Honneth, 2009c, p. 347). Esta perspectiva le exigirá a Habermas plantear una idea acerca de las condiciones que describirían el criterio para identificar las normas y convicciones autoalienantes

de las que el sujeto se debería concientizar en su proceso autorreflexivo; para esto, Habermas apela a señalar la idea de la existencia de una estructura normativa inherente al lenguaje humano, en la que se describe a un sujeto que ha logrado la autonomía individual y a unas relaciones comunicativas o una situación de discurso libre de dominación o coacciones. Con esto, Honneth (2009c) lee en Habermas los trazos de una imagen del saber crítico, es decir, la de un saber emancipatorio con el que el individuo aprende a formarse, que se encuentra en la base de lo que se podría considerar como el marco normativo en el que se tratará de fundamentar la Teoría Crítica.

La distancia crítica de Habermas con respecto a la tesis positivista según la cual la praxis humana se reduce exclusivamente al hacer técnico, según Honneth (2009c), motiva un concepto material de sociedad en el que se reconoce una comprensión de las dinámicas de reproducción social que tiene en cuenta, además de la acción de apropiación cognoscitiva de la naturaleza representada en el trabajo social, también considera la dimensión del entendimiento comunicativo que subyace al uso del lenguaje ordinario; para Habermas, explica Honneth (2009c) la acción comunicativa se entiende como

> Un tipo de actividad hermenéutica gracias al cual pueden llegar a comprenderse entre sí los sujetos acerca de un sistema social de normas y, en esa misma medida, actualizarlo respecto a su valides en situaciones más específicas (p. 358).

Tal perspectiva permite un entendimiento del desarrollo social que no se limita al análisis de los procesos de avance económico o los relativos a la producción material, sino que propone que el motor y gran parte del poder que impulsa las transformaciones sociales, tienen su fuente en las formas y contenidos con los que se desarrolla la interacción mediada simbólicamente, de modo que, surge una nueva comprensión relacionada con la cuestión de la dominación y la legitimación del poder:

> Con la introducción de la teoría de la interacción, el surgimiento y ejercicio del poder social queda representado de forma diferente que en las teorías sociales de Adorno y Foucault: como un hecho normativo; el establecimiento de la dominación se contempla ahora como un proceso que asume la forma de un acuerdo intersubjetivo acerca de normas sociales, es decir, como el desarrollo de una formación moral de consenso […] (Honneth, 2009c, p. 361)

Honneth ve en este planteamiento la estructura de un desarrollo significativo que supera lo hecho hasta el momento en la Teoría Crítica, dado que Habermas no solo da una respuesta a la cuestión histórica del proceso de desarrollo moral de las sociedades, sino que además, con su interpretación teórico-comunicativa de la realidad, ofrece un criterio inmanente de crítica o de saber crítico, en el que se expone, a partir de la reconstrucción de la praxis social instituida, específicamente de la esfera de la formación de la opinión pública, la exigencia contenida en la misma de lograr el ideal normativo que llama a que la dinámica intersubjetiva del

entendimiento social se realice materialmente sin coacciones; lo que permite hacerse una idea de las condiciones estructurales, también constitutivas de la praxis social, que encarnan algún peligro para la realización del ideal normativo descrito, las cuales Habermas identifica como depositarias del sistema económico capitalista.

De esta manera, lo analizado hasta aquí por Honneth, hace entender que la crítica social habermasiana aporta un criterio metodológico que persigue extraer del análisis de las prácticas sociales ya instituidas el criterio de la crítica, el cual se interpreta como un hecho normativo que describe un ideal de progreso que orienta la acción social de la interacción simbólicamente mediada, en la tarea de disminuir aquellas condiciones que se interpreten como fuentes de dominación social y que obstaculicen la realización del entendimiento intersubjetivo sin coacciones; dicho criterio también funciona como marco para producir un diagnóstico social relativo a la identificación de las estructuras relacionales y prácticas sociales que ponen en peligro el desarrollo autónomo del proceso de la acción comunicativa.

Honneth (2009c) valora en la perspectiva de Habermas un modelo de crítica social que define claramente la tarea de la Teoría Crítica de la Sociedad. Para matizar este punto, Honneth llama la atención sobre la comprensión habermasiana del desarrollo histórico y su análisis sobre los peligros del capitalismo tardío para la realización práctica de las expectativas morales contenidas en el ideal de la comunicación sin coacciones; del cual se produce un diagnóstico sociológico del

presente que aporta la identificación de la acción comunicativa como la lógica que encarna la dinámica de la esfera pública liberal, y que permite la comprensión del modelo histórico de la especie como un proceso de formación o aprendizaje moral, mediado simbólicamente que representa la fuerza impulsora de la civilización.

Además de la dimensión de la racionalidad comunicativa, Habermas también identifica, puntualmente en las esferas de acción social del Estado y el mercado, la llamada "tesis tecnocrática", que señala que la evolución social se encuentra subordinada al progreso técnico, la cual Habermas valora como una descripción sociológica errónea del proceso de racionalización social, motivada por una falsa conciencia sobre la praxis correcta, dado que brinda "una imagen incompleta, es más, <<menguada>> de la racionalización social en la medida en que concentra unilateralmente en el proceso de expansión técnica" (Honneth, 2009c, p. 370), de allí que Habermas identifique en los dominios organizativos de la economía y de la acción estatal, la situación de ser subsistemas de la acción social que se regulan autónomamente por la acción racional conforme a fines; tal distinción se sustenta en la consideración de Habermas del <<Mundo de la Vida>> como macro sistema social del conjunto de "normas articuladas en el lenguaje cotidiano que determina la autocomprensión práctica de los grupos sociales" (Honneth, 2009c, p. 372), las cuales representan el marco de validez institucional en el que se expresa el proceso de interacción mediada simbólicamente. Honneth ve en esta distinción una imprecisión

analítica, en la medida que Habermas, al conceder la existencia de las esferas de la economía y el mercado como autónomas de la racionalidad comunicativa, admite una interpretación dualista de la reproducción social, por un lado, la acción racional con respecto a fines "aparece como ese núcleo productivo de la sociedad cuyo progresivo incremento de actividad se traduce en nuevas tecnologías y estrategias mejoradas para el control del entorno" (Honneth, 2009c, p. 379); por otra parte, entiende con respecto a la acción comunicativa que

> […] las normas sociales tienen como función regular las relaciones sociales de los miembros de la sociedad entre sí; surgen y se reproducen en el mismo proceso de una interacción simbólicamente mediada que, por otro lado, también tienen que organizar institucionalmente; a este proceso de entendimiento comunicativo le es inherente, sin embargo, como meta última, la realización de condiciones de libertad sin dominio; y sólo lo puede conseguir en la medida en que todos los miembros de la sociedad puedan participar en él sin coacciones; de ahí que, en este contexto, en cada paso que se avanza hacia una interacción socialmente regulada, crezca también una y otra vez un conocimiento acerca de las limitaciones que existen en el presente respecto a una posible o de libertad sin dominación. Las normas sociales se pueden de esta forma interpretar como materializaciones institucionales de este saber producido comunicativamente; en este sentido, la medida de su racionalidad se mide por el grado en el que consigue organizar el intercambio social de una forma libre de dominación. (Honneth, 2009c, p. 382)

Con estas dos perspectivas, Habermas llama ahora la atención acerca del proceso histórico relativo a la aparición de la sociedad moderna, en el cual identifica "la desenfrenada dinámica capitalista de las fuerzas productivas" (Honneth, 2009c, p. 385) como una forma de racionalización social que amenaza las fuerzas de la acción comunicativa, en la medida que se da "la irrupción de principios

instrumentales en un mundo de la vida hasta ese momento organizado comunicativamente" (Honneth, 2009c, p. 387), lo cual se manifiesta socialmente como un tipo de control que no solo deteriora, sino que podría destruir totalmente el proceso de entendimiento comunicativo, así como sustituir la expectativa moral de orientar un proceso de socialización en beneficio de la producción de un sujeto cada vez más emancipado.

En este sentido, para Honneth (2009c) se evidencia que una tarea primordial de la Teoría Crítica consistiría en exponer los intereses o condiciones que son necesarios para el proceso de autodeterminación de la especie humana, de allí la prioridad moral o normativa con la que se debe valorar la acción comunicativa, entendida como proceso intersubjetivo de formación social, que se revela como una condición fundamental de nuestra existencia cultural; con esto, Habermas parece completar una perspectiva normativa que le permite comprender el desarrollo sociocultural de la historia, que funciona como criterio para identificar, como en el caso de la ideología tecnocrática, las concepciones y prácticas que representan algún tipo de obstáculo para el avance de los intereses prácticos de la especie. En este sentido, Habermas evidencia un proceso de deterioro social del proceso de racionalización comunicativa, producido por el incremento de la formación de las fuerzas técnicas de producción, lo cual desemboca en una crisis social peligrosa, en

la que la racionalidad instrumental se extiende a subsistemas sociales distintos a la economía y la política, Honneth (2009c) lo describe así

> […] a partir de ese momento la forma de dominación política y el tipo de su justificación ideológica, esa combinación de política administrativa de gobierno e ideología tecnocrática, permiten olvidar esa distinción elemental que antaño existía entre la praxis comunicativa y la acción técnica. A la vista de una situación de crisis semejante, la tarea de una Teoría Crítica de la sociedad pasa por llevar en general de nuevo a conciencia esa dimensión propia de racionalización comunicativa que ha quedado sepultada; pues sólo los progresos desarrollados en este segundo nivel — esto es, «la eliminación adicional de los obstáculos que han impedido llevar a cabo la comunicación» pueden superar los peligros nacidos con dicha autonomización tecnológica, en la medida en que aquí se posibilita «una discusión pública sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadores de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines». (p. 394)

Sin embargo, con respecto a este modelo de desarrollo histórico, Honneth no cree que la tarea de la Teoría Crítica quede limitada a tratar solo la crisis social descrita por la tesis tecnocrática, en el sentido que pueden existir otras tendencias de desarrollo social y por ende otros fenómenos que también deterioren o deformen la realización de la praxis comunicativa, distintos al dominio tecnológico; también considera Honneth que la comprensión habermasiana en este modelo, sobre la relación entre los dos sistemas de racionalización, el comunicativo y el instrumental, es socialmente nula, en el sentido que no admite en su idea central de desarrollo histórico de la especie, la situación de lucha entre grupos sociales como una forma de interacción social que pueda movilizar procesos de formación social del poder, y

más bien, los sistemas de racionalización parecen responder a una dinámica de desarrollo e incremento auto-sustentado en su propia lógica de crecimiento.

Un segundo modelo, explica Honneth, parte de la idea que entiende que "la interacción social, bajo las condiciones de las relaciones de clase, toma la forma de lucha social" (Honneth, 2009c, p. 396), de manera que la racionalización social basada en el marco institucional de la comunicación, ya no se comprende como un proceso abstracto de aprendizaje colectivo, sino que se sitúa en el conocimiento concreto de grupos sociales en disputa, que protagonizan, bajo la estructura de la lucha social, "una confrontación práctica por la legitimidad de normas ya válidas y la introducción de nuevas normas sociales" (Honneth, 2009c, p. 398), de manera que el proceso histórico de formación de la especie se entiende ahora como una lucha moral entre clases que, motivadas por la percepción de las injusticias padecidas o la identificación de una situación de dominación, movilizan la interacción social conforme a una lógica que pretende hacerlos transitar del sometimiento a la liberación. En este punto resulta relevante para Habermas la referencia al modelo hegeliano de la "dialéctica de la eticidad", el que interpreta el desarrollo histórico como una lucha por el reconocimiento de los grupos sociales que experimentan algún tipo de violación moral; al respecto Honneth (2009c) indica que el desarrollo de la historia bajo este nuevo marco de referencia se describiría de la siguiente manera:

> […] el movimiento dialéctico de represión y restablecimiento de la comunicación que descansa sobre el paradigma del reconocimiento recíproco define el marco general en virtud del cual se sigue desarrollando continuamente la historia de la especie en cualquier estadio establecido de organización social: inicialmente, las relaciones de desigualdad que nacen con la formación de las clases sociales permiten que la clase sometida llegue a tener conciencia del desgarro experimentado en la situación de interacción social; en las confrontaciones prácticas que aquí irrumpen, las partes enemigas luchan por normas que en última instancia determinan institucionalmente la organización de la producción y, en esa medida, la distribución de las oportunidades de vida; sólo llegan finalmente a su fin esas luchas sociales cuando la clase dominante, sea bajo la fuerza de la violencia o por pura comprensión, reconoce en la clase sometida el interlocutor dialógico alienado y da su visto bueno a una organización institucional de la sociedad bajo la cual se restablezcan finalmente de entrada las condiciones de reconocimiento recíproco en un nivel de desarrollo ya justificado, Ahora bien, mientras el sistema institucional nuevamente negociado siga prescribiendo normativamente una distribución desigual de las cargas y los privilegios, también seguirá reapareciendo la lucha de clases por el reconocimiento social; es en esa medida en la que la historia de la especie se desarrolla como una dialéctica en la que el antagonismo de clases avanza progresivamente mediante sucesivos estadios de formación moral. (p. 400).

Una conclusión a la que llega Honneth (2009c) a partir de esta nueva comprensión de Habermas, permite modificar la visión del sistema social, el cual se percibe ahora como una estructura diferenciada por clases sociales, regulada moralmente por la interacción entre grupos sociales en conflicto, que participan en una lucha social motivados por reclamos morales, si bien no es claro como Habermas comprende la posibilidad de homogeneizar la integración de un grupo bajo una identidad colectiva, si queda claro que la reproducción social queda subordinada en todos sus aspectos, incluso para el caso de las formas de racionalización conforme a fines, a los procesos de formación de consenso moral alcanzados por los grupos sociales; por esta razón, para Honneth (2009c)

> La Teoría Crítica de la sociedad se convertirá, así pues, en la crítica del poder adquirido por los sistemas de acción organizados racionalmente conforme a fines que quedan exentos de control comunicativo y han logrado autonomizarse frente a todo tipo de entendimiento social (p. 406)

De esta manera, la posibilidad de realización entendimiento social libre, mediado por la comunicación, se comprende como el marco normativo a partir del cual se evalúa la praxis social y se identifican las situaciones, relaciones, roles, que represente cualquier forma de sometimiento o control, de inequidad o distorsión, que obstaculice la participación sin coacciones en la dinámica del entendimiento, así, Honneth (2009c) entiende que

> Puesto que la distorsión de la acción social provocada por la dominación de clase se asume como el conflicto fundamental de la evolución sociocultural, el objetivo de una teoría de aplicación crítica ha de cifrarse en ampliar nuestro conocimiento acerca de las respectivas formas particulares de dominación de clase y, en es misma medida, poner de nuevo en marcha un proceso de formación suspendido, liberado de los bloqueos y obstáculos socialmente impuestos a la comunicación. (p. 407)

Honneth finaliza *Crítica del poder* retomando la crítica a Habermas, sobre todo en lo relacionado a su comprensión de la reproducción social. Para Honneth (2009c) la conclusión de Habermas sobre el "vaciamiento normativo" característico de las sociedades capitalistas, causado por la diferenciación sistémica que produce la autonomización del proceso de racionalización instrumental, gracias a la

generalización del dinero para organizar la producción social, y del respaldo del poder estatal para proteger dicha forma de control, con lo que el poder político se entiende como asimilado por los intereses del sistema económico; de ahí que Habermas valore que "se consolide un dominio de acción organizado racionalmente conforme a fines ya no más dependiente de un mecanismo de tipo comunicativo" (Honneth, 2009c, p. 435), y así considere que los "sistemas de acción de la economía y del Estado, […] convertidos en autónomos, organizan la reproducción material mediante medios de comunicación deslingüistizados; aquí se ve como el poder inherente al mundo de la vida queda apartado, definitivamente de estos ámbitos del contexto de la vida social, dado que, como espacio de acción social vaciados de sustancia normativa, ya no se orientan más a la praxis del entendimiento moral" (Honneth, 2009c, p. 436). Para Honneth tal diferenciación constituye una comprensión dualista de lo social que deviene en dos ficciones que se constituyen en errores teóricos sobre la comprensión de la acción social: "la existencia (1) de organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa y de (2) esferas de comunicación vaciadas de poder" (Honneth, 2009c, p. p. 437). Por un lado, con relación a (1) Honneth explica que incluso los sistemas de administración orientados al éxito requieren de un proceso de comunicación entre quienes participan de ellos, y que además difícilmente lograrían la eficacia que se proponen con respecto a las consecuciones de fines, sin la mediación de acuerdos o consensos contextualizados,

los cuales regularmente pueden ser objeto de negociación constante, lo cual evidencia la referencia a una base normativa que demuestra la no independencia de los procesos de racionalización instrumental con respecto al modelo comunicativo; por otra parte, con relación a (2) Honneth explica que el supuesto de la autonomización del "sistema" con respecto al Mundo de la Vida, no solo supone admitir el desacoplamiento histórico de los procesos de reproducción social orientados comunicativamente de la influencia de fuerzas de racionalización que responden a la lógica instrumental, sino que además se respalda la visión profiláctica de que

> el mundo de la vida se reprodujese independientemente de prácticas de influencia estratégica, de formas psíquicas, físicas o cognitivas de ejercicio del poder; en otras palabras, si en realidad es la acción orientada al entendimiento, dentro de las esferas diferenciadas de comunicación -en la que Habermas incluye, sobre todo, a la familia y la opinión pública-, la que exclusivamente cuida de la coordinación de los planes y proyectos de acción, entonces quedan ya excluidos conceptualmente todos los posibles intentos de imposición de intereses orientados al éxito. (Honneth, 2009c, p. 439)

Ahora bien, y con esto finaliza Honneth: Habermas reconoce que la acción comunicativa se constituye como el mecanismo fundamental de reproducción de todas las sociedades, el hecho de asumir el dualismo sistema-mundo de la vida, si bien permite un criterio para la crítica de las sociedades del presente "capaz de discernir distorsiones patológicas sólo allí donde los principios de organización

racional conforme a fines invaden desde fuera un mundo de la vida considerado como incólume" (Honneth, 2009c, p. 444), lo cual representa una especie de abandono de pensar también los sistemas de acción movilizados por el éxito como mediados normativamente por la racionalidad comunicativa, que al parecer de Honneth, es una decisión esquivada que alejó a Habermas de explorar otra alternativa de análisis que él mismo ya había sugerido, y que se constituirá como relevante en la obra posterior de Axel Honneth, a saber, la consideración que entiende que

> El potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediana entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio [del] poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de una lucha social. (Honneth, 2009c, p. 444)

Quisiera concluir esta breve reconstrucción de la Opera Prima de Honneth (1989) y las demás referencias abordadas a lo largo de este capítulo, llamando la atención sobre las preocupaciones e intuiciones germinales relativas a la idea de filosofía social y al criterio de crítica social que, desde luego, se irán desarrollando y perfeccionando a lo largo de la obra Honnethiana, especialmente en *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*; sin embargo, pensaría que con lo expuesto hasta ahora se logra vislumbrar el hilo conductor que caracterizará el ejercicio de la

crítica realizada por Axel Honneth. La renovación de la filosofía social propuesta por Honneth se vale de un ejercicio crítico que renuncia a sustentarse en concepciones relativas a la naturaleza de la sociedad o la naturaleza humana, que se puedan interpretar como anteriores o externas a las prácticas efectivas, los conflictos y la historia, que caracterizan el desarrollo y funcionamiento de las instituciones sociales de una comunidad; de manera que la crítica al constituirse como inmanente, reconstruye su marco normativo de análisis a partir de la identificación de los valores e ideales que ya se encuentran institucionalizados en la estructura relacional de las instituciones sociales que analiza; por esto, la crítica social así entendida, no excluye a priori, entre las esferas de acción que participan en la reproducción social, posibles potenciales normativos, ni los que puedan producirse también a partir del análisis de los sujetos que participan de las relaciones sociales. Por lo anterior, la crítica no se limita a condenar o denunciar las estructuras sociales, políticas o culturales que se evidencian como agresivas o lesivas para la realización de los valores o ideales legitimados, asumiendo exclusivamente una dimensión negativa para producir el diagnóstico de las formas patológicas de relación social o evidenciar la contradicción entre los valores legitimados de una realidad social y su propia estructura; puesto que se reconoce en el sujeto la capacidad moral de reacción frente a la injusticia y de movilización social para la lucha, que motivada también por el aprendizaje histórico que produce un saber crítico sobre las prácticas que impulsan

la emancipación y las que no, que es correlativa a la capacidad de transformar la realidad social valiéndose de la orientación de la promesa normativa contenida en los valores e ideales reconocidos como legítimos, lo que se asumiría socialmente como una experiencia de progreso moral.

Así entendida, la crítica social configurada por Honneth se plantea la exigencia metodológica de abordar aquellos procesos sociales que inciden en el proceso de reproducción y reconstrucción de la sociedad, en la medida que la crítica no se limita a producir el diagnóstico de las patologías sociales que afectan la racionalidad de la vida individual y colectiva, sino que persigue además, orientar la realización de los potenciales normativos contenidos en los ideales legitimados o institucionalizados de la sociedad, es decir, a trascender el estado de cosas que falla a la luz del criterio normativo reconstruido; por esto, la crítica social, en clave del ejercicio de ésta desarrollado en el seno de la Teoría Crítica estudiado por Honneth, no puede excluir de sus análisis aquellas prácticas que, como la educación, se evidencian como procesos esenciales en el proceso de formación social, en la medida que se constituye en una experiencia determinantes para el desarrollo logrado de la participación ciudadana en el espacio público democrático.

Esta aproximación inicial, nos invita a continuar con la exploración sobre el desarrollo de la crítica en la filosofía social de Axel Honneth a partir de las siguientes cuestiones ¿Cómo opera la crítica en el análisis de las sociedades democráticas? ¿En

qué radica la fuente de normatividad del presente? ¿Qué cuenta como progreso moral de la democracia? ¿Cuál es el diagnóstico de las patologías sociales que amenazan la democracia actual? ¿Cuáles son las exigencias normativas que caracterizan a una democracia saludable? ¿Cómo la crítica social orienta procesos para la realización de una democracia lograda? Pensaría que el avance en tales cuestiones aporta en nuestra tarea de ir configurando alternativas de comprensión para nuestro interrogante más amplio, a saber ¿Cómo en el contexto de la filosofía social de Axel Honneth la democracia produce las condiciones para su propia conservación y desarrollo, y cuál es el rol normativo que le corresponde a la educación en dicho proceso? En lo que sigue, trataremos de avanzar en el tratamiento que da Honneth a tales cuestiones, principalmente, a partir del abordaje de las obras *La lucha por el reconocimiento*, *El derecho de la libertad*, *La idea del socialismo: Una tentativa de actualización*, *Die Armut Unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019 y Der arbeitende souverän*. *Eine normative Thheorie der Arbeit*.; haciendo énfasis especial en las categorías de <<reconocimiento>>, <<libertad social>> y <<eticidad democrática>>.

3. GRAMÁTICA MORAL DE LA DEMOCRACIA

En su texto de 2023 *Der Arbeitende Souveräin: Eine Normative Theorie Der Arbeit* [*El soberano trabajador: Una teoría normativa del trabajo*], Axel Honneth inicia llamando la atención acerca de la falsa creencia de muchas teorías de la democracia que imaginan al ciudadano principalmente como agente de debates políticos y un experto deliberador, con disposición permanente para la discusión pública; dicha ficción, explica Honneth, está en la base de los posteriores análisis sobre la participación ciudadana, la cual contrasta con la realidad social; según la cual, lo cierto, es que la mayoría de personas dedica la mayor parte del tiempo de su día al trabajo, muchas veces en condiciones injustas y con pésima remuneración, situación que evidencia que en el contexto actual del capitalismo, existe una división social del trabajo diferenciada en detrimento de las posibilidades de muchos para participar en igualdad de condiciones en el proceso de formación de la voluntad democrática. Honneth valora esta situación como un obstáculo que debilita la capacidad del Estado democrático para influir en sus propias condiciones de existencia, por lo que concluye, que el mundo social del trabajo, solo equiparable al mundo social de la educación escolar, representan para la mayoría de los ciudadanos el principal espacio de aprendizaje y experimentación para que prevalezcan actitudes y disposiciones socio-morales que beneficien el

funcionamiento político de la democracia. A partir de este análisis, Honneth sustenta la necesidad de ocuparse de pensar lo que debe considerarse una "buena" o adecuada organización del trabajo social desde un punto de vista normativo, pero además, sitúa en el mismo nivel de importancia de la esfera de acción del trabajo, al ámbito de la educación, llamando la atención acerca de la función que ambos desempeñan en la posibilidad que tiene el Estado de influir en la formación de sus integrantes de patrones de comportamiento beneficiosos para la democracia.

Con esta idea inicial se plantean al menos dos cuestiones relativas a la comprensión de una democracia saludable; por un lado, Honneth atribuye al Estado democrático la capacidad de influir en su propia conservación y mejoramiento, a partir del logro exitoso o no de la estabilización de cierto orden o la realización de ciertas condiciones o exigencias normativas en la estructura relacional de las diferentes esferas de acción social; por el otro, se requiere que la acción colectiva de participación, que la ciudadanía, y en general, que los miembros de la sociedad, cultiven cierto interés o conciencia de responsabilidad con respecto a su rol político en la tarea de la construcción de la voluntad democrática. En este capítulo abordaremos la primera de las cuestiones bajo idea de <<gramática moral de la democracia>>, con la cual se persigue reconstruir las condiciones normativas con las que Axel Honneth describe su ideal de democracia lograda.

Para lo anterior me ocupo de presentar la crítica social que lleva a Axel Honneth a su descripción de la <<eticidad democrática>> en las sociedades contemporáneas, desarrollada principalmente en *El derecho de la libertad* (el cual presentaré en extenso), y que es entendida como la categoría que contiene la descripción de las prácticas o instituciones sociales, manifiestas en un conjunto de rutinas y obligaciones, que encarnan en las diferentes esferas de acción, la garantía de realización del reconocimiento recíproco y por tanto de la libertad; esto con el propósito de elaborar una lectura crítica de la idea de democracia, valiéndonos del marco de análisis desarrollado por Honneth con sus categorías de <<reconocimiento>>, <<menosprecio>>, <<socialismo>> y <<libertad social>>, y atendiendo a la cuestión acerca de qué interpretación moral que le corresponde a la <<democracia>> desde el punto de vista del rol normativo de la participación ciudadana en el proceso de construcción de la voluntad democrática, y para la tarea social relativa a la producción de las condiciones y valores necesarios para su conservación y desarrollo.

3.1. Un marco normativo para la democracia: <<Eticidad Democrática>> <<Reconocimiento>>, <<Libertad Social>> y <<Socialismo>>

En lo que sigue trato de reconstruir el criterio de legitimidad moral desarrollado por Honneth mediante las categorías de reconocimiento y menosprecio, libertad social y socialismo, con el propósito de avanzar en nuestra

comprensión de las exigencias morales que se asocian a la vida de las instituciones democráticas, y poder aportar así un criterio para identificar los rasgos de una sociedad democrática saludable. En este análisis trataremos de evidenciar, en clave del proyecto crítico[40] de la filosofía social de Axel Honneth, la expectativa moral que encarna la democracia en el proceso racional de construir una sociedad lograda, en la que el individuo tenga oportunidades de autorrealización personal y en la que se disminuya la falta de racionalidad.

Honneth plantea un objetivo puntual en *El Derecho de la Libertad*, a saber, formular una idea de justicia que involucre un análisis de la sociedad. Para esto, propone identificar los principios de la justicia a partir del análisis de las prácticas sociales ya instituidas en el presente, dicha consideración surge de concebir "las esferas constitutivas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores, cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera" (Honneth, 2014, p. 10). En otros términos: en las prácticas sociales ya instituidas en las comunidades reside la fuente de los valores que pueden inspirar los principios de justicia. Esta tarea se enmarca en lo que Honneth (2016) describe como el intento de demostrar que en la actualidad *La filosofía del derecho* hegeliana "puede ser concebida como un proyecto de una teoría normativa de aquellas esferas del reconocimiento recíproco

[40] Ver: *Una patología social de la razón: Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica* (2009ª, pp 27-52)

cuyo mantenimiento es constitutivo para la identidad moral de las sociedades modernas" (p. 57); por esto, resulta relevante señalar aquí, que el proyecto honnethiano de una filosofía política, parte al menos de dos supuestos hegelianos, por un lado, "la tesis de que toda realidad social posee una estructura racional, cuyo rechazo mediante concepciones falsas o insuficientes tiene que conducir […] a consecuencias negativas en la vida social" (Honneth, 2016, p. 58) y la segunda idea, hace referencia al distanciamiento que tanto Hegel como Honneth, hacen con respecto a buscar una caracterización de la orientación normativa del sujeto en la forma de conceptos abstractos de moral (Honneth, 2016, p. 59), por lo que recurren al concepto aristotélico de eticidad, según el cual, "en la realidad social se pueden encontrar esferas de acción en las que inclinaciones y normas morales, intereses y valores, están fundidos previamente en la forma de interacciones institucionalizadas" (Honneth, 2016, p. 58).

Bajo estas consideraciones, el perfil metodológico de la propuesta honnethiana reconoce una serie de premisas o supuestos para dar cuenta de dicho proceso; entiende entonces que la reproducción de las sociedades se da conforme a una orientación común hacia la realización de valores o ideales que expresan cierta preferencia ética compartida acerca de la vida individual y colectiva, de manera que lo que pueda entenderse como justo, se identifique con las prácticas o instituciones sociales que benefician la realización de tales valores; por esto, la elaboración de la

teoría de la justicia procede conforme al desarrollo de una reconstrucción del contenido moral ya legitimado en las prácticas y las instituciones de las sociedades del presente, con esto Honneth busca tomar distancia de lo que él identifica como la limitación de la filosofía política actual que, a su parecer, se "encuentra desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos" (Honneth, 2014, p. 13). El ejercicio de reconstrucción normativa que aplica en el contexto de la vida social actual buscará evidenciar en la multiplicidad de la realidad social, cuáles son los valores o ideales que encarnan la experiencia moderna de la idea de justicia. Honneth (2014) entiende por "reconstrucción normativa" al

> […] procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico: Las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad. En el contexto de este procedimiento, "reconstrucción" querrá decir que del conjunto de rutinas y organismos sociales solo se tomarán y presentarán aquellos que puedan considerarse imprescindibles para la reproducción social, y puesto que los objetivos de la reproducción se deben establecer en esencia mediante los valores aceptados, la reconstrucción "normativa", entonces, implica necesariamente ordenar en la presentación las rutinas y las entidades según el grado en que aportan, dentro de la división del trabajo, a la estabilización y la puesta en práctica de esos valores. (pp. 19-20).

Ahora bien, la reconstrucción normativa no se limita a determinar la eticidad como si esta fuera una condición fija e inmodificable de la sociedad, por el contrario, explica Honneth, que la reconstrucción normativa contiene un potencial crítico, en

el sentido que los valores o ideales identificados, sirven como criterio normativo para evaluar los patrones de acción social ya existentes, y diferenciar aquellos que obstaculizan o no benefician la realización completa de tales ideales o valores; puesto que, como ya habíamos expuesto, la crítica social configurada por Honneth se plantea la exigencia metodológica de abordar aquellos procesos sociales que inciden en el proceso de reproducción y reconstrucción de la sociedad, en la medida que la crítica no se limita a producir el diagnóstico de las patologías sociales que afectan la racionalidad de la vida individual y colectiva, sino que persigue además, orientar la realización de los potenciales normativos contenidos en los ideales legitimados o institucionalizados de la sociedad para trascender el estado de cosas que fallan a las luz del criterio normativo reconstruido.

Las anteriores consideraciones comprenden el marco metodológico con el que Honneth (2014) se propone desarrollar la tesis que entiende que: la idea de libertad individual expresa el contenido ético que caracteriza la experiencia de la justicia que se sigue de los requisitos estructurales de las sociedades democráticas del presente. La argumentación que Honneth ofrece en *El derecho de la libertad*, procederá entonces con la diferenciación de los diferentes modelos de libertad surgidos durante la modernidad (negativa-jurídica, reflexiva-moral y la libertad social), seguidamente planteará la prioridad de la libertad social y con ello las exigencias normativas de la misma, las cuales permitirán clarificar las condiciones de lo que cuenta como "esfera

de acción" de la libertad, en la medida que se va evidenciando la "gramática moral" de la libertad y con ello la diferenciación y valoración de las relaciones personales, las relaciones de acción de la economía de mercado y las de la vida público-política como las formas institucionales de la libertad social. Una vez identificadas y descritas las relaciones y roles de cada una de las esferas institucionalizadas de la libertad social, Honneth ubica en un lugar "superior" a la esfera política de la construcción de la voluntad democrática, en la medida que es en el proceso de autolegislación política en el que habita el mayor potencial de reproducción social en beneficio del progreso moral que supone ampliar la realización de la libertad. De esta ruta haremos énfasis en la esfera política para tratar de configurar lo que hemos llamado *una gramática moral de la democracia*; esto, por un lado, mediante la identificación de las condiciones morales o exigencias normativas que Honneth describe como criterio de legitimación para identificar las instituciones sociales que cuentan como constitutivas del sistema de la eticidad democrática; y por el otro, a partir de la comprensión de los recursos contenidos en dichas exigencias, para orientar procesos de socialización tendientes a formar las condiciones ciudadanas necesarias para que la calidad de la participación política, se corresponda con el logro social de la democracia, de contar con mecanismos institucionales para influir en la reproducción de los valores y prácticas que beneficien su conservación y progreso.

3.2. Punto de partida: Reconocimiento

Antes de entrar de lleno en *El derecho de la libertad*, es importante aclarar un aspecto de su relación con la obra del 1992 *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Como hemos estudiado arriba, la relevancia de Axel Honneth en el contexto de las preocupaciones de la filosofía social, no se limita a producir un diagnóstico de la manera como las relaciones sociales se pueden interpretar como detonantes patológicos que deterioran y obstaculizan la realización ética del individuo en las sociedades contemporáneas; con *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad* asistimos al diseño de una teoría crítica de la justicia social, que evidencia en Honneth la conexión entre dos categorías esenciales para la comprensión de su pensamiento político y de la democracia hoy, como los son las ideas de <<reconocimiento>> y <<libertad social>>, las cuales se articulan como fundamento normativo para la reconstrucción de la <<eticidad democrática>>, por medio de la cual Axel Honneth desarrolla la tesis que entiende que las instituciones sociales que cuentan como democráticas, es decir, las que facilitan al individuo las condiciones para la realización de la libertad, son aquellas a través de las cuales se promueven relaciones de reconocimiento.

La fundamentación de lo normativo a partir del análisis social, característico de la perspectiva hegeliana asumida por Honneth, sostiene que el proceso histórico de la humanidad puede interpretarse como un desarrollo con una orientación

definida. La experiencia social acumulada por las diversas luchas sociales y los logros alcanzados a partir de ellas evidencian un proceso de evolución moral en la sociedad occidental. El horizonte normativo que justifica la afirmación de dicho progreso es un ideal de vida buena, alineado con una eticidad formal que no se basa en valoraciones sustantivas fuertes, sino en elementos estructurales que permiten una autorrealización exitosa (Pereira, 2010). La llamada gramática moral, que identifica la relación de reconocimiento recíproco como experiencia clave para describir los procesos intersubjetivos que devienen en un desarrollo saludable de la identidad, explica Fascioli (2017), permite una ampliación del espectro relacional que se puede considerar como relevante para comprender normativamente las condiciones éticas necesarias para la autorrealización humana; en este sentido, la gramática moral descrita por la experiencia del reconocimiento, sirve de fundamentación a la idea de libertad social en Honneth, en la medida que permite identificar aquellas prácticas sociales que tienen efectos negativos u obstaculizan la realización de la libertad individual, y que por tanto se interpretan como prácticas distorsionadas o patológicas, las cuales exigen revisión y crítica (Pereira, 2022). En consecuencia, para Honneth (1992) el motivo moral o la fuente de legitimidad que fundamentaría un orden social justo, así como la existencia y conservación de las instituciones sociales que lo constituirían, radica en el cumplimiento de que las relaciones promovidas por tales instituciones, satisfagan la condición de promover

relaciones de reconocimiento recíproco que contribuyan a la protección de la integridad del individuo.

De manera que la experiencia del reconocimiento y su desarrollo se constituirá en la teoría social de Axel Honneth en el requisito moral que debería cumplir la praxis de las relaciones de interacción que se llamen libres, y por tanto en la condición normativa que oriente el diseño institucional de las sociedades democráticas. En lo que sigue se analiza un poco más en detalle la idea de reconocimiento.

En su obra de 1992, siguiendo la lectura del joven Hegel, Honneth desarrolla un marco normativo que persigue arrojar comprensión acerca de las transformaciones y el desarrollo social a partir del análisis del desarrollo moral del individuo. La idea de que las luchas sociales moralmente motivadas en beneficio de la recuperación del reconocimiento o la apertura de este en el contexto de las relaciones sociales, parte de la consideración psicológica (sino antropológica), de que el desarrollo de la identidad exige el cumplimiento de ciertas condiciones intersubjetivas de la vida social. Honneth (2009b)[41] plantea al respecto, en un artículo anterior a *La lucha por el reconocimiento*, que "la importancia central de la obra temprana de Hegel con respecto de una Teoría Crítica de la sociedad resulta en

[41] Específicamente en la entrada titulada *Desarrollo moral y lucha social: Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel* (pp. 197-224), en *Crítica del agravio moral* (2009b)

primer lugar y ante todo de una teoría de la moralidad, en la cual la lucha por el reconocimiento es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu" (p. 198), de manera que

> […] la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizasen la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social (Honneth, 1997, p. 13).

Dicha convicción entiende entonces que la dependencia recíproca que existe entre los individuos, en lo que respecta a la realización de sí mismos, parece estar determinada por la experiencia de la libertad, y que la configuración y estabilización de las condiciones materiales en la vida social que garantizan la consecución de la misma, de manera que la estructura institucional de la sociedad que la soporta, debería decidirse políticamente en virtud de las reglas que definen las relaciones exitosas de reconocimiento; este proceso de configuración social se da de forma conflictiva, conforme al modelo de la lucha moralmente motivada. En otras palabras, dado que la experiencia del reconocimiento describe el proceso de formación práctica de la identidad del individuo, la pretensión de cumplir con tal proceso de autorrealización es vivida como una fuerza normativa o moral que motiva cambios sociales orientados por "el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural" (Honneth,

1997, p. 115). Esta gramática moral y de los conflictos sociales también identifica negativamente formas de menosprecio o denegación del reconocimiento, cuya identificación, entiende Honneth (1997) ayudaría a desarrollar la cuestión "¿cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio, de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?" (p. 161), de manera que al lado de los modelos de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad), las formas de menosprecio (violación, desposesión y deshonra), completan la explicación acerca de la motivación subjetiva que antecede a la lucha de los individuos por transformar algún aspecto de la praxis intersubjetiva en la que se desenvuelve. Al respecto de esto último, Honneth (1997) explica que las situaciones de desprecio asociadas a situaciones como la tortura, la desposesión de derechos o la segregación social, se experimentan psíquicamente como una herida de la integridad que lesiona y pone en peligro su identidad, y que por tanto frustra expectativas de acción; en este sentido, la experiencia del sufrimiento padecido se puede interpretar como un informe sobre el trato injusto asociado a la situación que priva del reconocimiento, es decir, existen contenidos cognitivos asociados a los sentimientos que se experimentan en una situación de menosprecio, los cuales se constituyen en un saber moral que al informar sobre la injusticia padecida, deviene en motivos para la lucha por el reconocimiento. Por último, Honneth (1997) entiende, que la reacción de

reivindicación moral o la asimilación de una actitud de lucha o resistencia frente a la injusticia, no se da de forma mecánica, al respecto explica

> La debilidad de esta actitud práctica de la moral en el seno de la realidad social se demuestra en que, en esas reacciones afectivas, la injusticia del menosprecio no debe inevitablemente manifestarse, sino que solamente puede hacerlo; que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo esté constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos (p. 169)

En este contexto, quedan claras al menos dos ideas; por un lado, en una amplio margen, la dinámica de los cambios sociales, al menos aquellas transformaciones que suponen una transformación cultural, legal o política (moral), generalmente son motivadas por la actitud de lucha o resistencia asociadas a la experiencia de reconocimiento-menosprecio; esta primera idea contiene el siguiente presupuesto psicológico (antropológico): el hombre depende de la experiencia del reconocimiento para llegar a una autorrealización lograda, "el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones" (Honneth, 1997, p. 165). Una segunda idea tiene que ver con las expectativas normativas que la experiencia de reconocimiento-menosprecio representan para la organización de la vida política y cultural del contexto social; al respecto, Honneth entiende que la gramática moral aportada por los tres modelos de reconocimiento y sus correspondientes formas de menosprecio, funciona como una especie de criterio que ayuda a diagnosticar la salud de las formas de vida o de relación social

instituidas en una comunidad, él entiende que las situaciones en las que individuos experimentan sufrimiento o sentimientos negativos por causa del menosprecio social corresponden al cuadro sintomático de relaciones intersubjetivas en las que no se da "la garantía social de las relaciones de reconocimiento que pueden proteger a los sujetos de los dolores del menosprecio" (Honneth, 1997, p. 165), por lo que, por decirlo de alguna manera, la actitud de lucha o resistencia orientada a establecer dichas garantías sociales para las relaciones de reconocimiento, supondrían la reacción inmunológica que correspondería con la acción de tratar de recuperar la salud social. Adicional a esto, es claro que la actitud de lucha o resistencia no se encuentra garantizada *per se*, sino que requiere "aprenderse", en el sentido que se encuentra subordinada empíricamente a la constitución del entorno político-cultural.

Estas dos ideas, que espero sinteticen decentemente lo expuesto por Honneth, trazan los tópicos a los que se dedica las dos últimas entradas de *La lucha por el reconocimiento*. El primer tópico es el relacionado con la entrada "Lógica moral de los conflictos sociales" y el segundo con "Un concepto formal de eticidad"; los cuales configuran en el contexto de la obra, una serie de consideraciones acerca de la idea de <<progreso moral>> como desarrollo social de las relaciones de reconocimiento.

Con respecto a la lógica moral de los conflictos, Honneth explica que el acervo histórico de las luchas sociales moralmente motivadas, interpretada a la luz de las

exigencias normativas de las relaciones de reconocimiento recíproco, permite una lectura que trasciende más allá de la "comprensión histórica de mundos particulares" (Honneth, 1997, p. 202), en general, entiende que la lucha social "se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento" (Honneth, 1997, p. 196); de manera que la actitud de lucha o resistencia que un individuo o grupo puede o no asumir frente a los sentimientos de injusticia o menosprecio, contiene un potencial de desarrollo moral, en clave de la aceleración o aletargamiento que se puede generar con respecto a la ampliación del reconocimiento recíproco, de manera que la gramática del reconocimiento asociada al análisis histórico-social aporta lo que Honneth (1997) entiende como

> El espacio general de interpretación al que con ello estamos destinados, describe el proceso de formación moral sobre el que, a lo largo de una secuencia idealizada de luchas, se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco. [*Un espacio general de interpretación en el habitan*] qué exigencias le hacen frente a una posición teórica que debe poder reconstruir la lucha por el reconocimiento modélicamente, en tanto que progreso moral; para distinguir en la lucha social motivos progresistas y regresivos; [*o*] una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo. (p. 203)[42].

[42] Las cursivas son mías.

Con esto, a mi parecer, en *La lucha por el reconocimiento* queda agendado, al menos germinalmente, un programa de crítica social que involucra el proyecto de evidenciar, a la luz de las relaciones sociales contenidas en las formas de reconocimiento (amor, derecho y valoración social) la facticidad o realidad de las condiciones que las hacen posible en el mundo contemporáneo, el estado actual de su realización, así como las situaciones que impiden dicha realización (patologías sociales); pero además, la necesidad de analizar si el modelo conflictivo de la lucha, que se encuentra condicionado por la disposición o actitud individual de lucha o resistencia, cuya formación depende empíricamente del entorno cultural y político, se constituye como la única alternativa de progreso moral. Con respecto a esta última consideración, Honneth (1997) expresa

> El proceso de aprendizaje moral que el marco interpretativo enfocado debe presentar modélicamente debe por ello realizar dos operaciones en una: llevar a cabo simultáneamente una diferenciación de los distintos modelos de reconocimiento y, dentro de las esferas de interacción así proporcionadas, exponer el potencial interno de cada una. (p. 204)

Así planteada, al menos en principio, aparece la cuestión acerca de lo que podemos interpretar por "potencial interno" en las diferentes esferas del reconocimiento. Ahora bien, *La lucha por el reconocimiento* contiene una descripción de los procesos morales que subyacen a las transformaciones sociales, que no se limita a sintetizarlos "fotográficamente" en la categoría de lucha por el reconocimiento; como hemos visto, existe además, una especie de "teleología débil"

remitida en la idea de "potencial normativo" o "potencial de desarrollo moral" del reconocimiento, lo cual se asocia a la comprensión de la historia y de la estructura social en términos de avance o retroceso, a la luz de cómo los reclamos morales de individuos o grupos tienen éxito o no en lo que respecta a motivar transformaciones sociales que mejoren las condiciones para una vida lograda en términos de autorrealización; al respecto Honneth (1997) afirma que "los procesos históricos no aparecen como simples acontecimientos, sino como etapas de un proceso de formación conflictivo, que lleva a una ampliación paulatina de las relaciones de reconocimiento" (p. 205). Dicho proceso de formación, que Honneth remite exclusivamente a las esferas de las relaciones jurídicas y de la comunidad de valoración, no necesariamente tiende hacia mejor, pues como se señalaba, existe una dependencia del contexto cultural y político en el que se forman o desenvuelven los individuos, la praxis de una actitud de lucha o resistencia frente a las injusticias no se encuentra activada mecánicamente entre las disposiciones del carácter de los individuos, la experiencia de sentimientos negativos no opera como un antecedente causal que conduzca necesariamente al obrar restaurativo de la relación de reconocimiento, no es una garantía antropológica.

Los procesos de lucha por el reconocimiento y la actitud de lucha o resistencia no aparecen espontáneamente siempre que se da una situación de menosprecio, por ejemplo, en el caso de las relaciones amorosas, en no pocos casos, una de las partes

consiente el abuso físico o psicológico; no pocas veces individuos renuncian a derechos adquiridos por la astenia que le produce iniciar un proceso legal; y como es sabido, la indiferencia política y la apatía para asumir compromisos ciudadanos, es un drama participativo que día a día viven no pocas democracias. Honneth (1997) es consciente de que para explotar los potenciales de desarrollo de la lucha por el reconocimiento se requiere el terreno fecundo preparado por "semánticas subculturales en las que se encuentra un lenguaje común para tales sentimientos de injusticia" (p. 205). ¿Cuáles son entonces las condiciones de vida o las estructuras intersubjetivas del orden social, que garantizarían el reconocimiento recíproco de sus participantes? y ¿Cuáles son los procesos sociales que subyacen a la formación conflictiva?, ¿Es la formación o el modelo conflictivo de la lucha el único recurso disponible para el progreso moral de la sociedad? La disposición a actuar en beneficio de la solución de un reclamo moral, la disponibilidad para participar comunicativamente en estrategias de movilidad política, no se explican únicamente por la descripción psicológica de la experiencia de los sentimientos negativos, también se requieren otros análisis a nivel subjetivo que ayuden a comprender la actitud empática que se supone estaría en la base de la disposición de un individuo para interesarse y sumarse a causas colectivas, para identificar injusticias, para dar significación moral a las situaciones que privan de reconocimiento.

En el capítulo final de *La lucha por el reconocimiento*, que trata de desarrollar la idea de "Un concepto formal de eticidad", Honneth (1997) busca de esclarecer "el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual" (p. 208), tales condiciones corresponderían a la descripción normativa de formas de vida que satisfagan los requisitos del reconocimiento, en clave de la satisfacción de las condiciones intersubjetivas en las que las personas participantes logran una relación consigo mismos que protege su autonomía y permite el cultivo de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, experiencias que constituirían las condiciones no forzadas o libres para su autorrealización; de manera que

> Las formas de reconocimiento del amor, el derecho, y la solidaridad constituyen los preparativos intersubjetivos de protección que aquellas condiciones aseguran a la libertad interior y exterior, y a la que está destinado el proceso de articulación y realización no forzadas de los objetivos de vida individual; como, además, no representan determinadas estructuras institucionales, sino solamente modelos generales de comportamiento, pueden diferenciarse como elementos estructurales de la totalidad concreta de toda forma particular de vida. (Honneth, 1997, p. 210)

En este sentido, los tres modelos del reconocimiento se constituirían en el presupuesto relacional de la autorrealización lograda que hacen parte del concepto formal de eticidad, tal requisito normativo no cierra el espectro relacional, por el contrario, dados los procesos de reconfiguración social que experimentan las relaciones del derecho y de la comunidad de valoración, admite la posibilidad de cambio normativo ajustado a las posibilidades de transformación histórica, de

manera que el modelo de reconocimiento resulta lo suficientemente abierto o plural para no privilegiar ninguna forma de vida especifica ni excluir futuras concepciones de buena vida, sin perder la universalidad contenida en el límite que se encuentra definido por la satisfacción de las condiciones de integridad personal que ya fueron señaladas.

Con respecto a la cuestión del desarrollo del potencial normativo de las posibilidades éticas de autorrealización, Honneth llama la atención en el cierre de *La lucha por el reconocimiento*, acerca de las fuentes relacionales que motivarían las oportunidades de ampliar la valoración simétrica entre ciudadanos, que se puede dar o no en el contexto de la comunidad de valoración motivada por el ideal de la solidaridad, de manera que las oportunidades de desarrollo normativo de la esfera jurídica, que a su vez tienen efectos positivos en garantizar la protección del individuo en la relación del amor, trasciende el terreno de la lucha social y también encuentra fuentes de desarrollo, o las principales tal vez, en el horizonte ético que sostiene el entramado relacional que caracteriza la vida en comunidad. Con respecto a la posibilidad de tales presupuestos normativos, es decir, a la posibilidad de una de eticidad democrática con la que se identifique el modelo institucional en el que los sujetos lograrían el reconocimiento recíproco, Honneth (1997) explica que esta "siempre se muestra sólo en las condiciones históricas de un presente que ya ha abierto la perspectiva de un perfeccionamiento normativo de las relaciones de

reconocimiento" (p. 211); pensaría que de esta manera Honneth deja abierta la tarea que desarrollará en *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*.

Si bien en *La lucha por el reconocimiento* no se hacen referencias directas al ámbito educativo, Honneth si identifica que la descripción preceptiva de las relaciones sociales libres de desprecio, es una mera posibilidad en la medida que no se dé empíricamente cierta constitución del entorno político-cultural en la que se desenvuelven los sujetos que integran la sociedad; de manera que las transformaciones sociales movilizadas por las luchas por el reconocimiento no operan mecánicamente, sino que requerirían de la realización de otras condiciones al nivel de las prácticas políticas y culturales para garantizar procesos previos de formación que capaciten moralmente a los individuos para la representación adecuada de las experiencias de menosprecio y de injusticia, como motivos para el reclamo social y la lucha por el reconocimiento, es decir, que la actitud de lucha frente a la vulneración de las expectativas normativas de reconocimiento y la disposición a la resistencia, supone el desarrollo de una experiencia previa de formación que Honneth (1997) describe así:

> […] tal sentimiento de violación solo puede devenir la base de esa resistencia colectiva si el sujeto puede articularlo en un espacio intersubjetivo de elucidación que se considera característico para todo el grupo; en esa medida, el surgimiento de movimientos sociales depende de la existencia de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no solo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido. El presupuesto de tal semántica […] pueden cumplirlo doctrinas morales o ideas, que enriquecen nuestras representaciones acerca de la comunidad social normativa; con el propósito de relaciones de reconocimiento ampliadas, abren al mismo

> tiempo perspectivas de interpretación en las que se transparentan las causas que se consideran responsables de los sentimientos personales de lesión. Tan pronto como ideas de este tipo han conquistado influencia dentro de la sociedad, producen un horizonte de elucidación subcultural, en el que, a partir de las experiencias de menosprecio dispersas y elaboradas en privado, pueden surgir los motivos morales de una lucha colectiva por el reconocimiento. (pp. 197-198)

Teniendo en cuenta esta lectura, se evidencia la relevancia de tales presupuestos semánticos, sobre todo porque gracias a ellos sería posible la interpretación de los motivos progresistas o regresivos que permitan hacer avanzar, o por el contrario, aletargar la realización social del potencial normativo del reconocimiento recíproco; puesto que

> […] sólo gracias a la adquisición progresiva de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, como una tras otra garantiza la experiencia de las tres formas de reconocimiento, una persona puede concebirse ilimitadamente como autónoma e individualizada e identificarse con sus objetivos y deseos. (Honneth, 1997, p. 204)

No obstante, si bien Honneth llama la atención acerca de la necesidad de dicho proceso de aprendizaje moral, incluso reconoce en la literatura, la filosofía y la acción política, fuentes manifiestas para la configuración de un lenguaje común que aporte claves de identificación e interpretación de las injusticias sociales, que motive la actitud de lucha y resistencia cuando corresponda; lo cierto es que Honneth en *La lucha por el reconocimiento* no se ocupa a profundidad del análisis de los procesos de reproducción social que estarían en la base de una comprensión acerca de cómo o mediante cuales prácticas sociales se estructuran las condiciones formativas, o podríamos decir, educativas, a partir de las cuales se cultivarían las circunstancias

político-culturales necesarias para que se proyecte fácticamente la orientación normativa contenida en la idea de reconocimiento recíproco.

3.3. Concepciones de la libertad y eticidad democrática

Una vez aclarado el punto de partida, en lo que sigue de este aparte, me ocupo de exponer cuales son los requisitos o condiciones que, según la reconstrucción normativa, legitiman las esferas de acción que cuentan como instituciones sociales del reconocimiento y que constituyen, por tanto, el sistema de la eticidad (democrática) de las sociedades del presente. *La lucha por el reconocimiento* expone la gramática moral de la vida lograda, manifiesta en la categoría de reconocimiento; en *El derecho de la libertad* Honneth utilizará dicha gramática para identificar en las diferentes esferas de acción social las prácticas intersubjetivas que satisfacen o pueden contar como instituciones sociales del reconocimiento.

En un breve texto posterior a *La lucha por el reconocimiento* y anterior a *El derecho de la libertad*, titulado *Reconocimiento y menosprecio: Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Honneth (2010) llama la atención acerca de la influencia que el concepto de reconocimiento ha tenido en la comprensión de categorías claves de la filosofía política contemporánea, con respecto a la idea de la justicia entiende que su "objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta

nueva visión ya no son la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto" (p. 10), lo cual se asocia a la aparición de movimientos sociales que orientan su lucha al logro de transformaciones en las relaciones sociales en beneficio del respeto o reconocimiento de sus diferencias, vinculadas a condiciones étnicas, de género, religiosas, entre otras. Esta distinción obedece a lo que Honneth (2024)[43] identifica como los dos enfoques que actualmente dominan la discusión sobre la idea de justicia, por un lado el enfoque de la "justicia distributiva", que entiende la cuestión de la justicia conforme a la idea de que existen ciertos bienes esenciales que deben distribuirse conforme a principios morales universales; y el segundo enfoque, el de la "justicia relacional", en el que la teoría del reconocimiento representa una versión especial, entiende que "la justicia nos exige organizar las relaciones entre las personas de modo que se eviten todas las dependencias, supremacías y relaciones de poder accidentales e injustificables" (Herzog y. Ortega-Esquembre, 2024, p. 139), de manera, que el enfoque relacional exige "que se conceda a cada persona humana el respeto y el aprecio que requiere la relación social respectiva: el amor exige un tipo diferente de consideración y respeto mutuos que las relaciones políticas entre ciudadanas y ciudadanos iguales" (Herzog y. Ortega-Esquembre, 2024, p. 140), lo cual requiere el esfuerzo por lograr relaciones e

[43] Ver: Herzog, Benno y Ortega-Esquembre, César. (2024). *Reconocimiento y justicia global. Una entrevista con Axel Honneth*. Quaderns de filosofia vol. xi núm. 1 (2024): 139-47 eissn: 2341-3042 doi: 10.7203/qfia.11.1.28769

instituciones sociales que garanticen para todos la disponibilidad de las condiciones materiales y simbólicas necesarias para actuar realmente como iguales entre iguales, es decir, condiciones de respeto recíproco en las que todos puedas disponer de los medios necesarios para concederse mutuamente la posibilidad de autodeterminación, de manera que, incluso el interés individual y social por la redistribución material; para Honneth (2006)[44], se puede comprender en clave de la teoría del reconocimiento, en el sentido que tanto los conflictos sociales motivados por injusticias asociadas a la distribución como por las que tienen que ver con alguna reivindicación cultural o de identidad, se pueden interpretar moralmente por los afectados, como una falla en la aplicación institucional de los principios de reconocimiento que son tenidos por legítimos.

En este sentido, cobra relevancia para la discusión filosófico-política contemporánea la reflexión normativa sobre "la cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí" (Honneth, 2010, p. 15), como hemos señalado anteriormente, Honneth identifica en la filosofía moral de Hegel la consideración fundacional de que la autoconciencia del ser humano depende del reconocimiento social, y que dicha conexión necesaria debería correlacionarse con

[44] Ver Fraser, Nancy y Honneth, Axel. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

la estructura social que orienta las relaciones intersubjetivas; en este sentido, Hegel entiende el progreso moral de la sociedad como efecto de la lucha de los individuos por ampliar cada vez más las esferas de acción del reconocimiento. De manera que la reflexión sobre la justicia y las instituciones sociales que le corresponde explica Honneth (2010), pasa por el análisis de las circunstancias que son experimentadas como injustas y que los individuos perciben como agresiones dirigidas intencionalmente a dañar algún aspecto de su ser moral; siguiendo esta orientación Honneth (2010) plantea la siguiente diferenciación con respecto a las formas básicas de reconocimiento:

> *Amor*: Va unido a la existencia de otras personas concretas que profesan unas con otras interés especial o de amor. El reconocimiento en este caso tiene el carácter de aprobación y exhortación afectivas, que generan la actitud positiva de autoconfianza, es decir, seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y los sentimientos propios, lo que es la premisa de todas las formas de autoestima. Se da en el contexto primario de la familia, la amistad y las relaciones amorosas. La forma de menosprecio asociada es la humillación psicológica o física que priva al individuo de su relación consigo mismo.
>
> *Derecho*: Una segunda forma de menosprecio es la privación de derechos y la exclusión social. A esta forma de menosprecio corresponde una relación de reconocimiento recíproco en la que el individuo aprende a considerarse, desde el punto de vista de los otros participantes de la

interacción, titular de los mismos derechos que éstos. La actitud positiva que se sigue es el autorrespeto elemental, en el que el individuo se ve a sí mismo como una persona que comparte con todos los actores de la comunidad la característica de ser un miembro moralmente imputable. El reconocimiento jurídico tiende a la búsqueda de universalización, se desarrolla mediante luchas históricas en contra de la exclusión y la discriminación.

Solidaridad: La tercera forma de menosprecio del valor social de formas de autorrealización, lo cual tiene como consecuencia que los individuos afectados no se pueden remitir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a las capacidades adquiridas a lo largo de su vida. La forma de reconocimiento que corresponde es una relación que puede ayudar al individuo a adquirir una forma de autoestima, una relación de aprobación solidaria y apreciación de las capacidades y formas de vida desarrollada individualmente, la aprobación de los otros genera en el individuo auto-confirmación ética, mediante la identificación de la importancia que las propias capacidades y actividades tienen para los otros, se trata de empatía solidaria, la cual genera en el individuo la actitud positiva de autoestima, puesto que se siente valorado por sus compañeros de interacción por sus habilidades específicas, por sus capacidades y aportaciones, con los cuales se identifica de manera absoluta. Esto permite la realización del yo.

Los tres modelos de reconocimiento permiten establecer las condiciones formales de las relaciones de interacción en la cual los humanos pueden ver

garantizada su dignidad o integridad. Las consecuencias individuales de que se cumplan dichas condiciones formales son la generación de las actitudes positivas de autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Las consecuencias normativas para la moral social expresan que tal no se puede limitar a la formulación de una idea de justicia, o que el objetivo normativo de un reconocimiento no deformado no se da de manera completa en una idea de justicia, hace falta la reconstrucción normativa en el marco de una concepción formal de vida satisfactoria; dado que desde el punto de vista legal, por ejemplo, se puede garantizar que no existan presiones o influencias externas para que se dé el proceso de autorrealización individual, sin embargo, pueden haber bloqueos internos, inhibiciones psíquicas o miedos. Por lo que la concepción formal de vida satisfactoria debe contemplar también para la realización de la libertad, la idea relativa a la confianza dirigida hacia el interior, que proporciona seguridad al individuo, tanto en la expresión de sus necesidades como en la puesta en práctica de sus capacidades. Para Honneth tales presupuestos no están a libre disposición del individuo, porque éste solo puede alcanzarlos con ayuda de sus compañeros de interacción. Ahora bien, la descripción de las estructuras generales de una vida satisfactoria no tendrá como resultado una concepción atemporal y definitiva, sino que es una dimensión históricamente variable, que evoluciona normativamente en el contexto de las ideas de moral postradicional y democrática.

Con lo anterior, como se dijo, Honneth desarrollará a lo largo de *El derecho de la libertad* una reconstrucción normativa (metodología heredada de la filosofía hegeliana), para identificar el ideal que motiva o con el que se expresa, el contenido de la idea de justicia en las sociedades modernas, que ya hemos dicho que es la libertad. Es importante señalar aquí una transición metodológica existente entre *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*. Ortega-Esquembre (2022) interpreta la gramática moral (eticidad formal) descrita con las formas básicas de reconocimiento, como la expresión de una "situación final anticipada" o "anticipación contra-fáctica" que remite a aquellas condiciones relacionales que deberían darse en las prácticas sociales para que sea posible la autorrealización individual; es decir, bajo esta consideración metodológica se plantea la crítica social del presente con respecto a un estado futuro, el descrito por la idea formal de eticidad, que como ideal de vida buena, sirve de modelo al que se debe orientar la estructura de las relaciones sociales. En *El derecho de la libertad*, por otra parte, considera Ortega-Esquembre (2022), que la <<reconstrucción normativa>> aplicada en dicha obra, como una metodología que se entiende como tránsito desde la <<anticipación contra-fáctica>>, que permite evidenciar el ideal de libertad social característico de la orientación normativa de las sociedades democráticas, como el valor que legitima las prácticas o las instituciones sociales que cuentan como procesos de interacción que encarnan o cumplen con la exigencia del reconocimiento

recíproco, de modo que la comprensión anterior de la <<eticidad formal>>, adquiere contenido institucional a partir de la reconstrucción de la <<eticidad democrática>>. Bajo este entendido *El derecho de la libertad* parte de la consideración de que

> La reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes, tales normas éticas se establecen no solo desde arriba como valores últimos, también desde abajo, como objetivos de educación más o menos institucionalizados, que deben servir de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad. (Honneth, 2014, p. 16)

Honneth desarrolla la tarea de esbozar una teoría de la justicia cuya legitimidad se sustente en la estructura institucional de las sociedades democráticas del presente, siguiendo el modelo de *La Filosofía del Derecho* de Hegel; en dicha empresa resulta clave comprender lo que se entiende por "estructura de la sociedad". La estructura social se refiere al orden normativo de la sociedad, el cual se constituye por el conjunto de instituciones, prácticas y rutinas compartidas por sus miembros, y que se caracterizan por encarnar o movilizar la realización de los ideales o valores que en dicha comunidad se consideran vinculantes, y que por tanto, se piensan como condición para orientar la cooperación tendiente a la reproducción social, es decir, que tienen la función de servir como criterio para conservar, deshabituar, producir o reproducir, instituciones, prácticas y rutinas de la estructura social. Tales valores se entienden como el contenido social de la idea de justicia, que según el enfoque de análisis inmanente aplicado por Honneth, se desarrolla conforme a la idea de "trato adecuado" o "justo", que precisamente se manifiesta en

las relaciones sociales motivadas por tales ideales; para Honneth (2014) "los patrones de la justicia solo pueden ser analizados haciendo uso de ideales que en cada sociedad están institucionalizados fácticamente: vale como "justo" aquello que tiende en las distintas esferas sociales a promover un trato adecuado" (p. 18).

El carácter normativo de dicho orden se comprende entonces en virtud del valor que dichos ideales tienen para motivar moralmente la acción individual y colectiva. Para identificar el ideal o los ideales que tienen la condición de funcionar como modeladores de la estructura social de las sociedades modernas Honneth desarrolla una reconstrucción normativa; la cual consiste en el análisis de las instituciones y prácticas dadas en una sociedad, para identificar en ella los valores legitimados en tal sociedad y que puedan "considerarse imprescindibles para la reproducción social" (Honneth, 2014, p. 20), y para clasificar en orden de importancia la forma de las relaciones sociales (prácticas e instituciones) que cumplen con la condición de aportar a la estabilización y realización de tales valores ya aceptados o institucionalizados. El conjunto de rutinas y obligaciones que cumplen con tal condición reciben el nombre de "eticidad", la cual, aclara Honneth, en el contexto de la reconstrucción normativa, no consiste en la afirmación de la estructura social ya existente, sino que la identificación de los patrones relativos a la realización de los valores que definen el contenido de lo que debe valer como justo, funcionan como criterio crítico para identificar en qué casos "las instituciones y

prácticas éticas no representan con suficiente amplitud o completitud los valores generales que encarnan" (Honneth, 2014, p. 25); en este sentido, Honneth entiende que la reproducción social mediada por valores institucionalizados, no supone la conservación de un *statu quo* que impida las transformaciones sociales; aunque tales transformaciones y reformas sociales, si parecen suponer la condición de estar articuladas a la realización de tales valores institucionalizados.

En resumen, el procedimiento metodológico de la reconstrucción normativa, aplicado para la configuración de los principios de justicia con base en el análisis de la sociedad, entiende que lo que vale como justo tiene su origen en motivaciones morales de los individuos, relativas a valores que se encuentran establecidos en la estructura de las prácticas de la comunidad de la que son miembros, y que se consideran válidos o dignos para la reproducción social. La reproducción social no se refiere sin más a la repetición de lo ya establecido, recordemos que para Honneth la actitud de lucha motiva y moviliza el cambio social, la lucha por el reconocimiento representa el mecanismo para realizar socialmente las exigencias que el yo requiere satisfacer para lograr su autorrealización; al respecto, Honneth (1997) plantea siguiendo la psicología social de Mead, que el individuo

> […] solo puede llegar a una solución activa de su conflicto moral por una particular operación de idealización; si quiere realizar las exigencias de su "yo", debe poder anticipar un ente colectivo en el que exista el derecho a la realización de su correspondiente deseo. […] En toda época histórica se acumulan las anticipaciones individuales de relaciones de reconocimiento ensanchadas en un sistema de pretensiones normativas, cuya sucesión fuerza el desarrollo

> social conjunto a una adaptación al proceso de individualización progresivo. Como los sujetos, tras las reformas sociales realizadas, pueden defender de nuevo sus exigencias, ya que pueden anticipar una comunidad que garantiza mayores espacios de libertad, se produce un encadenamiento histórico de ideales normativos que orientan en el sentido del incremento de la autonomía personal (p. 104-105)

En este sentido, la reproducción social se orienta, de manera exitosa o no, motivada por el reclamo de un orden social que se percibe como aún no existente, en cuya estructura relacional se amplíe la libertad y, por tanto, las oportunidades de autorrealización. Es en este punto que, como se sugirió antes gracias a la distinción en la metodología honnethiana, que realiza el profesor César Ortega-Esquembre (2022), que se evidencia que la crítica social inmanente que Honneth aplica para la fundamentación normativa tanto en la anticipación contrafáctica, como en la reconstrucción normativa, las cuales persiguen satisfacer la exigencia moral planteada por el reconocimiento recíproco; es decir, la anticipación contrafáctica se puede leer como el criterio de orientación social que motiva el cambio conforme a la percepción de un orden social futuro que se valora como ideal que encarna la forma de la vida buena definida por la eticidad formal; y por otra parte, también en la reconstrucción normativa, se entiende como el análisis que permite develar las comprensiones de prácticas sociales que mejor se adecuen a valer como formas de realización de los valores institucionalizados, entonces con ella no se logra solo la identificación de los modelos de acción que encarnan tales valores, sino que además, se expone la validez normativa de las mismas, es decir, mediante la reconstrucción

normativa se evidencian los requisitos o condiciones para evaluar el estado de satisfacción que la facticidad de una práctica social tiene con relación a la realización de un valor, valor que de todas formas termina siendo una expresión de la realización histórica de las condiciones exigidas por el reconocimiento recíproco.

Tal consideración se constituye en un primer elemento que nos permite avanzar en nuestra tarea de evidenciar las condiciones o requisitos normativos que debería cumplir una práctica o conjunto de prácticas para considerarse como una institución social; a saber: las relaciones sociales que cuentan como modelos de acción son las que contribuyen a la reproducción social en virtud de la realización de los valores que en tal sociedad se consideran como moralmente vinculantes para la cooperación y para la organización del orden social. En lo que sigue se expone el valor que según la reconstrucción normativa realizada por Honneth representa la base moral de la reproducción social en el contexto de las sociedades modernas.

Honneth inicia el primer capítulo de *El Derecho de la Libertad* con el anuncio de que la libertad entendida como autonomía del individuo se ha constituido en la modernidad como el valor dominante cuando se trata de pensar la idea de justicia. Una razón que explica la fuerza de este valor radica en el hecho de que el ideal de la autonomía parece lograr enlazar el yo individual y el orden social, en la medida que define lo qué es el bien individual, y al mismo tiempo refiere orientaciones relativas al establecimiento de un orden social legítimo, en este sentido, se comprende que lo

que debería valer como justo es aquello que "garantice la protección, el fomento y la realización de la autonomía de todos los miembros de la sociedad" (Honneth, 2014, p. 30). El acoplamiento entre las ideas de justicia y autonomía se convierte entonces en el criterio de legitimidad que está en la base de la institución del orden social. Un segundo argumento que fundamenta la prioridad de la libertad como valor central de la modernidad, según Honneth, se evidencia en el análisis sobre las grandes transformaciones sociales, cuya motivación esencial en las luchas por el reconocimiento, siempre ha sido en contra de formas jurídicas y sociales del menosprecio que vulneran la libertad del individuo, dado que la forma de la sensibilidad que antecede a la capacidad moral de plantear reclamos y juicios frente a situaciones que se perciben como injustas, asocia la libertad con la idea del valor mismo de lo humano. Para Honneth, la determinación de la justicia dependerá de la comprensión de la libertad individual, lo cual lo pone en la tarea de entrar a evaluar entre las concepciones modernas de libertad (negativa, reflexiva y social), dado que la clarificación de cada modelo deviene en una imagen particular del individuo y sus capacidades, así como en el conjunto de condiciones que hacen posible el ejercicio de la libertad.

3.4. Libertad negativa, libertad positiva y libertad social

La idea de *una gramática moral de la democracia* alude a la identificación de la estructura normativa que surge del análisis de la realidad social, describiendo las pretensiones morales inherentes a los roles y obligaciones sociales. Esta estructura se entrelaza con las condiciones prácticas que impulsan el desarrollo de la libertad social dentro del marco de la construcción de la voluntad democrática. Axel Honneth, en su enfoque normativo sobre la democracia contemporánea, parte de la premisa de que la reproducción social está condicionada por el valor de la libertad; por lo tanto, la legitimidad del orden social, tal como se manifiesta en la idea de justicia, requiere un análisis de la facticidad moral de las prácticas sociales institucionalizadas. Honneth aspira a desarrollar una teoría de la justicia que no solo se ajuste al análisis de la sociedad, sino que también se articule con la gramática moral del reconocimiento. Esto permite una comprensión de la eticidad democrática que, además de ofrecer una radiografía histórica reciente de la evolución de la idea de libertad, revela, a través de una crítica inmanente, las condiciones normativas que actúan como criterio para analizar la realidad social, identificando tanto las patologías sociales como los potenciales de progreso moral. Para continuar con la aclaración de la noción de *una gramática moral de la democracia* según Axel Honneth, a continuación, paso a reconstruir la crítica de Honneth sobre las ideas de libertad negativa y libertad positiva.

En su influyente ensayo de 1958 *Dos conceptos de libertad*, Isaiah Berlin (2014) llama la atención acerca de dos de los sentidos de la idea de libertad. Por un lado, el sentido negativo, que se explica cuando decimos que la "libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros" (p. 61), entendiendo que las posibles interferencias tienen su fuente en otros seres humanos o están determinadas directa o indirectamente por alguno, y que tal obstaculización, en caso de que se dé, supone que estaba en mi poder o en mi capacidad, hacer eso que se me impide, y no en los casos en los que no existe la potencia para alcanzar el fin de la acción; de manera que ser libre consistiría en "no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia, mayor será mi libertad" (p. 63). Claro está, que dicho espacio de no interferencia no puede ser ilimitado, de allí la necesidad de trazar una frontera clara entre el ámbito privado y el ámbito de la vida pública. Por otra parte, la libertad positiva, explica Berlin (2014) deviene de la idea del individuo de ser su propio amo, que hace referencia a la capacidad humana para determinar y explicar por medio de razones, de manera consciente y responsable los propósitos de su acción; en este sentido la libertad positiva hace referencia al ejercicio de un agente que elige el para qué de su vida de manera reflexiva, sin ser coaccionado por otros hombres o por la naturaleza externa; esta perspectiva suele sustentarse en la idea de que existe un yo real o una comprensión superior del yo, que controla a una suerte de yo empírico que cede en

su voluntad, por sus inclinaciones equivocadas, a distanciarse del propósito de la autorrealización, por lo que el yo real, quien representa el verdadero fin del hombre, debe gobernarlo.

En su análisis de las ideas negativa y positiva de la libertad, Honneth (2014), haciendo referencia a Thomas Hobbes, explica que la libertad negativa se entiende como ausencia de oposición frente a la fuerza y el ingenio del deseo individual. En esta perspectiva no importa el tipo de objetivos que persigue el individuo, solo interesa que éste no encuentre obstáculos para la realización de sus propósitos. La idea fue mejorada posteriormente por Locke, Mill y Nozick, siempre asegurándole a los sujetos "un margen de acción protegido para acciones egocéntricas" (Honneth, 2014, p. 38), de modo que este tipo de concepción defiende la consideración de una libertad natural basada en la satisfacción del interés individual. En este sentido, se evidencia que hoy "la doctrina hobbesiana es también expresión de una tendencia de otorgarles a los sujetos la posibilidad de la búsqueda de sí mismos y la excentricidad" (Honneth, 2014, p. 39); si bien este tipo de libertad significa un avance para la especificación individual del sujeto, en tal proceso, la acción libre se satisface con la mera decisión o deseo de un agente, con el hecho de que su preferencia se origine en él y que su elección no encuentre impedimentos para realizarse; por esto, no hace falta la reflexión ni ningún parámetro de justificación para definir el contenido de los propósitos individuales.

Cuando se piensa la idea de una sociedad justa a partir de dicha comprensión de la libertad, encontramos la afirmación de un individualismo radical solo limitado por la garantía de libertad de los demás ciudadanos, pues debido a la imposibilidad de acceso a la vida psíquica (pulsiones, inclinaciones y vinculaciones) del individuo, no se puede establecer un límite racional legítimo del deseo; de manera que "todos los objetivos de vida, por más irresponsables, autodestructivos o idiosincráticos que sean, deben valer como propósitos de la realización de la libertad en la medida que no vulneren los derechos de las otras personas" (Honneth, 2014, p. 42). El tránsito de la idea de libertad negativa a la idea de justicia, se plantea a partir de la ficción del estado de naturaleza como instancia legitimadora para la aparición del Estado, explica Honneth, puesto que éste último, el Estado, se entendería como un elemento coercitivo necesario para frenar la natural tendencia del individuo de actuar sin restricciones y perseguir sus intereses; por lo que el orden social que se establezca se organizaría a partir del cálculo egoísta de los individuos, dificultando así la cooperación social. La idea de libertad negativa plantea obstáculos para establecer límites al individuo, dado que este no llega hasta la capacidad de establecer por sí mismo propósitos que quiera realizar en el mundo, no llega a la autodeterminación, siempre es la causalidad, ya sea de naturaleza interna o de un espíritu anónimo la que dirige al sujeto por detrás de sus espaladas en la elección de sus objetivos de acción.

Por lo anterior, no se puede concebir a los ciudadanos mismos como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que, para eso, sería conceptualmente necesario, que en el anhelo por la libertad del individuo, apareciera un punto de vista adicional, de mayor nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás (Honneth, 2014, p. 45-46). Así entendida, la concepción de justicia que se sigue de la idea de libertad negativa se limita a la restricción de la libertad individual, mediante la consideración normativa de la seguridad, para garantizar la convivencia pacífica.

A diferencia de la concepción negativa, la libertad reflexiva, también llamada positiva, atribuye al individuo la condición de decidir e influir en su propia voluntad, de manera que se entiende que un individuo es libre solo cuando actúa guiado por sus propias intenciones. Lo que significa "actuar guiado por las propias intenciones" no se ha planteado de manera univoca; Honneth llama la atención acerca de la distinción de I. Berlin entre las ideas de autonomía y de autorrealización, y sobre la distinción de Rousseau entre acciones autónomas y heterónomas. Una definición general al respecto, entiende que la acción libre o autónoma, es la de un individuo que percibe su acción como causada por su voluntad y no por sus apetitos o pasiones, de modo que se comprende la libertad como autolegislación frente a los propios impulsos y las condiciones exteriores. Honneth explica que Kant sigue a Rousseau en el desarrollo de la idea de libertad como autolegislación, adicionando

que las leyes que motivan la acción individual, deben cumplir con la condición trascendental de ser racionales; es decir, de satisfacer la cuestión acerca de si el individuo que actúa desea que lo que motiva su acción sea también seguido por los otros seres racionales, por lo que se entiende que la voluntad libre es aquella que se autodetermina por los principios morales de la razón. Herder también es continuador del legado de Rousseau, continua Honneth explicando, pero de manera distinta que Kant, desarrolla la idea de libertad reflexiva como autorrealización, según la cual, en el individuo se da un descubrimiento de los deseos propios y auténticos (esto plantea una oposición entre autonomía y autenticidad, entre autolimitación racional y un encuentro progresivo con uno mismo).

En la contemporaneidad, el desarrollo de la idea de libertad reflexiva pasa de la concepción trascendental kantiana, a una consideración empírica que entiende que el individuo aprende su rol moral de manera paulatina en el contexto intersubjetivo de una comunidad de comunicación (Apel y Habermas). También la idea de Herder es sometida a transformación, puesto que la comprensión metafísica de un yo auténtico u original, que cada uno debe descubrir en sí mismo, no se sustenta de manera sólida, bajo el entendido de que el yo se forma socialmente mediante un proceso que se desarrolla en el tiempo, que como explica H. Frankfurt, la idea de autenticidad no supone la facultad de poder comprender el deseo que me

satisface completamente, y por otra parte, la libertad como autorrealización supone la ficción de la continuidad de la propia historia de vida.

La comprensión de la idea de justicia implícita en las concepciones de la autonomía (autodeterminación) y la autorrealización, supone, según Honneth, en el caso de la autonomía, que los principios de la justicia social derivan metódicamente en una concepción procedimental de la justicia, que facilita la construcción común de voluntad para la cooperación de los ciudadanos, sin embargo, es un sistema que queda indeterminado en su contenido. La concepción de justicia que se deriva del modelo de libertad como autorrealización o autenticidad es sustancial, en el sentido de que pueden presentar las condiciones sociales necesarias para que se dé la autorrealización individual; esto se entiende para el caso de la autorrealización así: "el orden justo es pensado como una suma de recursos sociales y condiciones culturales que deben permitirle al sujeto individual articular sin coerción su auténtico yo a lo largo de su vida" (Honneth, 2014, p. 59); sin embargo, esta perspectiva se entiende como individualista. El enfoque cooperativo y comunitario de la idea de justicia basada en la autorrealización comprende que "el individuo no posee en sí mismo la facultad de autorrealizarse porque su auténtico yo es tan intensamente un momento o la expresión de una comunidad social que únicamente puede desarrollarlo en ejecución colectiva; [así], la libertad se entiende como un

logro reflexivo que únicamente puede ser consumado por un colectivo" (Honneth, 2014, p. 60).

Desde esta perspectiva, se piensa que el orden social justo debe promover "las posiciones solidarias que constituyen una condición necesaria para la actividad común en lo público, que conlleva a tratar de establecer en lo particular lo que se considere para "garantizar la integración social de la comunidad política" (Honneth, 2014, p. 61). Para Honneth, el hecho de que la libertad reflexiva se puede desarrollar conforme a los patrones de autolegislación y autorrealización, dificulta la interpretación "de las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar la libertad en cada caso ya como componentes de la libertad" (Honneth, 2014, p. 62), esto dado que en dicho modelo de libertad, las condiciones y formas institucionales que contienen los objetivos morales y los bienes que corresponden a los distintos deseos, "aparecen en escena solo después de que está determinado completamente el ejercicio de la libertad" (Honneth, 2014, p. 62), pues se considera la institución social del discurso como un paso adicional y no como una condición permanente de la libertad, interna a la estructura social.

En resumen, para Honneth, los modelos de libertad en discusión no cumplen con los requisitos de una teoría de justicia social. Para el caso de la libertad negativa, que permite a los individuos actuar sin restricciones externas, se identifica la dificultad de que, por ejemplo, en el ámbito jurídico, resultaría bastante complejo la

posibilidad de crear nuevos principios destinados a organizar el orden social. Si solo se tiene en cuenta la libertad negativa, no podemos ver a los ciudadanos como capaces de desarrollar y ajustar sus propios principios legales, puesto que para que esto sea posible, hace falta que los participantes del proceso de legislación social experimenten un interés auténtico para colaborar con los demás, lo que a su vez supone la experiencia de cierta preocupación por los otros.

Por otro lado, la libertad reflexiva también enfrenta desafíos en el contexto institucional, dificultando así una verdadera reflexión sobre la justicia social. La cooperación entre individuos se basa en la autonomía moral que caracteriza a la libertad reflexiva. Sin embargo, esta noción limita el desarrollo de valores sociales que podrían guiar las decisiones individuales desde la autodeterminación. De esta manera, la libertad reflexiva dificulta una conexión significativa entre el individuo y la sociedad. A pesar de la capacidad de reflexión del individuo, este, en su aislamiento, permanece desconectado del mundo externo de entidades e instituciones sociales. Aunque pueda limitar sus acciones a objetivos que él mismo ha establecido, la realización efectiva de estos objetivos sigue siendo difícil en la realidad objetiva, es decir, no se establece con claridad el análisis de las condiciones necesarias para que sea posible el ejercicio concreto de la libertad.

Ahora bien, frente a la insuficiencia de los modelos negativo y reflexivo de la libertad, en lo que respecta a las garantías que estos contemplan para posibilitar el

desarrollo de la autorrealización individual, Honneth propone el análisis de un tercer modelo, el de la libertad social; que en general, siguiendo las consideraciones hegelianas al respecto, se plantea como una concepción de la libertad que contempla la idea de justicia, a partir del reconocimiento de las necesidades de los individuos y la comprensión de las condiciones institucionales o sociales necesarias para su realización.

En su exposición, Honneth plantea que el modelo de comunicación de Habermas y Apel permite la identificación del discurso como una institución social dada, que es condición para que el individuo realice la determinación de la voluntad necesaria para la libertad reflexiva. Sin embargo, el hecho de que estos autores conciban el discurso como un proceso trascendental con reglas universalizadas (meta-institución), pero nunca como una institución particular, lleva a Honneth a considerar que "el enfoque de Apel y Habermas no pudo hacer transición a un concepto social de la libertad, si bien todo en él remite a este último; solo volviendo la mirada a Hegel" (Honneth, 2014, p. 65). Honneth explica que la idea de libertad social en Hegel se puede comprender como originada a partir de la crítica a los modelos negativo y reflexivo, según la cual, en el primero, la libertad no llega a la autorrelación, a lo subjetivo, en la medida que el individuo no logra concebir los contenidos del actuar como libres en sí mismos; por su parte, el modelo reflexivo cae en una suerte de monologismo desconectado de la realidad exterior, ajeno a la esfera

de la objetividad; puesto que, "si bien mediante la ampliación de la libertad hacia el interior se asegura que solo tengan lugar las intenciones que no obedecen a ninguna autoridad extraña, ni siquiera se contemplan las oportunidades para su realización" (Honneth, 2014, p. 66). Hegel quiere, explica Honneth, llegar a un tercer modelo que supere estas deficiencias al someter también la esfera objetiva de la realidad al criterio de la libertad: no solo las intenciones individuales deberán satisfacer el patrón de haber surgido, por su parte, sin ninguna influencia extraña, sino que también se debe poder presentar la realidad social externa libre de toda heteronomía y toda coerción. De este modo, habría que entender la idea de libertad social como el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar el criterio que sirve de fundamento al pensamiento de la libertad reflexiva de la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa. (Honneth, 2014, p. 66).

Aquí es importante detenernos un poco en la recepción que hace Axel Honneth de la *Filosofía del Derecho de Hegel*. En su trabajo *El reino de la libertad realizada: La idea de Hegel de una <<filosofía del derecho>>*[45], Axel Honneth (2016) llama la atención acerca de la *Filosofía del derecho* de Hegel, la cual valora como "una nueva versión revolucionaria de nuestra representación de los principios y presupuestos de un orden social liberal" (p. 29), principalmente porque "la innovación teórica"

[45] En: Honneth, Axel. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: La Cuarenta. (pp. 25-47)

desarrollada por Hegel, se distancia de la tradición que entiende que el procedimiento de fundamentación del Estado moderno, debe partir de la formulación de principios morales, con los cuales, se procede a determinar el orden social; Hegel, explica Honneth (2016), defiende la tesis que afirma "que determinadas instituciones llamadas éticas están en mejor posición para representar el núcleo de un orden social liberal que una serie de principios morales o jurídicos" (p.29). La razón por la cual Hegel considera que la teoría política moderna y el derecho moderno tiene que desarrollarse con base en la presentación de las instituciones sociales dan garantía para la realización de la libertad, se sustenta en el hecho de que Hegel (2017) entiende que

> El suelo del derecho es el ámbito de lo espiritual (*das Geistige*). Su punto de partida y su lugar más concreto es la voluntad. La voluntad es libre, de modo que la libertad constituye tanto la sustancia del derecho como su destino (*Bestimmung*); el sistema del derecho es el ámbito de la libertad realizada, el derecho es mundo del espíritu nacido desde sí mismo como una segunda naturaleza. (p. 31)

Por lo anterior, explica Honneth (2016), es que para Hegel el derecho no se reduce a la formulación de principios generales, justificados a priori por la constitución del Estado, la referencia de que "el sistema del derecho es el ámbito de la libertad realizada", plantea un criterio de legitimación del Estado y del orden social en general, que encuentra su núcleo en la capacidad real de las instituciones

establecidas para hacer valer la libertad de sus miembros, de tal manera que se entiende que

> […] el sistema del derecho debe más bien crear un reino en el que pueda realizarse la libertad de los individuos, de tal manera que tenga que incluir determinaciones o elementos públicos que puedan valer como meta de esa autorrealización libre. (Honneth, 2016, p. 30)

Se trata entonces de la consideración según la cual, el procedimiento de legitimación del orden social parte del análisis de las determinaciones institucionales ya constituidas, las cuales cuentan como instituciones legitimas del orden social, en la medida que evidencien la capacidad de hacer valer la libertad de los individuos que de ella participan. Hegel (2017) explica esta conexión entre las instituciones sociales y la libertad, a partir de su comprensión de la relación que existe entre voluntad, pensamiento y libertad. Para Hegel (2017) existe una relación esencial entre voluntad y libertad, la voluntad sin libertad es vacía, y la libertad sin voluntad carecería de la posibilidad para lograr realidad o existencia; con respecto a la relación entre voluntad y pensamiento, se señala que el primero es una forma del segundo, "la voluntad es un modo particular del pensamiento: la voluntad es pensamiento traducido en existencia, es decir, es pensamiento que impulsa a darse a sí mismo existencia" (Hegel, 2017, p. 32). A partir de esta primera distinción, Hegel procede a desarrollar la diferencia del pensar manifiesta en la comprensión del procedimiento teórico y el procedimiento práctico con los cuales éste puede operar, la cual resulta clave para comprender la identidad entre pensamiento y realidad, es

decir, la racionalidad de la realidad. Por un lado, indica Hegel (2017), el procedimiento teórico hace referencia al proceso de pensar, según el cual, lo pensado deja de ser sí mismo, en la medida que es convertido en pensamiento, dado que tal acción supone la sustracción de lo sensible que es transformado en idea, de manera que le es sustraído lo extraño al Yo que lo piensa o que lo somete al proceso de generalización del que se sigue la formación de una idea: "convertir algo en general significa pensarlo" (Hegel, 2017, p. 32). Por otro lado, el procedimiento práctico hace referencia al pensamiento determinado por la acción o en una acción:

> Al ser activo de forma práctica, es decir, al actuar, yo me estoy determinando, y que yo me determine quiere decir precisamente establecer una diferencia. Pero estas diferencias que yo establezco son las mías: son determinaciones que me pertenecen, y los fines hacia los que tiendo me pertenecen a mí. Si yo ahora dejo fuera estas determinaciones y diferencias, es decir, si yo las pongo en el llamado mundo exterior, siguen siendo, sin embargo, mías: son algo que he hecho yo, algo que yo he construido, llevan la huella de mi espíritu (p. 32)

Bajo este entendido, Hegel considera que las decisiones de la voluntad hacen transitar hacia el mundo concreto el contenido del pensamiento, es decir, que la acción de la voluntad que se determina en la realidad da existencia al contenido teórico del pensar, y recordemos que la posibilidad de acción de la voluntad supone la libertad, de manera que toda determinación de la voluntad se puede comprender como una forma de realización de la libertad; lo cual, es dilucidado en la propuesta honnethiana, como la descripción hegeliana del proceso de auto-devenir del espíritu, a partir del cual se sustenta la comprensibilidad de que el análisis de la realidad dada, pueda ser interpretado como condición de la racionalidad de los

principios morales que legitiman un orden social. Para Hegel (2017) dicho proceso de auto-devenir refiere a la acción de la autodeterminación de la voluntad, según el cual, la actividad de la voluntad radica en el proceso de determinarse a sí misma cuando logra realidad, es decir, cuando se da la determinación, que supone que la voluntad, al determinarse, deja de ser ella misma por el hecho de la determinación que produce, dado que pone en sí algo distinto a ella misma; no obstante, el límite impuesto tiene su origen en ella, se da entonces, que sigue siendo ella misma, puesto que la determinación particular realizada se expresa bajo la condición inicial de la acción de autodeterminarse. Hegel (2017) llama a esta experiencia "el concepto concreto de la libertad" y la ejemplifica de manera sencilla haciendo alusión a la experiencia manifiesta en los sentimientos de la amistad y el amor:

> Esta libertad ya la tenemos nosotros […] en los sentimientos, por ejemplo, en la amistad y en el amor. en estos casos no somos internamente unilaterales, sino que nos limitamos gustosamente a nosotros mismos en la relación con otros, pero en esta relación nos conocemos como nosotros mismos. En esta determinidad, el hombre no tiene que sentirse determinado, sino que, al contemplar al otro como otro, es entonces cuando tiene su propio sentimiento de sí mismo. Por tanto, la libertad no está en la determinidad o en la indeterminidad, sino que la libertad son ambas cosas. […]. (Hegel, 2017, p. 38)

En este punto, hemos llegado tal vez, al carácter esencial del tercer modelo de libertad. Honneth (2016) identifica la conexión entre la idea de libertad social y el patrón de relación descrito en la experiencia del reconocimiento, pues, como se ha expuesto, la comprensión de la libertad como expresión de la voluntad en la

concreción de la acción, remite a la experiencia de ser uno mismo en el otro, es decir, al proceso mediante el cual la voluntad al determinarse, sigue siendo ella misma a pesar de la limitación autoimpuesta, dado que tal determinidad es la forma de realizarse como ella misma en la realidad, que Hegel ilustra como la experiencia de ser uno mismo en el otro, característica del amor como patrón básico del reconocimiento; en este sentido, la libertad social adquiere la forma intersubjetiva, en la que ser libre exige la experiencia de una relación con los otros, los cuales se perciben o se valoran como condición de la realización de la propia voluntad.

Honneth (2016) explica que para Hegel el derecho tiene como finalidad garantizar estatalmente que dentro del mundo social se cumplan las condiciones para que sea posible la realización de la libertad individual, y que tal principio puede ser extendido a la comprensión de la sociedad moderna, bajo la fórmula que expresa que en la estructura que constituye el orden social, las entidades e instituciones objetivas, serán aquellas en las que el individuo pueda identificarse como el otro de sí mismo. En este sentido, el proyecto de una filosofía del derecho para Hegel involucra la comprensión de la idea de libertad y el análisis de su desarrollo, además de su realización en el mundo social; de manera que lo que Hegel se propone desarrollar es "una descripción o exposición meramente contemplativa de las configuraciones objetivas, en las que ya se ha encarnado en la realidad social las etapas que el sujeto tiene que poder completar para alcanzar una realización

completa de su libertad individual" (Honneth, 2016, p. 36), lo cual Hegel expresa como la consideración racional del desarrollo de la Idea:

> Considerar racionalmente algo no quiere decir acercar lo racional al objeto desde fuera y así trabajarlo, sino que el objeto es racional para sí; aquí está el espíritu en su libertad, el culmen de la razón autoconsciente, que se da a sí misma realidad y se engendra a sí misma como un mundo existente; el único trabajo de la ciencia [de la filosofía] es llevar a la conciencia este trabajo realizado por la razón de la cosa misma. (Hegel, 2017, p. 56)

De manera que para Hegel la razón se desarrolla en la existencia como una realización de ella misma en el mundo, a la cual podemos tener acceso a partir del análisis de tales determinaciones en la realidad. Seguidamente explica:

> Las determinaciones en el desarrollo del concepto son ellas mismas conceptos y, como el concepto es esencialmente Idea, las determinaciones tienen la forma de la existencia. Por ello la serie de conceptos resultantes es, al mismo tiempo, una serie de instituciones […]. (Hegel, 2017, p. 56)

La realidad de las determinaciones de la libertad se manifiestan en la existencia como una serie de instituciones sociales tales como la familia, la propiedad, la moralidad, las cuales encarnan en mayor o menor medida el desarrollo logrado de la idea de libertad. En este sentido, la exposición de las configuraciones objetivas en las que ha encarnado institucionalmente la idea de libertad corresponde a la presentación del ámbito de las instituciones sociales y políticas que encarnan lo ético y que Hegel denomina <<eticidad>>:

> La eticidad es la idea de la libertad como un bien vivo, el bien que tiene su conocimiento, su voluntad y su realidad a través de la acción en su autoconciencia, mientras que la autoconciencia tiene su fundamento en sí y para sí y el fin que la mueve en el ser ético. Por eso, la eticidad es el concepto de la libertad que se ha hecho mundo existente y naturaleza de la autoconciencia. (Hegel, 2017, p. 169)

Una vez aclaradas con más detalle las motivaciones hegelianas que subyacen a los planteamientos Honnethianos, se evidencia la relevancia que las categorías de institución y de reconocimiento tienen para la comprensión del desarrollo social de la idea de libertad.

Como se ha explicado, por un lado, en su *Filosofía del Derecho*, Hegel llama la atención sobre la manera como en la realidad externa de las relaciones humanas, se da por ejemplo, la experiencia de la amistad o del amor, en las cuales el hombre se limita por el otro sin sentirse determinado, pues dicha limitación o determinación del otro en cuanto otro, no hace variar su sentimiento de sí mismo, es "un estar consigo mismo en el otro" (Honneth, 2014, p. 67), de este modo se entiende la idea de libertad social de Hegel, según la cual existen instituciones sociales (prácticas instituidas) en las que los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal, que pueden concebir a su contraparte como otro de sí mismos. Dicha forma de relación se explica con la categoría de reconocimiento mutuo, que se refiere a

> […] la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte, en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y metas; bajo la condición de que ambos sujetos reconozcan la necesidad de complementariedad de sus respectivas metas, es decir, de que vean en la contraparte el otro

> de sí mismos, se amplía la libertad, hasta ese momento reflexiva, para convertirse en intersubjetiva. (Honneth, 2014, p. 67-68).

La conexión entre metas y deseos expresada en la relación de reconocimiento mutuo tiene como condición la existencia de prácticas de comportamiento normadas, que Hegel llama instituciones del reconocimiento, puesto que

> […] permiten que las metas individuales se ensamblen "objetivamente"; ellas aseguran que el sujeto, comportándose como su alter ego, pueda reconocer el deseo cuya ejecución sería la condición para el cumplimiento de su propio deseo; [así], libre es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas. (Honneth, 2014, p. 68).

El concepto de institución (instituciones sociales), que se refiere a las prácticas armonizadas y permanentes, que funcionan como modelos de relación social estructurados en los que tiene lugar el reconocimiento recíproco; en adelante, resulta clave para ir configurando la lista de requisitos que definen la legitimidad para seleccionar el tipo de relación social que cuenta como esfera de acción constitutiva de la realidad de la libertad, y por tanto, de la idea de justicia. En este punto también es importante señalar, que además del amor, Hegel también identifica en el mercado la estructura institucional de una interacción de reconocimiento recíproco, pues en la relación económica se percibe la garantía de satisfacción recíproca de las necesidades de las partes. De esta manera, la comprensión de la libertad de Hegel contrasta con el modelo de libertad negativa, el cual carece de la inclusión de la

dimensión subjetiva, que si se encuentra articulada en el modelo reflexivo de la libertad; sin embargo, dicho modelo es aún insuficiente, puesto que a su vez deja por fuera de la ecuación la objetividad o realidad de la libertad; es decir, no considera las condiciones objetivas de realización de la libertad como parte de la esencia misma de la libertad. Como hemos dicho, Honneth se refiere a esta comprensión una tercera idea de libertad, la de la libertad social; que en su versión más radical o fuerte, se entiende como aquella que persigue revelar en la realidad las condiciones sociales que hacen posible la libertad en sentido reflexivo; la base de esta idea de libertad se expresa con la categoría de reconocimiento, que es la relación en la que los individuos experimentan el estar consigo mismos en la objetividad, siempre que se dé la necesidad de complementariedad, que es el requisito de la forma de la libertad realizada en el reconocimiento.

Para lo anterior es clave que los sujetos aprendan a formar deseos o intenciones que son generales, cuya realización implique la necesidad de acciones con otros que se complementen entre sí. Esto último es lo que constituye la tarea de las instituciones sociales, cuyo rol reside en habituar o formar a los sujetos para comprender y orientar sus aspiraciones, en el contexto de las prácticas normativas actuales, en las cuales sus intenciones y comportamientos, evidencien una conciencia acerca de la naturaleza intersubjetiva de la libertad. En este sentido, las instituciones del reconocimiento "no son un simple apéndice o una condición

externa de la libertad intersubjetiva; dado que sin ellas los sujetos no podrían saber de su dependencia mutua, constituyen, antes bien, el fundamento y el lugar de la realización de aquella libertad". (Honneth, 2014, p. 73).

La influencia del modelo hegeliano de la libertad social se ve manifiesto en la idea de cooperación social mediada por el trabajo de la comprensión de K. Marx de la libertad; para Marx, explica Honneth (2014)

> la producción cooperativa representa el medio institucionalizado entre las libertades individuales de todos los miembros de una comunidad: si no participan de esta institución, es decir, si están excluidos de la cooperación, no pueden realizarse en sus actividades productivas, porque les falta la complementación práctica a través de otro sujeto que reconozca sus necesidades en su producción" (p. 75).

Un aspecto de la crítica de Marx al capitalismo, explica Honneth, consiste precisamente en el hecho de que el capitalismo hace que la circulación del dinero sea el mediador del trabajo en vez de la cooperación, lo que hace que las relaciones de reconocimiento mutuo se pierdan, que las relaciones sociales queden mediadas por cosas, lo que deteriora la estructura intersubjetiva de la libertad, dado que el individuo tiende a convertirse en un ser egoísta que solo parece perseguir la acumulación de riquezas. Con relación a la transición de la idea de libertad social a la idea de justicia, Honneth explica que Marx y Hegel desconfían de las teorías contractualistas y procedimentalistas, bajo el entendido de que estas se proponen

como condición previa o antecedente y externa, de las circunstancias sociales que se puedan llamar libres o justas. Según la lectura de Honneth, Hegel tiene la idea de que el contenido material de la libertad es anterior a la formalización o conceptualización de la misma, y que tales objetivos residen ya en las prácticas institucionales establecidas, de allí que considere que el fundamento de la dimensión formal y procedimental de libertad y la justicia, exige identificar primero las instituciones sociales que son necesarias para la realización de la libertad intersubjetiva; esto bajo el entendido de las circunstancias históricas y la consideración conceptual de los propósitos que razonablemente se esperaría que adoptaran todos los sujetos humanos.

Ahora bien, explica Honneth (2014), que Hegel se propone con su reconstrucción normativa el objetivo de determinar "el contenido de las metas y los deseos que los sujetos quieren perseguir en la Modernidad en el marco de su libertad individual […] para establecer mediante tales metas generales los complejos institucionales, las instituciones del reconocimiento que, conjuntamente, constituyen un orden justo en la sociedad moderna" (p. 83), tal conjunto de instituciones que garantizan las relaciones de reconocimiento mutuo y por tanto la libertad, como ya se ha dicho, se denomina como eticidad (concepto aristotélico). La función de estas instituciones consistiría en facilitar a los sujetos la realización de las metas que persiguen idealmente en las circunstancias dadas (ajuste reflexivo); en

este sentido, "toda la teoría de la justicia de Hegel desemboca en una presentación de relaciones éticas, en una reconstrucción normativa de aquel orden escalonado de instituciones en las cuales los sujetos pueden realizar su libertad social experimentando el reconocimiento mutuo" (Honneth, 2014, p. 84).

En resumen, para Hegel el sistema de la eticidad contiene las prácticas que constituyen la sociedad justa, es decir, las instituciones que garantizan la realización de la libertad conforme a la categoría de reconocimiento mutuo; no obstante, el individuo siempre puede tener la alternativa de verificar las instituciones de dicho orden social (libertad del derecho y verificación de la conciencia), y distanciarse de las relaciones de reconocimiento dadas en las instituciones legítimas, esto porque, "mediante la concesión de derechos abstractos los sujetos obtendrán la posibilidad de hacer uso de su libertad negativa bajo circunstancia precarias; mediante el reconocimiento de su moralidad, en cambio, estarán en condiciones de hacer valer convicciones surgidas a partir de la reflexión en contra del orden imperante" (Honneth, 2014, p. 84), siempre y cuando, tales acciones no pongan en riesgo la estructura institucional de la auténtica libertad, de la libertad social. De esta manera, para Hegel "el reconocimiento en instituciones tiene que preceder la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente" (Honneth, 2014, p. 85), puesto que tales instituciones no responden a un ideal o son construidas en sentido deontológico, sino que son

reconstruidas a partir de la situación histórica, esto bajo la compresión teleológica de la idea de progreso histórico. A partir de lo anterior Honneth (2014) deriva algunas consecuencias relativas a la idea de libertad, y por tanto, también aplicables a la idea de justicia y a la comprensión de los requisitos morales que debería satisfacer una sociedad que se llame democrática:

1. La idea de libertad social y la concepción de justicia no pueden ser reducidas a principios o procedimientos generales, ésta se reconstruye a partir de la observación de las instituciones concretas que hay en la sociedad.
2. La libertad individual, negativa o reflexiva, depende de la experiencia de la libertad social que se expresa en las relaciones intersubjetivas de reconocimiento, es decir, del hecho de que los otros no se opongan a las aspiraciones propias, sino que las hagan posibles y las promuevan. "La interacción social, precede necesariamente a los distanciamientos que se fijan en las relaciones de la libertad "libertad negativa" o de la reflexiva; por eso es sensato darle relevancia a una capa precedente de la libertad que habita en la esfera en la que los hombres se relacionan unos con otros" (Honneth, 2014, p. 87).
3. La libertad social es el núcleo de las demás ideas de libertad.

4. Lo justo no se define entonces en virtud de si los miembros de la sociedad poseen o no libertades negativas o reflexivas, sino que antes, el orden social que se llame justo debe otorgar a los sujetos en igual medida, la oportunidad de participar en instituciones del reconocimiento; de manera que dichas instituciones éticas necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y el apoyo de la sociedad civil (derecho, política, lo público social).
5. El sistema de la eticidad no supone un conjunto de instituciones fijas, estas se pueden transformar gracias a las fuerzas de la individualización y la autonomía de las libertades subjetivas (libertad negativa y reflexiva).
6. La tarea hoy para la formulación de una teoría de la justicia en clave hegeliana, exige develar las clases de prácticas normativas en la cuales los sujetos satisfacen mutuamente sus propósitos realizando su libertad en la experiencia de la comunidad; y definir el lugar que ocuparan la libertad negativa y reflexiva en una eticidad postradicional.

Con lo anterior, avanzamos en la configuración de la imagen normativa de la democracia, formada por los requisitos que validan que una esfera de acción cuente como una institución social del reconocimiento, así como en la comprensión de los criterios de legitimación que estructuran la racionalidad inmanente a las prácticas sociales de las comunidades democráticas contemporáneas, en el contexto de idea

de justicia de Axel Honneth. En el apartado de *El derecho de la libertad* que Honneth titula *Transición: La idea de eticidad democrática*, se presentan un par de razones relativas a su recomendación sobre la no pertinencia de una idea de libertad que se limite a la formulación de principios solo formales; según Honneth, una concepción de libertad que se base exclusivamente en principios formales abstractos, solo encontraría su conexión con la realidad social a posteriori, es decir, su realización no estaría garantizada, puesto que de antemano no se podría saber si ella lograría cerrar la brecha entre lo normativo y la facticidad social. Por esto, la concepción de justicia debería partir directamente "de una reconstrucción del desarrollo social guiada por lo normativo" que consiste en "presentar los principios y normas como patrones con vigencia social" (Honneth, 2014, p. 92), tales patrones y normas se constituyen como la estructura de la racionalidad que tendría que servir como criterio de crítica para la realidad misma de las que se extraen. Lo que valdría entonces como normativo para tal selección, se constituiría en aquellos valores e ideas que ya estén institucionalizados en la sociedad, es decir, de aquellos que sean moralmente vigorosos en la comprensión de la idea de justicia, esto tiene que ver con la selección de las prácticas sociales que efectivamente encarnan, por su aceptación, la legitimación normativa del orden social.

La tradición filosófica ha reflexionado desde Hegel, continua Honneth, que la libertad individual es el único valor o ideal que encarna el fundamento ético de la

legitimación del orden social, podríamos decir, que se constituye en el contenido de la idea de justicia. Sin embargo, tal fundamento normativo se ha expresado con diferentes interpretaciones en la Modernidad, y de lo que se trata es de seleccionar cuál de ellos cumple con el pre-requisito de expresar, por decirlo de alguna manera, la realidad de la libertad. En este orden de ideas, explica Honneth, que una segunda razón por la que la teoría de la justicia no debería basarse en aspectos exclusivamente formales y abstractos es por el tipo de requisitos socio-ontológicos que se siguen del actuar libre individual según la comprensión de las ideas negativa, reflexiva y social de la libertad. En el caso de la libertad negativa y reflexiva, tales requisitos no logran articular lo subjetivo y lo objetivo de la libertad, en cambio, la idea de libertad social, además de reconocer la dimensión negativa y reflexiva, exige también que en la realidad social existan instituciones del reconocimiento mutuo que ayuden al individuo, en el contexto de la estructura intersubjetiva de la libertad, a que éste realice realmente su libertad reflexiva. Con esto, se completa tal vez, el requisito esencial que en adelante aplicará Honneth para continuar con la reconstrucción normativa, y que además constituye el núcleo de su idea de libertad social; a saber: que la libertad individual se realiza en la dinámica de relaciones sociales de reconocimiento mutuo, en las que los individuos perciben que el logro de la satisfacción de los propios intereses se alcanza a través de la realización de los intereses de los demás; la institución social se entiende entonces, como la estructura

de una forma de relación social que satisface tal criterio y que por tanto, cuenta como constitutiva del sistema de la eticidad.

De este modo, el enlace entre las instituciones y la libertad que se evidencia según el modelo social, hace insuficiente que la teoría de la justicia se limite a la formulación de principios abstractos; en consecuencia, se exige que presente simultáneamente las instituciones que en la realidad social encarnan las condiciones que conducen a dotar a todos de la mayor libertad posible. Estas dos razones, en adelante, orientaran la reconstrucción normativa hacia la identificación de las esferas de acción, en el marco de las democracias liberales, en las que el valor de la libertad individual ha tomado forma institucional especifica, así como diferenciar el tipo de libertad que encarna, es decir, distinguir las instituciones que tomaron la forma negativa y reflexiva, expresadas como libertad jurídica y libertad moral respectivamente, y que Honneth valora como meras posibilidades o formas condicionadas de libertad, en contraste con la realidad de ésta, que se manifiesta en la forma de la libertad social, en la medida que describe o refiere a aquellas prácticas sociales en las que se cumplen las condiciones del reconocimiento mutuo. Con tal diferenciación, en lo que sigue, Honneth procede a analizar la posibilidad de la libertad en el mundo social contemporáneo, así como a evidenciar las anomalías o patologías sociales relacionadas con las dos primeras formas de libertad, con esto se persigue además, formular una crítica a la tendencia contemporánea de fundar

unilateralmente la teoría de la justicia sobre la base de figuras jurídicas, que de todas formas no garantizan su realización, al no contemplar la prioridad legitimadora portada por prácticas, costumbres y roles sociales, que funcionan como condición social previa para la experiencia de la libertad. (Honneth, 2014, p. 95-96).

3.5. Libertad jurídica y libertad moral

Las ideas de libertad jurídica y moral se entienden como el desarrollo social de las formas negativa y reflexiva de la libertad, la cuales, en el proceso de reconstrucción normativa realizado por Honneth, son interpretadas como expresiones incompletas de la libertad, en la medida que impiden el reconocimiento recíproco, y por el contrario, pueden devenir en patologías o anomalías sociales.

Por un lado, explica Honneth (2014), la idea de libertad jurídica hace referencia a la comprensión del ejercicio de la libertad individual sobre la base de un conjunto de derechos subjetivos, otorgados y protegidos por el Estado, que dan al individuo un margen de acción para "explorar sus pasiones, preferencias e intenciones" (Honneth, 2014, p. 99); es decir, se entiende la libertad como la realización de la autonomía privada garantizada jurídicamente. Así entendido, si el individuo se comprende exclusivamente como destinatario que hace uso de dicho orden jurídico, el sistema se libera entonces de la condición de aprobación moral o de acuerdo ético que exigirían interacción, incluso la mínima expresión de

comunicación entre los participantes; puesto que solo requiere una aceptación puramente racional-instrumental. Sin embargo, cuando se piensa en el rol de los sujetos al mismo tiempo como autores del orden jurídico, el ejercicio de la reconstrucción normativa muestra una imagen de la institución del derecho que exige, además de la garantía de la autonomía privada, la garantía de una autonomía colectiva, en la que el ejercicio activo y cooperativo de los ciudadanos, contenido en las prácticas, roles y actitudes, que les permita deliberar sobre los derechos que se otorgaran mutuamente, su implementación y actualización; de modo que se evidencia que el sistema jurídico "como una posibilitación de la autonomía colectiva, solo puede aparecer en relación con esferas institucionales de la libertad social" (Honneth, 2014, p. 101), es decir, en el ámbito de lo que Hegel llamó eticidad.

Siguiendo a Hegel, Honneth analiza la fundamentación ética del derecho a la propiedad privada, y otros derechos subjetivos, cómo la libertad de culto y de expresión. En principio, se entiende que para el individuo la propiedad exclusiva de cosas es un medio que le sirve para la exploración y reconocimiento de su propia individualidad, en la medida que gracias a la duración temporal de lo poseído y de sus transformaciones, el individuo puede reconocer si las propias intenciones o los planes se han transformado o si siguen siendo iguales. En este sentido, se plantea el significado ético de la propiedad, el cual permite a la persona el

autocuestionamiento ético; además, gracias al acceso exclusivo a ciertos objetos, la persona tiene

> […] la oportunidad de someter a una revisión todos los lazos, todas las relaciones y todas las obligaciones que ha entablado en la historia de su vida, puesto que a la luz de los significados existenciales que estas cosas han adquirido con el paso del tiempo, puede explorarse qué clase de vida se quiere llevar" (Honneth, 2014, p. 105).

En este sentido, para la reconstrucción normativa, se evidencia que los derechos subjetivos contenidos en la libertad jurídica (propiedad, pensamiento, expresión, religión) persiguen la protección frente a las intromisiones de la libertad propia, es decir, los derechos subjetivos son derechos negativos que protegen el espacio de la acción individual. Ahora bien, ¿En qué sentido estos hacen posible el autocuestionamiento ético?; Honneth llama la atención acerca del planteamiento de John Stuart Mill, según el cual, la garantía de tales derechos individuales produce un pluralismo amplio de ideas y valores sobre el bien, lo cual se puede comprender como una condición institucional que provee a los sujetos de una diversidad de alternativas disponibles para ir formando sus convicciones con respecto a su plan de vida; tales libertades jurídicas proveen del trasfondo cultural para que la exploración individual sobre las formas del bien sea lo menos limitada posible.

Con respecto a la articulación de esta primera generación de derechos subjetivos con los derechos sociales de participación y los derechos políticos de participación; Honneth plantea que los derechos subjetivos, que tienen la finalidad de posibilitar materialmente al individuo la realización eficaz de la autonomía

privada, otorgan las oportunidades para construir un yo privado, para indagar y verificar los objetivos de vida individual; en cambio, los derechos sociales señalados, le suponen al individuo la necesidad de salir de su rol de destinatario de los derechos, para participar como autor o gestor de los mismos en el contexto de las actitudes y prácticas sociales que caracterizan la formación de una voluntad colectiva en el contexto de la democracia. En este nuevo contexto, se evidencia que el ejercicio de la libertad es dependiente de las relaciones sociales con los otros sujetos, y por tanto cada uno de los participantes se encuentra en tensión entre las distintas formas éticas de comportamiento que se confrontan en la búsqueda de la realización común.

Honneth explica que el núcleo de la libertad jurídica es la constitución de una esfera de autonomía privada, en la que el individuo cuente con un espacio protegido por el Estado, en el que pueda replegarse de toda obligación y atadura social, para así tener la garantía de reflexionar sobre sus preferencias y orientaciones individuales sin intromisión. Este tipo de libertad se constituye en una esfera de acción socialmente institucionalizada porque: los participantes cooperan entre si porque reconocen normas compartidas, y se pueden atribuir un comportamiento determinado, así como cierta consideración normativa recíproca; finalmente, permite a cada participante la relación consigo mismo y la creación de competencias y actitudes necesarias para la participación en las prácticas constitutivas (Honneth,

2014, p. 112). Honneth analiza las limitaciones y restricciones de este tipo de libertad, indicando que las motivaciones y convicciones éticas que anteceden la acción de un participante de la interacción social, no requieren justificación pública, por lo que son anónimas, de manera que éste tipo de práctica exige que los participantes se reconozcan mutuamente como personas jurídicas, es decir, que se traten como sujetos que pueden seguir las normas jurídicas voluntariamente, sin violencia y con sensatez; esto supone un alto grado de confianza, puesto que se puede dar contradicción entre las convicciones éticas que mueven a los participantes. Dado lo anterior, la libertad jurídica restringe la posibilidad de compartir motivos éticos con otros, quienes probablemente están comprometidos con valores similares a los nuestros. En consecuencia, esta forma de libertad se presenta como una especie de monólogo, que resulta inadecuado para establecer conexiones y asumir responsabilidades intersubjetivas. En cierto modo, este tipo de libertad separa a los individuos dentro de sus esferas privadas y contrasta con la realidad cotidiana de la comunicación, donde estamos obligados a responder a las críticas y a justificar nuestras posiciones frente a los desacuerdos que surgen de nuestros intereses. Además, esta libertad no toma en cuenta los vínculos y dependencias sociales necesarios para alcanzar los propios objetivos, de manera que "la libertad jurídica no constituye ya como tal una esfera o un lugar de la autorrealización individual" (Honneth, 2014, p. 117), la autoevaluación ética individual se cierra a su propia

posibilidad de realización, porque al mismo tiempo que supone la necesidad de reconocimiento mutuo, asume como ajenos a los destinatarios sociales de los que depende la materialización de lo reflexionado en la esfera privada para la constitución del contenido ético de tales aspiraciones individuales. Por lo anterior, Honneth explica que los derechos subjetivos, resultan de "requisitos intersubjetivos que ellos mismos no pueden generar en virtud de las actitudes y posturas que fomentan" (Honneth, 2014, p. 118).

Conforme a esto, Honneth identifica algunas patologías a las que tiende la libertad jurídica. Honneth (2014) define patología y anomalía social como

> […] acontecimientos sociales que llevan a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de forma decisiva de la cooperación social […] se trata de déficits de la racionalidad que consisten en que convicciones o prácticas de un primer nivel no pueden ya ser ya apropiadas o usadas adecuadamente en un segundo nivel por los implicados […] quien no está en condiciones de comprender el uso racional de una determinada práctica social institucionalizada no tiene una enfermedad psíquica sino que ha desaprendido, debido a influjos sociales, la práctica adecuada de la gramática normativa de un sistema de acciones que, en realidad, es conocido intuitivamente […]. (los afectados) desarrollan tendencias rigidez en el comportamiento, inflexibilidad en su comportamiento social y en la autorrealización, que se manifiestan en estados de abatimiento o desorientación difíciles de comprender. Son tales estados de confrontación reflexiva los que nos proporcionan los primeros indicios de la existencia de una patología social" (p. 119). Por otra parte, las anomalías sociales "no son desvíos inducidos por el sistema, no son patologías en sentido estricto; son, antes bien, anomias, cuyas fuentes no se encontrarán en las reglas constitutivas de los respectivos sistemas de acción sino en otros lugares" (Honneth, 2014, p. 172); es decir, la anomalía se entiende como un desvío provocado por la ausencia de una disposición individual o el incumplimiento de alguna demanda normativa que subyace a la estructura relacional del sistema de acción, pero que no se entiende como un déficit estructural del sistema mismo; verbigracia, en el caso del análisis de las relaciones de mercado; según Honneth, en el presente de la esfera económica, si bien existe una serie de elementos históricos en el contexto de la lucha de los trabajadores por mejorar sus condiciones mediante la construcción de espacios de cooperación y comunicación con poder para incidir en las decisiones empresariales, lo que evidencia una autocomprensión social del trabajo como medio para la posibilitación mutua de la satisfacción de intereses, y por tanto como una relación en la que se puede dar el reconocimiento reciproco; desafortunadamente, lo que materialmente hoy se impone es una comprensión de la esfera del mercado como espacio para el beneficio

> individual. Honneth (2014) evidencia aquí una anomalía relativa a la alteración de la percepción de la esfera económica, según la cual "el éxito o fracaso en los mercados económico es vivido hoy cada vez más como algo que solo puede ser atribuido a la habilidad, al compromiso y, forzosamente, a la suerte de cada individuo" (p. 337), tal visión desocializada del mercado supone la imposición de la lógica de la competitividad financiera (costo-beneficio) […] lo cual representa un alejamiento de las condiciones relacionales contenidas en dicha esfera de acción.

Teniendo en cuenta lo anterior, Honneth distingue dos patologías dentro del ámbito de las relaciones sociales que se reflejan en la libertad jurídica. Estas patologías surgen principalmente porque este tipo de libertad exige un alto nivel de abstracción por parte de los participantes, lo cual suele generar malinterpretaciones. Estas, a su vez, llevan a que los individuos se apeguen estrictamente a sus derechos jurídicos, llegando a percibir su libertad solo como una formalidad legal. La primera patología aparece en el contexto de los conflictos sociales, donde se reemplaza la comunicación por la resolución judicial, lo que da lugar a la segunda patología, en la que se extiende la exención temporal de las obligaciones intersubjetivas que otorga el estatus de persona jurídica. Esta situación lleva a la formación de una personalidad indecisa, que evita actuar para eludir el conflicto. En ambas patologías, se observa un proceso de juridificación que comienza en la familia y se extiende a la escuela y otros espacios de interacción social, lo que genera una disposición en las personas a sustituir el diálogo razonado y el reconocimiento de las diferencias del otro por el tratamiento formal que ofrece la conciliación judicial. Además, En la segunda patología, se desarrolla una especie de apatía hacia las propias creencias,

impulsada por la sensación de liberación que el sujeto experimenta al evitar la obligación de interactuar en contextos conflictivos.

En resumen, estas patologías reflejan una visión distorsionada de los derechos subjetivos, en la cual las garantías de protección sustituyen cualquier orientación mediada por la interacción social, lo que lleva a los individuos a comportarse únicamente como entidades jurídicas, de manera calculadora y alejados de las dinámicas comunicativas de su entorno. Esta segunda patología impacta directamente el carácter del individuo, ya que adopta una postura que continuamente posterga decisiones, extendiendo su derecho a no responder a los demás, y sin tomar nunca posiciones comprometidas, lo que se traduce en indecisión. De esta manera, una comprensión errónea de la libertad jurídica afecta la relación del sujeto consigo mismo. Además, el hecho de que la juridificación haya invadido el ámbito del derecho de familia y la educación provoca en niños y adolescentes una sensación de inutilidad respecto a aspiraciones y responsabilidades a largo plazo, generando escepticismo frente a compromisos profundos, lo que finalmente los lleva a evitar metas e intenciones más trascendentes. (Honneth, 2014, p. 129). Estas patologías producen sujetos cobardes y superficiales, que se desinteresan por el cultivo de sí, que se dejan llevar por el facilismo que supone asimilar las prácticas comúnmente aceptadas por el grupo, las cuales no se cuestionan ni se evalúan, socavando así la calidad de su desempeño

moral en los diferentes ámbitos de la acción social, incluido el de la participación política dirigida a la construcción de la voluntad democrática.

Por otra parte, la fuente principal para la comprensión de la idea de libertad moral, según explica Honneth, tiene lugar en la comprensión de la autonomía moral según Kant; dicha idea comprende la libertad como el sometimiento de la acción a principios morales, a la ley moral, que expresa la consideración sobre lo correcto y lo racional. Al igual que Rousseau, Honneth (2014) indica que Kant sostiene que la libertad está relacionada con la capacidad humana de no ser controlada por los impulsos naturales. En su lugar, la acción libre se concibe como un ejercicio de autodeterminación, impulsado por la comprensión de razones y convicciones propias. Además, las razones correctas se reconocen porque pueden ser aceptadas por otros seres humanos, lo que conlleva el reconocimiento de los demás como seres igualmente capaces de autodeterminación. De acuerdo con lo anterior, Honneth se propone examinar el valor ético que tiene, en nuestras circunstancias sociales, concebir la libertad como un ejercicio en el que la voluntad se ajusta a una reflexión racional que busca la universalización de su contenido. El primer punto que Honneth aborda pone de manifiesto el carácter crítico de la doctrina kantiana, ya que el principio de universalización de las acciones sirve como criterio o modelo cultural para rechazar cualquier situación que no sea aprobada por la comunidad humana (como imposiciones o expectativas de roles), basándose en el respeto que

implica un cambio en la mentalidad normativa. Este cambio establece que, independientemente del origen cultural o el estatus de una persona, todo ser humano posee una dignidad intrínseca (todo individuo tiene el derecho de exigir ser respetado como una persona moral, cuyas opiniones fundamentadas deben ser escuchadas públicamente y tomadas en cuenta en cualquier legislación). En este sentido, la libertad para Kant, en su dimensión negativa, consiste en rechazar las imposiciones utilizando el criterio de generalización, y en su dimensión positiva, se expresa cuando logramos autolegislarnos, es decir, cuando dirigimos nuestras acciones "desde dentro" siguiendo razones universalizables. De este modo, el reconocimiento de la persona moral (ser un fin en sí mismo) implica transformar nuestros meros impulsos en razones racionales y actuar desde la perspectiva imparcial de la moral. Las versiones modernas del modelo kantiano Honneth las identifica en las teorías de Korsgaard y Habermas: en el primer caso, se entiende que el comportarse pasa por el decidir la determinación de la acción conforme a leyes morales que consideramos que expresan la clase de persona que uno quiere ser, de modo que la auto-imposición de leyes se encuentra ligada a la identificación reflexiva y a la expresión de la identidad como ser humano con propósitos en sí mismos, que además reconoce su propia humanidad en sí y en los otros, precisamente por su capacidad de autolegislación; se trata entonces de “una presuposición trascendental de nuestro entendimiento racional de nosotros mismos

de una definición de nuestra facultad moral" (Honneth, 2014, p. 140). Por su parte Habermas, al igual que Korsgaard, sostiene el ideal kantiano que afirma que ser libre radica en la autolegislación según normas universalizables o generalizables bajo el criterio de la aprobación de la comunidad humana, sin embargo, para Habermas, tal nivel de conciencia y libertad moral, se logra gracias a un proceso de desarrollo moral, en el que se escalan niveles de auto-comprensión del actuar, pasando por practicar un comportamiento movido por la búsqueda del placer, la adopción de roles, la crítica de roles particulares a la luz de principios generales que trascienden los intereses de los roles establecidos, hasta la realización de la libertad moral, que es aquella que posee un sujeto con la conciencia moral para identificar a partir de sus propias inclinaciones individuales un acto de autolegislación moral, es decir, de concebir como autogeneradas leyes morales que cada humano debería poder aprobarlas (Honneth, 2014, p. 141), en cualquier caso, según Honneth, tales perspectivas de universalización suponen al individuo salir o poner entre paréntesis sus eticidades del mundo de la vida.

La forma de institucionalización de la libertad moral, se comprende bajo la idea de autonomía moral o libertad moral, como una nueva forma de libertad individual, inspirada principalmente por Kant, según la cual, "un sujeto dispone de un margen de acción […] de seguir solo aquellas normas morales que puede aprobar mediante el uso de la razón porque estas tendrían la aprobación de los implicados directa o

indirectamente" (Honneth, 2014, p. 143); además, explica Honneth, la apelación a leyes morales universalizables se aplica también para la vida cotidiana del individuo, el cual puede apelar autónomamente a su condición de autolegislación para cuestionar y no acatar normas de acción establecidas, siempre respetando el orden jurídico (frente a tal elección del individuo parece que no procede objeción alguna, dado que se sustenta en la expresión de la conciencia del individuo orientada según la ley ética). A continuación, Honneth (2014) explica como la libertad moral cumple con las condiciones para ser comprendida como institución social:

A) Que existen determinadas prácticas de reconocimiento mutuo. Las interacciones mediadas por el modelo de la libertad moral se manifiestan en interacciones sociales que suponen la atribución mutua (reconocimiento recíproco) de sujetos que persiguen la búsqueda del juicio racional, en la que cada individuo puede asumir una posición moral, la cual estará dispuesto a evaluar y defender conforme a la lógica intersubjetiva (argumentativa) de la justificación basada en el uso de razones universalizables.
B) Que se atribuya una clase especial de estatus normativo. El estatus normativo que se reconoce a los sujetos moralmente libres es el "respeto moral", y se refiere a la capacidad de un sujeto de poder vincular su voluntad por vía de la razón a normas o principios generalizables, de manera que es capaz de controlar sus inclinaciones y se guía por principios que puedan ser aprobados universalmente y, además; el individuo es considerado normativamente como capaz de justificar las directivas de su actuar individual ante los demás.

C) Que tenga lugar la expectativa de una forma especial de la relación individual consigo mismo. La autoimagen de un sujeto reconocido con libertad moral y por tanto, con la capacidad de autolegislación moral, supone que el individuo puede dar cuenta ante sí mismo de la compatibilidad de sus propias razones para la acción con los intereses de todos los implicados, en este sentido, el individuo se autorrelaciona y logra colocarse en la perspectiva (virtualmente) de quienes podrían verse afectados por su hacer.

Las fronteras de la libertad moral residen en la ficción a la cual están sujetos los participantes de las relaciones intersubjetivas, ya que deben dejar de lado o suspender los vínculos éticos existentes relacionados con la comprensión previa que el individuo posee y que puede compartir con los demás, en cuanto a las condiciones y normas institucionales. Esto se debe a la creencia de que, de esta manera, las personas lograrán la neutralidad o imparcialidad necesaria para orientar sus acciones conforme a razones que puedan ser universalizadas.

Honneth explica que con esto se evidencia, al igual que el caso de la libertad jurídica, la no realización de la libertad individual; puesto que, para los implicados, lograr la neutralidad o imparcialidad, no solo supondría confinar sus intereses personales para la elección, sino también ignorar el significado social de las relaciones en las que se encuentra desde siempre, de manera que la exigencia de autolegislación se encuentra con hechos e instituciones que el individuo no puede establecer, dado que desde antes se encuentra inmerso en tales configuraciones

normativas, es decir, el sujeto no puede concebir tales normas como autoestablecidas; por ejemplo en el caso de la reglas morales que están presentes en las relaciones de amistad o de parentalidad, tales relaciones tienen un contenido normativo que no se puede abolir o suspender en el proceso de construcción de la voluntad común, puesto que sus aceptación en mayor o menor medida es anterior al discurso moral, son formas de reconocimiento mutuo que lo preceden, pues son constitutivas de la sociedad. Con lo anterior también se evidencia que el valor ético de la libertad moral, radica, al igual que el de la libertad jurídica, en una toma de distanciamiento con respecto a prácticas ya establecidas, bajo la condición de someterlas a la verificación de principios morales, a la luz del criterio de generalizabilidad; sin embargo, a diferencia de la libertad jurídica, cuyos efectos solo tendrían injerencia en la vida personal, la libertad moral puede influir en la interpretación pública de las normas morales.

Es importante recordar que la patología social surge como resultado de la violación de una racionalidad social que está integrada como una gramática normativa dentro de los sistemas sociales institucionalizados. Esta patología se origina cuando un miembro de la sociedad malinterpreta el significado racional de una práctica institucionalizada, lo que se manifiesta como dificultades, tanto colectivas como individuales, para la cooperación social. La primera patología descrita por Honneth se refiere a una "deformación moralista de la autonomía

personal", que consiste, al igual que una de las formas patológicas de la libertad jurídica, en no reconocer los límites internos de la libertad moral y extenderla como única fuente de autocomprensión. Esto provoca una desconexión con las interacciones del mundo social, de tal forma que el individuo o colectivo afectado ignora las normativas sociales existentes y pretende autolegislarse moralmente para el mundo, basado únicamente en razones generalizadas. El moralista olvida el contexto normativo, así como los roles sociales y relaciones en los que está inmerso, que constituyen el punto legítimo desde el cual se pueden hacer reclamos morales.

De este modo, esta autolegislación moral desconoce las obligaciones intersubjetivas que también forman parte de nuestra identidad personal. Aplicar constantemente el criterio moral de universalización para evaluar la propia vida y conducta convierte al individuo en una persona insensible a los lazos y vínculos sociales, alguien que incluso anula su identidad personal, ya que solo se cuestiona cómo debería actuar según razones que obtendrían aprobación general. Esto lo lleva a adoptar una forma de moralidad incondicional, fundamentada solo en una comprensión abstracta de lo correcto, sin mediación social, sin reconocer que no podemos abstraernos del "entramado de roles y obligaciones" que constituyen nuestro entorno social y que son el punto de partida de nuestras deliberaciones morales. Una segunda patología también implica asumir el acto de autolegislación desde la perspectiva universal, ignorando las normas ya existentes, pero esta vez en

el caso de grupos que buscan transformaciones políticas. De nuevo, se evidencia una ceguera ante los límites sociales de la libertad moral, que residen en los roles y relaciones establecidas. En resumen, en esta patología, un grupo se considera a sí mismo como autolegislador del resto del mundo, bajo la convicción de que el orden social vigente es injusto porque no satisface los criterios de generalización mutua. Esto lleva al grupo a creer que es moralmente legítimo usar cualquier medio, incluida la violencia o el terrorismo político, para atacar el orden establecido.

Las patologías sociales mencionadas, al distorsionar tanto la autonomía personal como la libertad moral, tienen un impacto directo y negativo en la democracia. En primer lugar, la "deformación moralista de la autonomía personal", al desconectar al individuo de las normativas sociales y de las obligaciones intersubjetivas que forman parte de su identidad, socava el diálogo y el consenso necesarios en una democracia. Al guiarse exclusivamente por criterios abstractos de universalización y desconocer el contexto social concreto, los individuos pierden la capacidad de reconocer y respetar las perspectivas y derechos de los demás, lo que dificulta la deliberación pública y el compromiso colectivo que son esenciales para el funcionamiento democrático. Por otro lado, cuando un grupo, convencido de que el orden social vigente es injusto, se autoasigna el derecho de actuar en nombre de todos sin tener en cuenta los límites sociales y las normas establecidas, se crea una dinámica antidemocrática. Este grupo, al considerar que su visión moral es superior,

puede recurrir a la violencia o al terrorismo político, lo que erosiona los cimientos de la democracia basada en el respeto mutuo, la pluralidad de opiniones y el uso de medios pacíficos para la resolución de conflictos. En ambos casos, se pone en peligro la cooperación social y la posibilidad de construir acuerdos que sostengan el proyecto democrático, transformando el espacio público en un terreno de imposiciones unilaterales o acciones disruptivas.

3.6. La realidad de la libertad

La reconstrucción normativa hasta aquí presentada, explica Honneth (2014), ha mostrado que las instituciones de la libertad jurídica y la libertad moral representan solo posibilidades de la libertad, es decir, "sirven de distanciamiento a la revisión o al rechazo de las relaciones de interacción dadas, pero no conforman en sí mismas una realidad compartida intersubjetivamente dentro del mundo social" (p. 166), puesto que tales instituciones aparecen como alternativas éticas de distanciamiento reflexivo (otorgado por el Estado o intersubjetivamente) precisamente en relación con prácticas sociales preexistentes en las que ya existen obligaciones de acción, lazos sociales propios del vivir en comunidades particulares. La condición de la libertad real radica en el hecho de que la relación que se llame libre sea una de reconocimiento mutuo entre los sujetos que participan, es decir, en una relación en la cual ellos

> […] puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte, puesto que bajo tal condición pueden experimentar la realización de sus intenciones como algo que se ejecuta sin coerción y, por lo tanto, libremente, dado que es deseado por otros, o a ello aspiran otros, dentro de la realidad social" (Honneth, 2014, p. 166).

Con lo anterior, Honneth empieza a configurar su comprensión de la condición ética esencial de la vida democrática, con la expresión "realidad de la libertad" se propone analizar la forma completa de realización de la libertad en el mundo de las prácticas e instituciones sociales que se han establecido como vinculantes en el presente. Para Honneth (2014), la democracia auténtica está anclada en una concepción de libertad que no se limita a la autonomía individual en abstracto, sino que encuentra su realización plena en las relaciones de reconocimiento mutuo. Esta lectura implica que los sujetos democráticos no solo actúan conforme a sus propios intereses, sino que, en sus interacciones, reconocen activamente las intenciones, derechos y dignidad del otro como condiciones necesarias para la realización de sus propias metas. La democracia, por tanto, no es meramente un conjunto de procedimientos o normas formales, sino un espacio en el que las voluntades de los individuos se entrelazan en una construcción colectiva, donde cada uno ve su libertad reflejada y realizada en la libertad de los demás.

Desde esta perspectiva, una de las exigencias morales que se pueden valorar como centrales en la construcción de la voluntad democrática, se basa en el respeto mutuo y la disposición para reconocer al otro como sujeto de derechos, dotado de

una voz legítima. Este reconocimiento es la base de un diálogo inclusivo y participativo que debe superar tanto las imposiciones autoritarias como los individualismos aislados. Las normas que sostienen este ideal democrático requieren, por lo tanto, un compromiso con la reciprocidad y la solidaridad: los individuos deben estar dispuestos a ajustar sus demandas y acciones de tal manera que permitan la coexistencia armónica y la realización de los fines comunes. En este sentido, la democracia exige una base institucional que motive prácticas sociales en donde cada sujeto es consciente de que su libertad no es absoluta, sino que está mediada por la interacción con los otros, y es en ese reconocimiento mutuo que se construye la voluntad colectiva que da legitimidad a las decisiones democráticas.

En este orden de ideas, las patologías de la libertad mencionadas arriba por Honneth, afectan profundamente el desarrollo de una democracia que se base en el reconocimiento recíproco, debido a que distorsionan las condiciones necesarias para la interacción social en la que se debe fundamentar dicho reconocimiento. El reconocimiento mutuo implica no solo la aceptación de la autonomía individual, sino también el reconocimiento de que la libertad propia está vinculada a la libertad del otro; es decir, que nuestras acciones son significativas y legítimas en tanto son comprendidas y aceptadas por los demás. Sin embargo, las patologías sociales que deforman la autonomía personal y la libertad moral tienden a aislar al individuo de estas relaciones intersubjetivas, ya que fomentan una comprensión excesivamente

abstracta de la libertad, donde los sujetos se ven como entes autónomos que actúan conforme a razones universales, sin tomar en cuenta las normativas y el contexto social que les rodea.

Cuando los individuos empiezan a desconectarse de los compromisos normativos que forman parte de su identidad social, tal desconexión no solo afecta su vida personal, sino también la vida democrática. En una democracia, el diálogo y la deliberación pública son fundamentales para la toma de decisiones colectivas. Sin embargo, si los individuos dejan de ver a los otros como sujetos con derechos y convicciones igualmente válidas, la capacidad de entablar un diálogo significativo se ve seriamente afectada. En este sentido, la patología de la autonomía personal lleva a un debilitamiento del consenso y la cooperación necesarios para el desarrollo de una sociedad democrática. Los ciudadanos se ven a sí mismos como únicos portadores de la verdad moral, desconociendo el valor de las perspectivas ajenas y debilitando el tejido social basado en el respeto mutuo y la cooperación.

Por otro lado, la segunda patología —cuando un grupo se autoproclama como legislador moral del resto— genera un peligro adicional para la democracia. Este fenómeno rompe con el principio democrático fundamental de igualdad política y participación, ya que un grupo, al asumirse moralmente superior, desestima el proceso democrático de deliberación y negociación, y puede imponer su visión unilateralmente. Este grupo no reconoce la pluralidad de opiniones y las

restricciones normativas existentes en la sociedad, y en lugar de participar en el diálogo democrático, busca imponer su propio criterio como el único válido. En los casos más extremos, este tipo de autolegislación moral lleva a justificar el uso de medios violentos, lo que termina socavando por completo la estabilidad democrática.

El reconocimiento recíproco, según Honneth, es una condición esencial para el funcionamiento de una democracia saludable, ya que implica que los ciudadanos no solo respeten las libertades formales de los otros, sino que también se involucren en la construcción conjunta de las condiciones de libertad que permitan el desarrollo individual y colectivo. Las patologías sociales mencionadas dificultan este proceso de reconocimiento mutuo, en vez de fortalecer la intersubjetividad y la cooperación, promueven una visión atomizada de los individuos y los grupos, donde cada uno se ve a sí mismo como una entidad aislada que no necesita del otro para validar sus acciones. Esta falta de reconocimiento destruye el potencial de la democracia para generar consenso, participación igualitaria y soluciones inclusivas, que son pilares fundamentales para su desarrollo. En última instancia, tales patologías de la libertad no solo erosionan las relaciones sociales, sino que amenazan la capacidad de la democracia para funcionar como un espacio de pluralidad y respeto mutuo, transformando las diferencias en divisiones y debilitando la cohesión necesaria para la vida pública.

De acuerdo con Hegel, Honneth (2014) señala que es crucial precisar cómo tanto la libertad jurídica como la moral, aunque permiten que el individuo reflexione, aclare y evalúe críticamente sus intenciones, no son suficientes por sí solas para constituir la condición fundamental que permita realizar los propios objetivos de acción. Esa condición esencial radica en el reconocimiento mutuo de un estatus normativo, algo que no se alcanza únicamente a través de la libertad jurídica y moral. Por lo tanto, estas formas de libertad nos dejan a medio camino, ya que solo posibilitan la autodeterminación en la formulación de intenciones, pero no garantizan su implementación. La realización efectiva de tales intenciones depende de la cooperación de otros, es decir, están intrínsecamente vinculadas al comportamiento de los demás participantes en la interacción. Por esta razón, dichos sistemas de prácticas sociales se conocen como "instituciones relacionales" (Parsons) o "esferas éticas" (Hegel). Lo relacional de dichos sistemas se da porque las acciones individuales de los miembros se complementan, son éticas porque la relación de complementariedad supone una obligación con respecto al desempeño de cierto rol social con relación a la realización de ciertas expectativas de comportamiento (comportamiento esperable), el cual se percibe como una obligación, puesto que se entiende que es condición para la realización exitosa del hacer común, que a su vez es condición para el hacer individual, la percepción de obligación no puede ser impuesta, sino que debe contar con la aprobación reflexiva del individuo, por lo que

cobran importancia los espacios ofrecidos por la libertad jurídica y moral, que aportan la posibilidad de tomar distancia y evaluar los roles establecidos. Tales roles no son disposiciones fijas, por el contrario, están sometidas a la interpretación y modificación intersubjetiva; no obstante, existe una especie de saber social, que permite diferenciar los procesos elementales de la coordinación de la acción social, es decir, relativo a las fronteras existentes entre las diferentes obligaciones de roles. A tal estructura Honneth le llama "gramática moral" (a la que ya nos hemos referido), en el sentido que ésta se refiere a los complejos institucionales compuestos por obligaciones de roles complementarias, que se constituyen en el espacio social en el que se cumplen las condiciones del reconocimiento recíproco y por tanto, de la realización de la libertad individual. Ahora bien, la tarea para poder discernir hoy la realidad de la libertad consiste en "reconstruir las esferas de acción en las que las obligaciones de roles que se complementan entre sí aseguran que los individuos estén en condiciones de reconocer en las actividades de sus contrapartes cooperativas una condición para la realización de sus propios objetivos" (Honneth, 2014, p. 171). A continuación, Honneth anuncia que más adelante se ocupará de la diferenciación de los ámbitos de la acción social que él identifica como las esferas institucionales del reconocimiento; a saber:

a) De las relaciones personales
b) De la acción de la economía de mercado

c) De la vida público-política

La tarea consiste en identificar las formas de comprensión de las prácticas sociales que mejor se ajusten a ser consideradas expresiones de la libertad intersubjetiva, lo que llevaría a la formulación de modelos de reconocimiento mutuo y de obligaciones de roles complementarios, que permitan a sus miembros ejercer formas de libertad social bajo las condiciones actuales. En este sentido, la reconstrucción no se limita únicamente al análisis de las relaciones concretas, sino que también incluye la evaluación de su validez normativa. Por ello, las reglas normativas que se generen no siempre coincidirán con el contenido específico de las prácticas vigentes. Así, la reconstrucción de las normas o reglas de acción que conforman cada modelo no da lugar a patologías sociales, como sucede con la libertad jurídica y moral, ya que el seguimiento racional de dichas reglas no reduce la libertad a una simple posibilidad. Sin embargo, pueden surgir desviaciones, las cuales Honneth denomina anomalías. Desde esta perspectiva, la idea de una gramática moral de la democracia implica identificar la estructura normativa, reconstruida a partir del análisis de la realidad social, donde se describen las expectativas morales incorporadas en roles y obligaciones. Estas, a su vez, se articulan con las condiciones prácticas que promueven el avance de la libertad social en el contexto de la construcción de la voluntad democrática, ubicada en la esfera de la acción social de la vida público-política.

En los tres sistemas de acción (relaciones personales, acción de la economía de mercado, la vida público-política) se pueden distinguir aspectos diferenciales: Con relación a la obligación jurídica de la acción de los roles institucionalizados se puede identificar los contractuales y los no contractuales, estas últimas parecen ser distintivas de las esferas de las relaciones personales y de la vida público-política democrática, mientras que las de la esfera de la economía de mercado se pueden valorar como contractuales. Una segunda diferenciación radica en "la forma de los objetivos individuales que llegan a realizarse en los sistemas de acción relacionales solo mediante los respectivos entrecruzamientos de roles" (Honneth, 2014, p.174), que en un planteamiento inicial para empezar la reconstrucción normativa se pueden organizar así:

Esfera relacional	Anclaje jurídico	Realización intersubjetiva de objetivos individuales
Relaciones personales	No-Contractual	Necesidades y cualidades individuales
Vida público-política	No-Contractual	Intereses y facultades particulares
Economía de mercado	Contractual	Intenciones individuales de la autodeterminación

Antes de pasar a la reconstrucción del desarrollo de la libertad en el contexto de la esfera de la vida público-política, abordaremos brevemente los análisis elaborados por Honneth sobre las otras esferas de acción mencionadas, con el

propósito de evidenciar el desenvolvimiento concreto de la libertad intersubjetiva o social en los distintos ámbitos de acción.

3.7. Esfera de acción social de las relaciones personales

Según Honneth (2014), la reconstrucción normativa de las relaciones personales en la esfera social es hoy un reto debido a la rapidez con la que han cambiado los roles en áreas como la amistad, el amor y la familia, en comparación con su organización institucional en el siglo XVIII. A pesar de estos cambios, dichas relaciones siguen siendo experiencias emocionales fundamentales donde uno encuentra en el otro una vía para su propia autorrealización. El objetivo es entonces identificar los roles institucionalizados que permitan a los participantes lograr una realización intersubjetiva de su individualidad.

En el caso de la amistad, Honneth destaca que existen normas de comportamiento que pueden considerarse institucionalizadas dentro de un saber compartido. Esto se manifiesta en la capacidad de los sujetos para distinguir entre amigos verdaderos y falsos, y para evaluar conductas que puedan poner en riesgo la relación. Siguiendo a Schleiermacher, Honneth diferencia entre la amistad antigua y la moderna. Mientras que en la antigüedad las amistades se basaban en intereses políticos y laborales, limitadas a hombres y motivadas por el beneficio recíproco, estas no se consideraban esferas de libertad social debido a que no podían iniciarse

ni finalizarse voluntariamente. Por el contrario, la amistad moderna se concibe como una interacción basada en la simpatía y el afecto, alejada del cálculo económico. La amistad, junto al amor y la familia, promueve el entendimiento mutuo y la empatía, facilitando el diálogo sobre asuntos privados y emocionales, lo que incrementa la libertad individual de ambos participantes.

Honneth (2014) explica que tras la Segunda Guerra Mundial, los roles de género comenzaron a desbloquearse, permitiendo una mayor apertura para compartir empatía y apoyo. A partir de la década de 1960, especialmente en Europa, la amistad se transformó en una relación que trasciende las clases sociales. Aunque persisten elementos tradicionales, como el compañerismo masculino, el modelo normativo ideal de la amistad se basa en el interés mutuo por el bienestar del otro, sin consideraciones utilitaristas. Las obligaciones de la amistad, como la confidencialidad y la comprensión mutua, tienen un valor ético evidente, ya que permiten a las personas revisar y reflexionar sobre sus decisiones vitales. La responsabilidad hacia el amigo ayuda a evitar errores y a buscar el logro personal. En el ámbito educativo, las amistades enseñan a niños y jóvenes el significado social de las obligaciones morales. No obstante, Honneth admite que no queda del todo claro cómo esta relación encarna la libertad individual. La libertad en la amistad surge cuando el querer propio es acogido y valorado por el otro, lo que permite una

autoexploración ética sin temor ni coerción. En este sentido, la amistad se convierte en un espacio público para la autoexpresión y el desarrollo ético.

Sin embargo, Honneth advierte que la institución de la amistad está amenazada por la creciente competencia laboral. Aun así, la preocupación mutua sigue siendo un valor esencial en las relaciones de amistad, lo que permite diferenciarla de otros tipos de relaciones, como el compañerismo o las relaciones laborales. En este sentido, Honneth sugiere que la amistad podría ser la base fundamental de la eticidad democrática, en el sentido que Honneth (2014) describe el desarrollo de la libertad intersubjetiva en la relación de amistad así:

> […] el otro no es aquí una limitación, sino la condición de la libertad individual , porque, como par confidente en la interacción, le otorga al individuo la oportunidad de desligarse de los límites impuestos a la articulación del propio querer y, así, de obtener un espacio público para la autoexploración ética. (p. 186)

Por otra parte, las obligaciones de rol que estructuran la relación amorosa como una forma de vínculo social institucionalizado se basan en que dicha relación es entendida por sus miembros como la creación de un "nosotros" orientado hacia un futuro compartido. En este marco, Honneth (2014) describe que los enamorados construyen su relación mediante el reconocimiento mutuo de cualidades, deseos e intereses que cada uno valora en su autoidentificación. Las obligaciones que surgen de este vínculo amoroso están orientadas a mantener una relación duradera, en la

que ambos participantes se comprometen a acompañar el desarrollo personal del otro, incluso frente a la incertidumbre que conllevan las transformaciones de su identidad. Un aspecto distintivo del amor, que lo diferencia de la amistad, es el deseo mutuo de intimidad sexual y la alegría compartida por el cuerpo del otro. En este sentido, el deseo sexual y su expresión en la pareja se entienden como una oportunidad para el ejercicio recíproco de la autonomía moral, dado que lo permitido dentro de la relación está limitado por acuerdos en los que ambas partes se reconocen como objetos sexuales mutuos. Además del deseo sexual, también se da una cercanía física que genera una dependencia vital, creando un "nosotros" físico en el que ambos cuerpos se perciben como complementarios, desdibujando las barreras individuales.

En las relaciones amorosas, la ausencia del otro se asocia con el dolor, lo que refuerza el vínculo de dependencia y complementariedad. A lo largo de la historia, las relaciones amorosas han pasado de estructuras jerárquicas, donde la mujer tenía un rol limitado al hogar, a formas más igualitarias basadas en la construcción conjunta de un futuro compartido. El matrimonio como institución jurídica aporta beneficios a los participantes, como el reconocimiento estatal de derechos y obligaciones, formalizando lo que ya existe entre ellos. No obstante, Honneth señala que la experiencia de libertad social en las relaciones amorosas no se crea a partir de las obligaciones contractuales impuestas por el Estado en el matrimonio, ya que los

derechos subjetivos generados en este contexto solo protegen la autonomía individual, pero no las formas de reciprocidad complementaria que son el núcleo de las libertades sociales.

Mientras que en la amistad la libertad social se manifiesta a través del fortalecimiento de la autonomía, en el amor, dicha libertad se experimenta a través de la integración de las identidades físicas y emocionales. Esto genera una necesidad mutua en el ámbito de las experiencias corporales y la sensación de bienestar, donde "estar consigo mismo en el otro" implica apropiarse de la necesidad natural del propio yo a través de la comunicación corporal, sin temor a ser vulnerado. Las reglas morales que hoy rigen implícitamente las relaciones amorosas buscan asegurar la confianza mutua que permita la autorrevelación física sin miedo.

La literatura expresa el amor correspondido como una expansión subjetiva que transforma la relación con uno mismo y con el mundo. Sin embargo, tanto en la literatura como en el cine contemporáneo se observan dificultades para seguir las normas que otorgan estabilidad a las relaciones amorosas. Estas dificultades parecen estar relacionadas con motivos egocéntricos de autorrealización individual, lo que contribuye a la crisis actual de las relaciones amorosas. Esto se evidencia en la falta de disposición a hacer los sacrificios necesarios para mantener un vínculo a largo plazo, reflejado en el elevado índice de divorcios. A pesar de esto, Honneth propone una visión optimista: no se trata de una incapacidad para formar vínculos, sino de

dificultades de aprendizaje normales asociadas a la generalización de un principio institucional. Esto también puede interpretarse como una ampliación del valor que hoy se otorga a los vínculos basados en el afecto genuino, lo que lleva a muchas parejas a reflexionar sobre cómo mantener viva la libertad social en su convivencia, sin coerción. No obstante, Honneth advierte que la subjetividad capitalista está empezando a influir en la esfera íntima de las relaciones amorosas, poniendo en riesgo, debido a las exigencias laborales, un aspecto esencial de la eticidad democrática: la seguridad de ser reconocidos mutuamente en la necesidad natural de cada uno y la construcción de una confianza elemental en uno mismo a partir de esa experiencia. En detalle Honneth describe dicho riesgo para la eticidad democrática así:

> También en esta contraluz queda el hecho indiscutible de que el aumento de las exigencias de flexibilidad laboral, de cambio de puestos de trabajo y de disponibilidad sin límites hacen que sea cada vez más difícil para las parejas practicar de veras las reglas normativas de la relación íntima liberada socialmente; a veces, las obligaciones mutuas de ayuda física y de cuidado no pueden ser cumplidas solo porque la amplia demanda que ejerce la actividad profesional impide ejercer las actitudes y posturas correspondientes. Aquello que en los últimos tiempos ha sido denominado con más frecuencia formación "capitalista" de subjetividades está empezando a conquistar probablemente también la esfera de la relación íntima moderna: instados a adoptar frente a sí mismos, por la disolución de las fronteras sociales del trabajo, una actitud de disponibilidad y previsibilidad permanentes, los miembros de la sociedad tienen cada vez menos capacidad para entregarse a las observancias, que son apenas calculables, inherentes al mantenimiento de los vínculos personales. Si fuera así, esta eficaz institución de la libertad social caería en peligro de consumirse internamente y la causa de ello estaría localizada en el ámbito totalmente distinto del mercado capitalista; sus tendencias a la expansión y a la desvinculación serían las que acosaran a la relación íntima nacida del amor romántico, al quitarles a los sujetos las disposiciones necesarias para mantener un vínculo duradero con una contraparte. (Honneth, 2014, p. 203)

Con respecto a la familia moderna, Honneth (2014) explica que se caracteriza por su estructura subjetiva, entendida como una relación de tres miembros. Su

función principal es la socialización de los niños, una tarea que ha ido cambiando a lo largo del tiempo conforme a la estructura familiar que ha experimentado transformaciones. La aparición del vínculo afectivo profundo entre padres e hijos, como rasgo distintivo de la familia, surge cuando el matrimonio deja de estar sujeto a coerciones externas y se abre paso al amor romántico. Sin embargo, como explica Honneth haciendo referencia a Parsons, la estructura familiar ha evolucionado desde roles asimétricos que asignaban al padre el papel de proveedor y a la madre el de cuidadora del hogar, hacia un esquema más equitativo. La emancipación de la mujer en el ámbito laboral, educativo y social cambió la dinámica familiar, haciendo que tanto el padre como la madre compartieran la responsabilidad del sustento familiar y del cuidado doméstico. Esto promovió una mayor igualdad en la autoridad familiar, donde la idea de un cuidado y empatía simétricos pudo institucionalizarse sin trabas ideológicas.

Estos cambios trajeron consigo nuevas expectativas normativas, desplazando el modelo patriarcal del matrimonio hacia uno basado en la cooperación, que permitía una relación verdaderamente libre entre los miembros de la pareja, posibilitando su realización personal sin coerciones. Una de las primeras consecuencias de este cambio fue el aumento de los divorcios, lo cual reveló que el elemento central del matrimonio no es necesariamente la pareja, sino el cuidado conjunto de los hijos, incluso después de una separación. En este contexto, la pareja

debe asumir la responsabilidad compartida por el desarrollo de la autonomía de los hijos. Así, el vínculo progenitor-hijo se convierte en una forma de comunidad primaria, que trasciende la relación conyugal. Esto se ve reforzado por la implicación afectiva del padre en el proceso de crianza, debilitando los roles rígidos y permitiendo un reconocimiento mutuo en el que se espera de ambos amor, cuidado y atención.

El aumento de la longevidad de los padres y los avances en las tecnologías de comunicación y transporte dieron lugar a la familia multilocal de varias generaciones, que facilita la continuación de los lazos de afecto y cuidado a distancia. Este contexto da forma a una nueva promesa normativa, en la que cada miembro de la familia tiene los mismos derechos y es valorado en su individualidad, recibiendo la atención y empatía que requieren sus necesidades. Así, las familias actuales, conocidas como posmodernas, pueden interpretarse como comunidades de solidaridad, donde cada miembro responde por el otro en las distintas fases de la vida, enfrentando juntos los desafíos existenciales que la vida presenta.

En este modelo familiar basado en la solidaridad, el respeto mutuo genera compromisos frente a las obligaciones, los cuales se sustentan en la aceptación emocional y el afecto recíproco. En este sentido, la demanda normativa de la familia consiste en brindar amor a cada uno de sus miembros como individuos completos, atendiendo sus necesidades concretas. Si este amor no se experimenta, se pierde el

sentido de haber sido aceptado en la propia particularidad, y el miembro de la familia puede sentirse justificado en descuidar las obligaciones que se esperan de él. Por tanto, la cohesión y permanencia de las relaciones familiares, incluso en tiempos de crisis, dependen de los sentimientos de afecto mutuo, no de la imposición de roles tradicionales. En este sentido, para Honneth (2014), el ámbito da la vida familiar representa una oportunidad institucional para el desarrollo normativo de actitudes que se pueden considerar esenciales para la vida democrática:

> Las obligaciones familiares que antes estaban estrictamente vinculadas a los modelos de rol de padre, madre e hijo, han cambiado fundamentalmente su carácter como consecuencia del proceso de esta democratización; hoy ya no se ajustan más al cumplimiento de tareas específicas, sino que sirven casi recíprocamente al cuidado y a la ayuda en situaciones que están vinculadas con cargas existenciales especiales para el individuo, en este sentido, los miembros de la familia de hoy se reconocen mutuamente como sujetos humanos que componen juntos una comunidad solidaria, limitada por el nacimiento y la muerte, porque quieren posibilitarse los unos a los otros el paso a la vida pública en responsabilidad consciente: se ayudan recíprocamente a ser aquel en quien uno quiere convertirse en la sociedad sobre la base de la propia individualidad. (p. 230-231)

Por ejemplo, con relación al cultivo de la libertad individual e intersubjetiva en el contexto familiar, Honneth, siguiendo a Hegel y Schlegel, explica que la relación entre padres e hijos es una donde los miembros actúan como reflejos de experiencias vitales que no pueden vivirse con igual intensidad y proximidad en otros lugares. Esta proximidad física y emocional atraviesa distintas fases de la vida, como el cuidado, el crecimiento, la enfermedad y la muerte, asociadas a estados de confianza, alegría y tristeza. Los padres y los hijos se convierten en espejos de

momentos vitales pasados o futuros, lo que facilita una comprensión de la periodicidad de la vida humana y de las limitaciones propias.

Este tipo de proximidad también permite un reflejo cognitivo, donde los miembros de la familia pueden ponerse en el lugar del otro y experimentar la interacción y comunicación desde su perspectiva. Los hijos pueden asumir el rol de los padres a través de la imaginación, y los padres pueden revivir su infancia mediante el juego. De este modo, el juego en el contexto familiar permite una simbolización recíproca de edades pasadas y futuras, lo que fomenta una forma particular de libertad en la convivencia familiar.

Una característica adicional de esta libertad se observa en la inversión de los roles generacionales, donde los padres llegan a depender de sus hijos de la misma manera en que sus hijos alguna vez dependieron de ellos. Esto aligera el miedo a la muerte y las cargas existenciales. Honneth concluye su análisis de la familia subrayando la importancia de este espacio para el desarrollo de las virtudes democráticas, como el fortalecimiento del yo y la tolerancia, que son esenciales para lo que él llama "individualismo cooperativo". A su vez, critica al sistema económico y político actual, que parece asumir erróneamente que ya existen las condiciones para garantizar las relaciones democráticas dentro de la familia.

Honneth (2016) describe el papel educativo de la familia señalando que, hoy en día, los hijos de familias en condiciones socioeconómicas favorables pueden

experimentar tempranamente la participación individual en una cooperación conjunta. A través de la internalización de las reglas de reconocimiento intrafamiliares, aprenden a postergar sus propios intereses cuando otro miembro necesita ayuda o apoyo. Las habilidades asociadas al "individualismo cooperativo" se adquieren mediante la participación en las prácticas familiares, como la capacidad de adoptar una perspectiva generalizada del otro y la disposición a aceptar las obligaciones implícitas en los acuerdos deliberativos. Honneth critica la visión liberal-democrática que considera estas dinámicas familiares como algo dado, insistiendo en que toda comunidad democrática debería preocuparse por crear las condiciones socioeconómicas que permitan a todas las familias desarrollar estas prácticas. Solo así se garantizará la transmisión de las virtudes democráticas a las generaciones futuras.

Hasta aquí se evidencia que la esfera de las relaciones íntimas, constituida en la descripción de Honneth por la amistad, el amor y la familia, constituyen una experiencia relacional que es anterior a la formalización legal de principios o normas destinadas a regular la interacción; de manera que dicha esfera de acción se constituye en el primer ámbito en el que los individuos experimentan formas fundamentales de reconocimiento, como el amor y el respeto, que son esenciales para el desarrollo de una identidad autónoma y para la capacidad de participar plenamente en la vida social. En la familia y en las relaciones de amistad, se cultivan

las habilidades y disposiciones que son necesarias para una vida democrática, como la empatía, la cooperación, la reciprocidad y el respeto mutuo. Estas relaciones no son solo una esfera privada separada de la vida política, sino que forman una base crucial para el desarrollo de valores democráticos. En la medida en que el amor y la amistad permiten a los individuos sentirse valorados y reconocidos en su singularidad, se establece un terreno común para la internalización de principios democráticos como la igualdad y la justicia. Al sentirse reconocidos en estas relaciones, los individuos desarrollan una confianza básica que les permite participar activamente en la esfera pública y demandar un reconocimiento similar en las instituciones políticas. De este modo, la esfera íntima y las relaciones democráticas están entrelazadas, ya que es a través de las primeras que los sujetos adquieren las capacidades necesarias para contribuir a una sociedad donde la participación, la deliberación y el respeto por los derechos de todos se convierten en pilares de una democracia sólida. Así, el cultivo de valores democráticos tiene una conexión directa con la calidad de las relaciones en la esfera íntima, lo que implica que el fracaso en el desarrollo logrado de las experiencias de reconocimiento reciproco descritas, pueden incidir en la calidad de la democracia.

3.8. Esfera de acción social de la economía de mercado

Honneth (2014) comienza señalando la dificultad de abordar la esfera del mercado, ya que, en la actualidad, la acción económica ha adoptado una forma social que contrasta con las obligaciones de rol y, con ello, con la institucionalización de la libertad social. Esto se debe a la hegemonía del modelo neoliberal, el cual impide que se establezca una relación de reconocimiento mutuo en estas interacciones, una condición necesaria para que las respectivas obligaciones de rol cobren fuerza y sentido individual. No obstante, para Honneth no queda claro si las bases empíricas de esta conceptualización son del todo adecuadas, dado que no necesariamente la acción mediada por el mercado favorecería la expansión de la libertad negativa. Así, surge la duda de si esta conceptualización debería restringirse a sujetos individuales que actúan estratégicamente o si más bien debe pensarse en términos de pares que se relacionan intersubjetivamente; en este último caso, podría considerarse que contribuye al logro de la libertad social. Por ello, Honneth sugiere, como paso previo a la reconstrucción normativa, intentar determinar de manera anticipada, en qué sentido el mercado capitalista puede ser una institución "relacional" de la libertad social, lo que implica identificar cómo la actividad económica moderna podría otorgar y ampliar la libertad social de manera implícita. En este orden de ideas, en lo que sigue, el análisis de la esfera del mercado se orientará principalmente por el desarrollo de la siguiente cuestión: "¿Cómo podría encontrarse en el ámbito del

sistema económico organizado de manera capitalista, una reconstrucción normativa que se ha propuesto develar las condiciones sociales de nuestra "verdadera" libertad intersubjetiva en las instituciones existentes hoy de la vida personal, de la acción económica y de la praxis política?" (Honneth, 2014, p. 232)

Con respecto a la relación mercado y moral, Honneth (2014) aclara que el uso extendido del dinero como medio de intercambio, regulado por las leyes de la oferta y la demanda, marca el origen del sistema económico capitalista. Sin embargo, fue el Estado de derecho el que, al establecer libertades y regulaciones jurídicas (como la libertad de contrato), proporcionó las bases institucionales para las relaciones de intercambio en el capitalismo. Desde el principio, se entendió que la motivación económica en este contexto estaba orientada principalmente hacia el interés propio (racionalidad instrumental), vinculando a trabajadores, empresarios y especuladores financieros. No obstante, pronto surgió una nueva figura, el homo economicus, un hombre de negocios que calculaba fríamente sus oportunidades de ganancia. Los intelectuales comenzaron a advertir sobre las consecuencias sociales de este enfoque. La crítica económica se centró en evaluar la legitimidad y los límites del sistema capitalista en relación con las oportunidades que brindaba para ampliar la libertad individual. Por un lado, Marx concluyó que este sistema no aumentaba la libertad, sino que promovía la explotación y el trato degradante. Por otro lado, Hegel y Durkheim argumentaron que las relaciones económicas capitalistas debían

estar precedidas por un reconocimiento mutuo entre las partes, una relación de solidaridad no contractual, para evitar que se convirtieran en relaciones coercitivas, donde cada parte se aprovecha de la otra en busca de beneficios.

Honneth (2014) señala, sin embargo, que la base moral que Hegel y Durkheim atribuyen al mercado parece contradecir la realidad, ya que el mercado capitalista se expandió independientemente de tales condiciones de solidaridad mutua. A lo largo del siglo XX, en Inglaterra y Francia, los movimientos sindicales y sociales comenzaron a reclamar las ideas de moral económica de Hegel y Durkheim. Intelectuales como Karl Polanyi y Talcott Parsons aportaron nuevas comprensiones. Polanyi, aplicando un enfoque funcionalista similar al de Hegel y Durkheim, planteó que la falta de regulación política del mercado generaba trastornos y malestar social, afectando negativamente la vida de las personas y la integridad del entorno natural, como cuando la tierra es tratada como una mercancía. De aquí surge la necesidad de imponer límites al capitalismo. Polanyi desarrolló la tesis de los contramovimientos, que sostiene que, cuando la comercialización sin restricciones causa daños, surgen voces políticas que exigen regulaciones.

De manera similar, Honneth (2014) explica que Parsons identificó imperativos morales presentes en la integración del sistema económico, destacando el contrato y el rol profesional como instituciones que reflejan normas de acción y expectativas, tanto para los trabajadores (protección, estabilidad, reconocimiento)

como para los empleadores (lealtad, responsabilidad). A partir de esta reconstrucción, Honneth señala que, aunque los valores que limitan al mercado no son del todo claros, Hegel y Durkheim se movían en un nivel más formal, donde veían la competencia institucional del mercado como algo que debía entenderse desde la cooperación mutua. Para que el mercado sea legítimo, no basta con la libertad negativa garantizada por la ley, sino que debe estar basado en la promesa de que la cooperación beneficia tanto los intereses individuales como el de los demás. Esto sugiere que el mercado se legitima no por el interés egoísta, sino porque, al articularse hacia el beneficio mutuo, la libertad de uno se convierte en condición para la libertad de otro; de manera que, por ejemplo para Polanyi

> […] el fracaso del mercado capitalista no se mide en la ineficiencia económica o en las crisis periódicas sino en la sustracción de legitimidad por parte de una población que tiene un derecho fundamentado a la seguridad de la vida y al reconocimiento social. (Honneth, 2014, p. 247).

En esta línea de análisis, Honneth (2014) interpreta en los casos de la lecturas propuestas por Hegel y Durkheim, un criterio inmanente de legitimación, donde se busca identificar mecanismos que motiven a los participantes a trascender las estrategias puramente egoístas. Para ambos autores, los intereses en el mercado no están completamente fijados, lo que permite una flexibilidad que facilita la cooperación en grupos profesionales o corporativos, mediante acuerdos que regulen

las transacciones. Esta conciencia cooperativa se apoya en una obligación solidaria previa. Además, Durkheim también introduce la idea de igualdad de oportunidades. En conclusión, Hegel y Durkheim creen que el mercado solo es legítimo si se comprende como una relación ética que garantiza la libertad, basada en principios de solidaridad que preceden y sostienen las actividades económicas. Ambos autores intentan identificar los mecanismos en el mercado que pueden influir en los individuos para que, al perseguir sus propios intereses, consideren también los de otros actores y sigan los principios de cooperación subyacentes. De allí que para ambos autores:

> […] la esfera del mercado solo puede ser comprendida como una relación ética que garantiza la libertad si se logra describir como un sistema de actividades económicas basado en relaciones de solidaridad anteriores al mercado y que vuelve a ellas [esto, porque ven en la implementación de mecanismos de integración cooperativos y solidarios la posibilidad de generar en los participantes la] adopción mutua de una perspectiva que permite reconocer en el otro más bien una parte de la cooperación que un competidor" (Honneth, 2014, p. 257).

En lo que sigue, Honneth (2014) ofrece una crítica a las tesis marxistas que sostienen que el mercado capitalista, de forma inherente, oculta una realidad fundamental de explotación, lo que impide que se lo considere como una relación ética. Para Marx, el contrato laboral no puede ser realmente libre, ya que los trabajadores, al depender exclusivamente de su fuerza de trabajo, están siempre obligados por la necesidad de sobrevivir. Esto los coloca en una posición asimétrica frente a los empleadores, quienes tienen el poder de imponer condiciones de trabajo

injustas, lo que impide la igualdad en el trato y la posibilidad de una conciencia cooperativa. Honneth, en respuesta a esta visión, sostiene que estas situaciones no son características estructurales del sistema de mercado, sino circunstancias empíricas específicas. Junto con Hegel y Durkheim, las considera "anomalías" o "desviaciones de una demanda subyacente del sistema de mercado", que es la de la "cooperación solidaria". Según Honneth (2016), ni la explotación ni los contratos coercitivos deben entenderse como fallas estructurales que solo pueden resolverse fuera del capitalismo de mercado, sino más bien como desafíos que surgen de la propia promesa normativa del sistema y, por lo tanto, pueden superarse dentro de él mismo.

De esta manera, la reconstrucción normativa del mercado que propone Honneth adopta una perspectiva contemporánea, tomando en cuenta los procesos de globalización. Su objetivo es identificar los principios institucionales de la libertad social, entendiendo que, en las relaciones sociales presentes en la esfera económica, subyacen pretensiones normativas de legitimidad. Estas se expresan principalmente en las reacciones normativas de los participantes, manifestadas en "dudas sobre sí mismos, sentimientos de injusticia y expectativas e imposiciones de roles" (261). Aunque se plantean de manera idealizada, pueden abordarse mediante la diferenciación de mecanismos discursivos que permiten la adaptación y regulación de los intereses económicos, así como la normativa jurídica de los

procesos de intercambio bajo el principio de igualdad de oportunidades. Con este enfoque, Honneth cree que es posible avanzar en la identificación de las instituciones de la libertad social presentes en la economía de mercado contemporánea, los principios de legitimación que la sustentan, y las anomalías normativas que puedan surgir de ella.

Honneth (2014) continúa su reconstrucción normativa al abordar específicamente la esfera del consumo, explicando que el consumismo comenzó a desarrollarse ya en el siglo XVIII. Basándose en la idea del sistema de necesidades expuesta por Hegel, Honneth detalla la interpretación hegeliana según la cual la esfera del consumo representa una nueva forma de libertad individual, caracterizada por el reconocimiento mutuo entre consumidores y productores. Por un lado, la adquisición de bienes influye en la formación de la voluntad personal y la identidad; por otro, los intereses económicos de los productores también se ven involucrados. Esto da lugar a una relación intersubjetiva en la que se entrelazan las opiniones, intenciones y la satisfacción de las necesidades de ambas partes. Hegel señala dos posibles deformaciones en esta esfera que se han hecho realidad: una es la manipulación de las necesidades por parte del mercado y la otra es el uso de bienes de consumo como símbolos de estatus social. Estos fenómenos, como la profesionalización y cientificación del control de las necesidades a través del marketing, así como la correlación entre los productos y el estatus, encontraron su

contraparte en las clases más pobres, donde surgieron reacciones morales que cuestionaban el consumo desmedido, lo que llevó a protestas, boicots, la creación de cooperativas de consumo y a un debate moral más amplio.

Sin embargo, en la actualidad casi no existen organizaciones dedicadas a cuestionar los intereses lucrativos descontrolados de las empresas, lo cual señala un desarrollo problemático dentro de la economía capitalista. A pesar de esto, las reacciones morales de los consumidores muestran que el sistema de consumo mediado por el mercado se constituye como una esfera normativa, reforzada por las regulaciones impuestas por el Estado. Este desarrollo sugiere que la legitimación del mercado como esfera de reconocimiento puede fundamentarse en las limitaciones y regulaciones que buscan proteger al consumidor. Honneth explica que, con el tiempo, el derecho del consumidor se consolidó, reconociendo al consumidor como la parte más vulnerable en la relación económica, lo que hace necesario que el Estado garantice la justicia en el mercado. Esto se refleja en la idea de Hegel de que "la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general" (Honneth, 2014, p. 270). A lo largo del siglo XX, se continuaron implementando medidas relativas a la competencia desleal, la veracidad en la información y el control de calidad. Un fenómeno destacado a principios de siglo fue la creación de departamentos de publicidad independientes para fomentar las ventas, lo que dio lugar a disciplinas especializadas como el dibujo publicitario y la psicología del

consumidor, que buscaban influir en los hábitos de compra, marcando el surgimiento de la "nueva mentalidad del consumidor" asociada al consumo masivo moderno. El consumo comenzó a entenderse como una actividad social que requería mayor control legislativo, y durante este período también surgió el interés por adquirir productos vinculados a la industria cultural. Así, los estilos de vida se empezaron a definir por el valor de uso de los productos adquiridos.

El desarrollo de esta reconstrucción histórica muestra que la normatividad presente en la esfera del consumo mediada por el mercado se inscribe en la tradición del economicismo moral, entendiendo la relación económica como una de reconocimiento en la que consumidores y productores se satisfacen mutuamente. Históricamente, el Estado, a través del sistema legal y la política, así como la intervención de actores colectivos, ha exigido controles motivados éticamente para proteger los derechos de los consumidores. Esto evidencia que la regulación del mercado no proviene del propio mercado, sino de decisiones normativas previas, que pueden agruparse en cuatro orientaciones normativas:

1. Aumentar las exigencias normativas ante la aparición de nuevos bienes de consumo, como el tabaco y el alcohol.

2. Conciencia sobre el control de precios de bienes esenciales, como la vivienda y los alimentos, lo que motiva la reacción moral del Estado y la implementación de regulaciones políticas.
3. Restricciones éticas o religiosas al consumo suntuario y excesivo.
4. El surgimiento de cooperativas, que refleja el papel de actores colectivos moralmente motivados que buscan beneficiar la satisfacción general de las necesidades.

En su análisis, Honneth (2014) señala que las regulaciones implementadas en las primeras décadas del siglo XX perdieron fuerza debido a la creciente concentración de capital, la expansión del comercio internacional y el incremento de las estrategias publicitarias por parte de las empresas. Esto provocó una unilateralización del mercado de consumo, haciendo que las organizaciones anticonsumistas fracasaran en su intento de demostrar que "la organización institucional de esta esfera debe servir no a lo óptimo individual sino, para decirlo con Hegel, a lo óptimo general" (p. 279).

El impacto de la Segunda Guerra Mundial generó en los individuos desconfianza y escepticismo hacia las ideologías políticas, vistas como responsables de la tragedia. Esta despolitización llevó a que los europeos enfocaran su interés en asegurar un acceso a bienes que les proporcionaran una vida más cómoda. Durante

las décadas de 1950 y 1960, el consumismo experimentó una expansión casi sin oposición social en Occidente, emergiendo una cultura capitalista en la que los individuos buscaron apropiarse del valor simbólico de los productos, utilizándolos como base para la interpretación de la identidad personal y como promesas de felicidad, lo que a su vez reforzó la autonomía del sector empresarial. Esto debilitó el principio de soberanía del consumidor como fuente de legitimidad, favoreciendo la visión liberal del mercado en lugar de una concepción social.

A pesar de que los Estados continuaron implementando políticas sociales para restringir el mercado, estas medidas fueron insuficientes para establecer una verdadera libertad social en la esfera del consumo. Durante los años 70, la política estatal y los movimientos culturales hicieron un nuevo intento, particularmente con la afirmación de los derechos fundamentales y medidas legales. Sin embargo, estos esfuerzos seguían enfatizando la autonomía privada de consumidores y productores sin otorgar a los primeros un mecanismo que les permitiera influir realmente en los intereses del mercado. El movimiento estudiantil también formuló críticas morales a los hábitos consumistas, cuestionando si las necesidades de consumo eran moralmente aceptables en un mundo donde el hambre y la miseria persistían. Este cuestionamiento impulsó una crítica a las estrategias publicitarias, por manipular las necesidades de los consumidores. Estas inquietudes encontraron eco en los movimientos políticos y la práctica jurídica, estimulando el debate público

sobre los criterios normativos para la producción de bienes de consumo, integrando preocupaciones ecológicas, protección a los trabajadores y sensibilización de los consumidores.

A lo largo del siglo XX en Europa, estas discusiones desembocaron en políticas de sustentabilidad social y ecológica en los lugares de producción, ampliando los derechos de los consumidores. Esto permitió una mayor influencia de los consumidores en cuestiones como precios y calidad de los productos, fortaleciendo la política de defensa del consumidor. Estas medidas también tuvieron un efecto moralizador en el sentido de que el comportamiento del consumidor comenzó a considerar la compatibilidad con valores ecológicos, sociales y éticos (normas de calidad). Este desarrollo refleja la recuperación de una perspectiva de reciprocidad entre consumidores y empresas, sugiriendo la garantía de una libertad social en la esfera del consumo para algunos sectores de la población. Sin embargo, esto no se dio de manera institucionalizada ni de forma generalizada, ya que faltan espacios de diálogo y negociación que permitan a los actores involucrarse en las discusiones sobre las prácticas de consumo. Esta anomalía ha facilitado que las empresas sigan influyendo en la formación de la identidad personal a través de estrategias publicitarias, moldeando la autopercepción de las personas y sus deseos de consumo.

En este contexto, Honneth (2014) argumenta que "en la actualidad no hay razones para pensar que existe una moralización de los mercados desde la base, impulsada por los consumidores" (p. 292). De hecho, sostiene que la esfera del consumo no fomenta "la adopción mutua de perspectivas ni el aprendizaje de prácticas de restricción de necesidades, sino que, por el contrario, prevalece una mentalidad de consumo individual y privado" (p. 293), lo que favorece la autonomía de las empresas para perseguir sus propios objetivos. Esta anomalía, concluye Honneth, podría abordarse si se facilitara un discurso público que permitiera a los consumidores relacionarse entre sí y discutir sus perspectivas sobre el consumo:

> Una restricción efectiva del nivel de consumo a largo plazo solo podrá ser habilitada a partir de la implementación de un discurso público, como la que toda esta esfera exige ya en sus principios regulativos; cuanto más fuertemente se relaciones entre sí los consumidores mediante órganos intermediarios de conformación de la opinión, y cuanto más sustentablemente puedan influir sus respectivas interpretaciones de las necesidades, tanto mejores serán sus condiciones para restringir su comportamiento de consumo por la vía de la comprensión, es decir, reflexivamente. (Honneth, 2014, p. 294)

Una segunda anomalía está relacionada con la centralización de las decisiones por parte del gobierno y las asociaciones de expertos, quienes regulan la legitimidad del intercambio de ciertos bienes basándose en consideraciones bioéticas, excluyendo a los consumidores, que son los principales afectados. Por esta razón, Honneth (2014) sostiene que hoy en día la esfera del consumo mediado por el mercado no satisface las condiciones institucionales necesarias para ser considerada una institución de libertad social. Esto se debe a la falta de reciprocidad o

reconocimiento mutuo entre las partes, respaldado por mecanismos de diálogo y relación discursiva. Honneth señala que el mayor obstáculo es la desigualdad en la situación social y en los ingresos, ya que la distancia socioeconómica entre las clases genera perspectivas y oportunidades de consumo muy dispares. Por ello, su análisis continuará enfocándose en la posición que los individuos ocupan en relación con la división del trabajo mediada por el mercado, ya que es en este contexto donde se define el lugar de cada miembro en la sociedad.

Finalmente, para el análisis del mercado laboral, Honneth (2014), siguiendo a Hegel, pone de relieve que la esfera del trabajo mediada por el mercado constituye el núcleo del orden económico, al contribuir más que el consumo a la autoestima del individuo. Esto se debe a que el trabajo está vinculado al reconocimiento mutuo dentro de la sociedad, asociado tanto al honor como a la libertad civil. Sin embargo, Hegel identifica dos anomalías que dificultan este reconocimiento: la falta de control estatal y la presión por incrementar la productividad. Estas anomalías conducen a la pauperización y a la mecanización del trabajo, respectivamente.

En los primeros momentos de la organización del trabajo social, las condiciones laborales eran determinadas por las demandas de las empresas, sin ningún tipo de protección social ante el desempleo, enfermedad, desgaste físico o vejez. Como resultado, los trabajadores aceptaban estas duras condiciones debido a la necesidad de supervivencia, lo que dificultaba la internalización de promesas

normativas o convicciones ético-laborales. Esta situación generó una conciencia moral que exigía corregir las leyes del mercado en favor de los más necesitados, y en Francia e Inglaterra surgieron organizaciones de socorro mutuo, impulsadas por un sentimiento de injusticia. En el ámbito intelectual de la burguesía emergente, se utilizó el término "pauperismo" para referirse a la miseria física y psicológica, así como a la pérdida de decencia civil, provocada por la ausencia de mecanismos de protección social y económica. Este fenómeno era particularmente visible en las áreas dominadas por la producción industrial a gran escala, y los afectados fueron considerados una clase peligrosa, con una tendencia hacia la primitivización y decadencia moral.

La interpretación de Hegel va más allá, al buscar las causas de esta degradación socioeconómica, y concluye que el pauperismo no es responsabilidad de la clase trabajadora, sino más bien el resultado de la difuminación de las fronteras sociales del mercado de trabajo capitalista. Las acciones de protesta de los trabajadores, según Hegel, se basan en la percepción de que las condiciones del pauperismo son incompatibles con la dignidad y el honor. Los reclamos se trasladaron de una exigencia moral hacia una crítica de las bases mismas de legitimación del orden capitalista, introduciendo categorías jurídicas como el "derecho al trabajo" y la protección laboral. Estos principios, inherentes a un contrato laboral libre, no podían depender únicamente de la voluntad del empresario, ya que

debían incluir medidas de protección social y laboral que fueran coherentes con las implicaciones morales del mercado de trabajo.

El movimiento obrero, especialmente a mediados del siglo XIX, se organizó en torno a estas demandas, contrastando con la interpretación capitalista, que entendía la libertad de contratación de forma puramente individualista, dominada por quien ofrecía el empleo. Los avances obtenidos en la construcción de políticas sociales estatales, impulsados por la presión pública, llevaron a la promulgación de leyes de protección y seguridad social que limitaban significativamente los intereses empresariales. A pesar de estos avances, Honneth sostiene que la institucionalización de la libertad en el mercado capitalista requiere más que garantías jurídicas. Aunque estas protegen al individuo en su esfera privada, también lo aíslan de su entorno comunicativo, dejándolo como un sujeto jurídico que actúa de manera individual en caso de conflicto, lo que limita las ambiciones colectivas de los asalariados y frena la creación de mecanismos discursivos que permitan influir colectivamente en los intereses empresariales.

El surgimiento de las sociedades anónimas permitió a la burguesía capitalista crear formas de participación colectiva en inversiones con poder para influir en la vida pública. Por otro lado, los sindicatos, aunque dedicados a proteger a los trabajadores de los abusos relacionados con la comercialización de la mano de obra, no lograron trascender su papel protector para convertirse en agencias morales que

lucharan por el reconocimiento en la esfera económica. Honneth señala que el taylorismo, al imponer una producción en cadena, erosionó el sentido de reconocimiento laboral, limitando la percepción de los trabajadores sobre su labor como fuente de habilidades y destrezas. Esto contrastaba con una nueva clase trabajadora, más exclusiva, que aceptaba estas modificaciones debido a sus conocimientos tecnológicos.

A pesar de estas tensiones, la conciencia de la necesidad de humanizar el trabajo se fortaleció dentro de la clase obrera, y aportó a la consolidación de un contexto de cooperación social. Sin embargo, la segmentación del mercado laboral en los años 70 y la aparición de ocupaciones sin protección ni iniciativa erosionaron aún más las posibilidades de unificación entre los trabajadores. A medida que avanzaba el siglo XX, la globalización económica y la desregulación estatal favorecieron la orientación empresarial hacia la rentabilidad, con consecuencias negativas para los salarios y la estabilidad laboral. Esto no solo afectó la esfera laboral, sino también otras áreas sociales, como el cuidado de la familia.

Frente a este panorama, Honneth concluye que la esfera económica actual ya no puede ser vista como constitutiva de una ética democrática. La idea de que el éxito o fracaso en el mercado depende únicamente de la habilidad y compromiso individuales refuerza una visión desocializada del mercado. Honneth identifica en

las organizaciones transnacionales y no gubernamentales el potencial para recuperar las normas de libertad social en el mercado laboral.

Hasta aquí, la reconstrucción normativa de la esfera de las relaciones económicas desarrollada por Honneth (2014) evidencia una estrecha relación en el proceso de comprensión de las bases relacionales en las que se soporta la estructura del sistema de la eticidad democrática; por un lado, en la conexión entre la economía de mercado y la democracia, exhibe la articulación o integración de los principios de cooperación y solidaridad dentro del sistema capitalista, que si bien se consolidó a través de la regulación jurídica del intercambio y la promoción del interés propio, tal modelo resulta insuficiente para asegurar una verdadera legitimidad ética; de manera que la legitimidad del mismo, encontraría sus fuentes solo si está precedido y sostenido por un reconocimiento mutuo y una solidaridad que permitan conservar la promesa de cooperación que beneficie a todos los participantes. Esta consideración, se extiende también, para la lectura particular de los ámbitos del consumo y el mercado laboral; en el sentido que tales análisis motivan a comprender la esfera de la acción social de la economía, como un sistema de relaciones que distribuye recursos y oportunidades, lo que influye en la capacidad de los individuos para participar en procesos democráticos de manera equitativa. La distribución desigual de bienes y servicios puede conducir a formas de exclusión y marginación que afectan negativamente la calidad del reconocimiento que cada

individuo recibe en la esfera pública; de manera que la economía de mercado impacta directamente en las condiciones materiales que permiten o restringen la participación democrática. La existencia de desigualdades económicas puede interferir con la capacidad de los ciudadanos para ejercer su ciudadanía plena, lo que a su vez afecta la ética democrática al limitar el acceso equitativo a los recursos necesarios para el ejercicio de derechos y responsabilidades. Por tanto, para Honneth, como hemos expuesto, una reconstrucción normativa de la eticidad democrática requiere un análisis crítico de cómo la economía de mercado contribuye a la distribución del reconocimiento social y la capacidad de participación en la esfera pública; de allí que la esfera económica no debe ser vista como un ámbito separado de la vida social, sino como intrínsecamente ligado a la estructura de reconocimiento y la igualdad.

3.9. Esfera de acción de la construcción de la voluntad democrática

La idea de <<una gramática moral de la democracia>>, se ha planteado, que hace referencia a la identificación de la estructura normativa, reconstruida a partir del análisis de la realidad social, en la que se describen las pretensiones morales asimiladas por roles y obligaciones de rol, y que se articulan con las condiciones prácticas que suponen el progreso de la realidad de la libertad social en el contexto

de la esfera de acción de la construcción de la voluntad democrática; en lo que va de la exposición del sistema de la eticidad democrática descrita por Honneth a partir del análisis de las esferas de acción de las relaciones personales y de la relaciones económicas, se ha evidenciado la conexión que existe entre la posibilidad de una democracia lograda y el nivel de realización de la libertad social, en clave de las formas de reconocimiento recíproco (amor, respeto, solidaridad) en las esferas de acción mencionadas, llamando la atención acerca de que la experiencia relacional que vivencian los participantes de estas formas de interacción, constituyen un proceso de formación individual y social que es anterior y fundante de la formalización legal de principios o de las normas pensadas para regular la interacción social, y que tales experiencias fundamentales de reconocimiento, inciden en el desarrollo de una identidad autónoma y para la capacidad de participar plenamente en la vida social; por lo que la comprensión de la estructura normativa de la esfera de acción de la política, no se puede considerar como desarticulada de las otras dos esferas de la acción social.

Por lo anterior, hay que tener presente que la reconstrucción normativa de la esfera política en la filosofía de Axel Honneth afecta profundamente la idea que se pueda configurar acerca de una gramática moral de la democracia, en el sentido de que su preocupación esencial se orientaría a describir las expectativas morales y los roles sociales dentro del proceso democrático, así como las condiciones que

posibilitan la participación ciudadana en el proceso de construcción de la voluntad democrática y en análisis de la realidad de la realización de las mismas. En lo que resta de este aparte se trata de avanzar en dicha descripción.

Honneth (2014) define la esfera política como:

> […] una encarnación de la libertad social: de la institución de la vida pública democrática como un espacio social intermedio en el cual se constituirán entre los ciudadanos, en oposición deliberativa, las convicciones que puedan ser aprobadas por todos, a las que a continuación se ceñirá la legislación parlamentaria conforme a procedimientos del Estado de derecho" (p. 339).

Se trata entonces del ámbito social es donde los individuos ejercen su autodeterminación colectiva mediante el diálogo discursivo. Sin embargo, esta esfera política está intrínsecamente conectada con las esferas de las relaciones personales y la economía, de tal modo que, sin la realización de la libertad en estas otras esferas, sería difícil que existieran las condiciones sociales necesarias para una participación plena y libre de coacción en la formación de la voluntad democrática por parte de los ciudadanos. Frente a las limitaciones que pueden surgir en el desempeño del ciudadano en la vida pública para la construcción deliberativa de la voluntad democrática, Honneth plantea que el debate público se debe discutir sobre las condiciones de inclusión social y la necesidad de "apuntalar las luchas por la libertad social" (Honneth, 2014, p. 341) en las esferas económica y de las relaciones personales. Para explicar dicha "interdependencia" entre las esferas, Honneth

plantea realizar la reconstrucción normativa de la misma con la que logre probar por qué la institución de la vida público-política es un sistema de acción de la libertad social, para lo cual se propone reconstruir normativamente "el desarrollo histórico de la vida pública democrática hasta la actualidad" buscando reflejar su déficit presente en relación a su dependencia de las prácticas comunicativas; sumado a esto, Honneth también se propone reconstruir la evolución del Estado de derecho moderno para analizar el estado actual de la libertad social, y por último, "el contexto de remisiones que las esferas éticas tienen entre sí y lo plantearé delineando, a modo de ejemplo, cómo debería estar conformada hoy una cultura política de la eticidad democrática" (Honneth, 2014, p. 341).

En su análisis de la vida pública democrática, Honneth (2014) describe el surgimiento de la esfera público-política en Europa como un proceso histórico que comenzó en el siglo XVIII, cuando grupos de individuos comenzaron a reunirse para discutir asuntos de interés común. A través de su reconstrucción, se identifican varias "formas de vida pública", desde reuniones exclusivas de varones burgueses hasta asociaciones de artesanos y trabajadores asalariados que debatían cuestiones económicas y condiciones laborales en relación con sus empleadores. El aspecto en común de estas experiencias era la aspiración de ser vistas como expresiones de la voluntad social frente a la autoridad política en ejercicio. Sin embargo, en esas primeras manifestaciones, no había una plena conciencia de su rol legitimador ni de

su futuro como un espacio central para la construcción de la voluntad civil, y su representatividad era limitada debido a la exclusión de mujeres y de las clases menos favorecidas. Con la proclamación de los Derechos Universales del Hombre y la idea de igualdad como principio fundamental, se abrió el camino hacia un reconocimiento jurídico legítimo y hacia una reconsideración del poder del Estado. Después de la muerte de Napoleón, se dieron los primeros pasos hacia la constitucionalización de ese poder, lo que incluyó el reconocimiento de derechos políticos como el derecho al voto, a la reunión y a la participación política. Estos derechos políticos no se entendían como una simple garantía de protección individual, sino como una herramienta para ejercer decisiones en beneficio del bien común de toda la comunidad. Aunque originalmente restringidos a varones adultos, estos derechos sentaron las bases para las condiciones comunicativas que permitirían a los ciudadanos participar de manera equitativa en la vida pública, reconociéndose mutuamente como iguales en un Estado democrático, donde los argumentos de uno tendrían el mismo peso que los de otro.

A pesar de estos avances, Honneth (2014) señala que todavía no se había logrado una institucionalización completa de la esfera público-política, ya que faltaban tanto una mentalidad colectiva adecuada como condiciones jurídicas de un voto verdaderamente universal. La idea de una construcción de la voluntad democrática sin coerción seguía siendo una aspiración, más efectiva en las luchas

sociales que en la realidad política del momento. Además, la evolución de la esfera pública no debe entenderse solo como un espacio para el intercambio discursivo, sino que también incluye actividades no discursivas, como la cooperación técnica para garantizar la comunicación pública. En este contexto, los medios de comunicación adquirieron una relevancia crucial al facilitar la difusión de información, permitiendo que la opinión pública trascendiera los límites locales y se extendiera a toda la sociedad.

Sin embargo, esta ampliación de la esfera pública también traía riesgos, especialmente cuando la vida público-política se organizaba con orientación nacionalista, lo que podía derivar en exclusión o discriminación hacia las minorías. Honneth (2014) explica que E. Durkheim advertía sobre este peligro, señalando que aunque es necesario un vínculo emocional en el patriotismo, este debe estar alineado con los fines democráticos de libertad y justicia. El Estado, como órgano encargado de resolver los problemas sociales, debía ser capaz de diagnosticar los procesos reales de la vida social, y para ello debía establecer canales de comunicación que incluyeran a la mayor cantidad posible de ciudadanos. Según Durkheim, solo cuando las instituciones públicas de deliberación estén bien arraigadas, la vida democrática puede garantizar que la acción política resuelva racionalmente los problemas sociales. Tanto Durkheim como Dewey, según la lectura propuesta por Honneth (2014), ven la democracia como una forma de gobierno que valora la

reflexión y la participación colectiva, basando su superioridad moral en la inteligencia y la contribución de la mayoría en la solución de los problemas comunes.

A diferencia de Durkheim, para Dewey, además de la justificación epistemológica, la democracia se comprendía como "la acción conjunta cooperativa en la construcción de la voluntad publica, que es en principio y ante todo, tanto el medio como el fin de la autorrealización individual" (Honneth, 2014, p.363), desde esta perspectiva, Dewey criticaba la mercantilización de los medios de comunicación, ya que al volverse comerciales se alejan de su función esencial: proporcionar información objetiva sobre las condiciones sociales que deben considerarse en la construcción de una voluntad común, dentro del contexto de un libre intercambio de opiniones. Cuando los medios masivos de comunicación intervienen, interfieren en la interacción de las acciones individuales de los ciudadanos, lo que dificulta la formación de una idea colectiva sobre lo que sería deseable para todos. Así, solo puede hablarse de un "nosotros" en la vida pública si previamente se han valorado las consecuencias de las acciones compartidas.

A todos los procesos comunicativos que les permiten a los miembros de las grandes sociedades, colocarse, con la ayuda de los medios de noticia, en la perspectiva de un nosotros de este tipo, los llama Dewey, en su conjunto, vida pública democrática, esta es para él una forma de libertad social, en la medida en

que le posibilita al individuo llevar a término su intención de mejorar las propias circunstancias de vida en un intercambio con todos los otros miembros de la sociedad. (Honneth, 2014, p. 366) Para Dewey el arte de la comunicación supone una idea sobre la libertad social según la cual, se alcanzaría la cooperación sin coerción, y por tanto la libertad democrática, si los medios de comunicación satisfacen la tarea de aportar todos los conocimientos necesarios para el tratamiento de los problemas sociales, de manera que los miembros de la sociedad, bajo la condiciones de los derechos de libertad e igualdad, y participación, puedan estar en condiciones de deliberar explorando las vías adecuadas de solución y de cooperar en el perfeccionamiento experimental de su comunidad (Honneth, 2014, p. 366).

Sin embargo, a pesar de los avances tecnológicos para la difusión de la información, cine, radio, prensa, no se podía hablar aun, en los Estados occidentales a principio de los años 30s de una ampliación significativa de la libertad prometida por el principio de la construcción de la voluntad democrática, dado que en algunos países existían minorías excluidas de la vida pública, el no reconocimiento jurídico de las mismas, el rol de la mujer no era activo en la participación política, existía fragmentación social, autoaislamiento cultural, y por tanto vidas publicas conforme a clases sociales, la prensa y el cine no cumplían su función social y política y más bien se sometían al imperativo de la comercialización y la venta gracias a su privatización (Honneth, 2014, p. 370). Otro problema al que se enfrenta la

reconstrucción normativa es "el del simple desinterés respecto de las libertades prometidas institucionalmente" (Honneth, 2014, p. 371); a diferencia de las otras dos esferas, en las que se experimentan deseos que nos motivan a estar incluidos, en la esfera de la vida público-política, tenemos que decidirnos a participar; es por eso por lo que también se da lo contrario, lo que Dewey llama apatía, privatización o despolitización, dará describir tal desinterés e indiferencia.

En su reconstrucción, Honneth (2014) señala que el nacionalsocialismo alemán, mediante el uso de la propaganda y el terror político para moldear una vida pública apartada de los principios de libertad e igualdad, fue uno de los factores que llevó a la Segunda Guerra Mundial. Este conflicto puso de manifiesto un nuevo peligro, que fue reconocido a nivel internacional como la necesidad de imponer límites a la soberanía estatal. Con la creación de la ONU y la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, se consolidó un marco más sólido para la construcción de la voluntad democrática, gracias al derecho internacional. Este nuevo marco permitió que la protección de los derechos fundamentales prevaleciera sobre las legislaciones nacionales cuando estas incurren en la arbitrariedad jurídica y el uso del terror político.

Hasta aquí se han identificado al menos tres elementos que han propiciado la institucionalización de la vida público-política: 1) extensión de derechos políticos, 2) existencia de espacios de comunicación que abarcan más de una capa social,

estado de la tecnología de medios, y adicional a estos, el mencionado por Dewey, 3) el grado de participación y de las actividades civiles, que puede verse disminuido por la apatía. Al respecto Honneth llama la atención sobre los diagnósticos pesimistas de Arendt y Hebermas, relativos al "vaciamiento privatista de la vida público-política" motivado por "actitudes de consumismo individual" que se supone debían corresponder con un aumento de la apatía ciudadana; no obstante, tales análisis se debieron a un excesivo énfasis normativo, que contrastaba, con la visible revitalización de la vida pública democrática manifiesto en las luchas civiles de los 50s y 60s. Para Honneth, resulta de vital importancia llamar la atención sobre el concepto de vida pública en Habermas, quien por primera vez dejo claro que las decisiones políticas suponen el ejercicio de la libertad comunicativa de todos los implicados, dado que esto era lo que cargaba de validez y de razonabilidad a la pretensión de construir cooperativamente la vida pública democrática. Más adelante en los 70s y 80s, se materializó la crítica de Habermas a los medios, además aparecieron fenómenos como la migración y la evidencia de la exclusión formal de la mujer y su transición a la vida laboral. Tales situaciones exigieron una nueva definición del nosotros de la autodeterminación democrática, en el que no solo se excluía a los varones de las clases bajas, además, a los extranjeros migrantes y a la mujer, bajo la concepción de fundamentarlo en una cultura de fondo nacional. El reclamo de estos grupos y de otras minorías por su situación de exclusión,

contrastaba con la idea según la cual "la vida pública democrática consistía […] en la inclusión, en el proceso de edificación libre de la voluntad acerca del orden político futuro, de todos y cada uno de los que pudiesen verse afectados, de una manera u otra, por las decisiones allí tomadas […]" (Honneth, 2014, p. 385). En este punto Honneth se detiene para identificar su avance de las condiciones de la libertad social que han constituido el desarrollo concreto de las instituciones de la vida público-política en las sociedades democráticas:

1. Garantías jurídicas y derechos fundamentales (Honneth, 2014, p. 387)
2. Espacio de comunicación general (Honneth, 2014, p. 387)
3. Medios de comunicación y ética de medios (Honneth, 2014, p. 388)
4. Disposición de los ciudadanos a la participación (Honneth, 2014, p. 389)
5. Cultura política del compromiso civil y virtudes democráticas (Honneth, 2014, p. 390-391)

Para la participación de los ciudadanos y ciudadanas; es necesario la consolidación de un espacio de comunicación suficientemente comprensible, de un sistema de medios masivos que informa cualitativamente de las disposiciones a participar en la conformación activa y de la cultura política que estaría en condiciones de mantener vivas estas virtudes democráticas en todos los participantes. Para Honneth (2014), las libertades sociales proyectadas en el contexto de la vida público-política, se conectan de manera interdependiente con las libertades sociales desarrolladas en las otras esferas de acción social, por ejemplo, en relación con el ámbito de la economía de mercado:

> […] solo si estuvieran realizados, al menos parcialmente, los principios de legitimación de este último y entonces rigieran condiciones cercanas a la reciprocidad sin coerciones en la satisfacción de los intereses económicos, se habrían eliminado también desde el lado económico los impedimentos sociales existentes hoy para un aprovechamiento con iguales oportunidades de los derechos ciudadanos repartidos uniformemente. (p. 392)

Volviendo a la reconstrucción, Honneth (2014) retoma el concepto de vida pública de Hannah Arendt, dado su gran relevancia en la década de los años 80. La teoría de Arendt permitió una mejor interpretación de la resistencia civil, entendiéndola como la acción conjunta de personas asociadas que, al estar convencidas de un problema social que las afecta, logran rápidamente abrir y apropiarse de espacios de comunicación pública para discutir dichas cuestiones. Este tipo de movilización generaba un desplazamiento de las fuerzas autoritarias en favor de una sociedad civil más participativa. Sin embargo, para los noventa, dichas asociaciones perdieron el protagonismo, esto debido a

> la presión de una rápida capitalización de la economía [que generó] que la actividad y el número de miembros de estas organizaciones civiles no era [ya] tan relevante como lo que se había esperado un decenio antes: el grado de individualización había aumentado tanto en los países occidentales que la disposición de los miembros de la sociedad a comprometerse públicamente y a cooperar políticamente […] estaba desapareciendo con rapidez (Honneth, 2014, p. 394)

Otro aspecto crucial en la reconstrucción normativa es el aumento del poder de los medios de comunicación y su tendencia a la privatización, derivada de su subordinación a intereses comerciales. Este fenómeno conduce a una distorsión de la realidad social, lo que constituye una anomalía, ya que impide ofrecer a los ciudadanos la información adecuada para influir de manera efectiva en la vida pública. En algunos casos, esta distorsión puede alcanzar un nivel nacional, excluyendo a los migrantes que no están familiarizados con el contexto local al que llegan. No obstante, la emergencia de ONGs como *Amnistía Internacional*, *Médicos sin*

Fronteras y *Greenpeace* ha introducido un nuevo actor colectivo en el escenario político. La aparición de estas organizaciones no habría sido tan visible sin la existencia de internet, que al usarse con fines políticos libera la vida pública de los límites espaciales y temporales, deslocalizándola y descentralizándola, incluso más allá de las fronteras nacionales. Este fenómeno abre paso a una pluralidad de vidas políticas que trascienden los límites de los Estados-Nación y que favorecen la construcción de una voluntad transnacional, respondiendo mejor a la interdependencia ecológica, comercial, cultural y política entre naciones.

Sin embargo, Honneth (2014) advierte que esta expansión digital y la eliminación de fronteras en el espacio político comunicativo pueden debilitar la cultura política interna. Estos procesos de transnacionalización podrían afectar —o no— la capacidad del Estado de Derecho Democrático para garantizar la libertad democrática de la autolegislación, el cual podría considerarse como una sexta condición para la libertad social:

> […] los miembros de la sociedad que se complementan en una querella de opiniones deben poder contar, en la ejecución de sus prácticas sociales, con la idea de que sus construcciones de voluntad son lo suficientemente efectivas como para poder ser realizadas, y el órgano social que les garantizará tal efectividad a sus convicciones es desde el comienzo de las revoluciones políticas de los siglos XVII y XIX el Estado Social de Derecho" (Honneth, 2014, p. 406)

Con relación a la reconstrucción normativa del Estado de derecho democrático Honneth (2014) entiende que la concepción de Estado es el resultado histórico de un proceso que establece las condiciones de legitimidad necesarias para la implementación práctica de decisiones de voluntad negociadas de forma democrática. El Estado, en este sentido, actúa como un mecanismo que determina las posibilidades de realización de la libertad social (Honneth, 2014, p. 408-409). No obstante, para llevar a cabo una reconstrucción normativa que permita identificar y

evaluar tanto avances como retrocesos, así como logros y fallos 2 formalmente se había establecido un nuevo principio de legitimidad del poder estatal, basado en la autolegislación popular, la autoridad del Estado estaba vinculada a la creación de una voluntad democrática entre los ciudadanos. En esta construcción, los parlamentarios y los partidos políticos actuaban como intermediarios, y al menos en términos formales, comenzaban a desarrollarse las condiciones que permitían a los miembros de la comunidad política entenderse mutuamente como ciudadanos interconectados y con deberes mutuos (Honneth, 2014, p. 418).

Sin embargo, Honneth advierte que, en la práctica, persistían formas de exclusión que impedían a sectores de la población acceder plenamente a la promesa de libertad inherente a la autolegislación deliberativa. Muchos funcionarios estatales carecían de las actitudes democráticas necesarias para aplicar las leyes de manera justa y equitativa, lo que resultaba en tratos arbitrarios y desiguales. En este sentido, Honneth argumenta que una visión del Estado de Derecho democrático que se enfoque exclusivamente en los requisitos legales para la construcción de una voluntad deliberativa y el ejercicio legítimo del poder es insuficiente. Es igualmente necesario considerar los componentes no jurídicos, como las costumbres y los comportamientos, para asegurar que los principios de igualdad de derechos sean practicados de manera democrática, y no autoritaria, en los órganos estatales como la policía, la justicia, la burocracia e incluso las fuerzas armadas (Honneth, 2014, p. 419).

Después de la Primera Guerra Mundial se implementaron medidas político-sociales dirigidas a integrar a las clases trabajadoras en el proceso democrático. Aunque se ampliaron los mecanismos jurídicos de inclusión, como el sufragio universal, los efectos culturales fueron limitados. La cuestión de los límites y la naturaleza del poder estatal adquirió relevancia, especialmente porque durante la guerra los Estados constitucionales habían sido capaces de movilizar amplios sectores de la población para sus objetivos bélicos y políticos (Honneth, 2014, p. 420). Para comprender cómo los aparatos estatales lograron esta movilización masiva, surgió un debate intelectual. Freud, en Psicología de las masas y análisis del yo (1921), argumentaba que el Estado de derecho moderno presentaba un peligro particular, ya que, debido a sus estructuras institucionales, podía generar una veneración espontánea entre los individuos, convirtiéndose en un objeto de amor que controlaba la voluntad sin restricciones (Honneth, 2014, p. 421).

Por otro lado, Hans Kelsen defendía la confiabilidad del Estado de derecho, sosteniendo que el vínculo entre los individuos y el Estado no era afectivo, sino basado en relaciones jurídicas, donde los sujetos se identificaban racionalmente unos con otros, guiados por una idea directriz común (Honneth, 2014, p. 422). En los años 20, otros teóricos que seguían a Kelsen defendieron esta visión del Estado como una configuración de relaciones sociales reguladas normativamente. Su preocupación central era la legitimación democrática del Estado moderno, y proponían que una

reforma constitucional que fortaleciera los derechos sociales de las clases más desfavorecidas era esencial. Además, se creó la Liga de Naciones con el objetivo de mitigar la posibilidad de conflictos bélicos entre naciones mediante sanciones internas o internacionales, y de limitar el uso abusivo del poder estatal contra las minorías étnicas. Durante las décadas de 1920 y 1930, surgieron dos problemas adicionales en torno a la legitimación del Estado moderno: El Estado de derecho fue perdiendo progresivamente su capacidad para integrar socialmente a todos los ciudadanos, independientemente de sus convicciones culturales, en el proceso de autolegislación democrática (problema del nacionalismo y de una cultura de fondo percibida como inapropiada). Esta dificultad implicaba que el Estado debía actuar de manera neutral frente a la diversidad y pluralidad de la sociedad civil. Sin embargo, en la práctica, prevaleció una selectividad y unilateralidad que favorecía intereses específicos, ya fueran burgueses o capitalistas.

Estos problemas fundamentales giraban en torno a la neutralidad ética del orden jurídico y político, generando desconfianza al favorecer intereses ideológicos o económicos. La creación de la ONU en 1948 se estableció como un límite institucional normativo, que, bajo el criterio del derecho internacional y los derechos humanos, actuaba como una perspectiva moral externa para supervisar la legislación nacional (Honneth, 2014, p. 430). Otra anomalía que Honneth identifica es el "corporativismo estatal", donde el sector empresarial capitalista intervenía en

la dirección del Estado a través de lobbies y asociaciones económicas, anticipándose al proceso democrático de construcción de la voluntad colectiva (Honneth, 2014, p. 431). Honneth denomina a estos actores como "instrumentos paraconstitucionales del direccionamiento político".

El desencanto con la política también se reflejaba en la percepción de los partidos políticos como órganos burocráticos desconectados de los intereses colectivos. Esta situación evidenciaba un desacoplamiento entre el sistema político y la construcción de la voluntad democrática, que se manifestaba en la sospecha de que los órganos estatales no encarnaban la neutralidad que demandaba una constitución democrática. Como diagnóstico, Honneth señala:

> A los ciudadanos los aqueja la sospecha, que ocasionalmente se sustenta en investigaciones periodísticas, de que todas las decisiones de los poderes estatales, redundan en un privilegio sistemático de los intereses económicos, para retirarse de los escenarios oficiales de la construcción de la voluntad política, la causa no es una creciente privatización, no lo es el desinterés político, sino la comprensión cabal de lo que la libertad social de la autolegislación democrática no se prolonga en los órganos del Estado de derecho previstos para tal fin. Una salida de esta crisis del Estado de derecho democrático la ofrecería hoy solo el agrupamiento del poder público de entidades, movimientos sociales y asociaciones para, en un esfuerzo coordinado, presionar con gran intensidad al poder legislativo parlamentario en pos de la adopción de medidas de reencauzamiento del mercado capitalista […], puesto que cuanto más se extendió en los últimos veinticinco años el margen de acción de las empresas para perseguir exclusivamente sus intereses de ganancia, pareciera que más fuertemente empezaron a depender las instancias estatales, por su parte, del incrementado potencial de obstrucción de aquellas. Sin embargo, el surgimiento de un poder contrario público, pluralista, se enfrenta hoy con el obstáculo de que los recursos necesarios de una cultura de trasfondo común se van agotando lentamente; la forma de integración política del Estado nación, que en el pasado pudo poner en movimiento los motivos morales para tal agrupamiento de distintas fuerzas, encuentra hoy sus límites, debido a los procesos de la globalización y de las migraciones internacionales, sin que haya siquiera atisbos de fuentes alternativas de solidaridad ciudadana. (Honneth, 2014, p. 435)

Conforme a lo anterior, para Honneth, la principal dificultad que enfrenta la ciudadanía para mitigar la interferencia del poder económico en la construcción de la voluntad democrática y generar un trasfondo cultural que facilite la integración radica en dos factores interrelacionados: el debilitamiento del Estado nación como forma integradora y la falta de una cultura de fondo compartida que fomente la solidaridad ciudadana. Con respecto al poder económico, al haber ganado cada vez más influencia en las últimas decadas, ha creado una dependencia del aparato estatal en relación con los intereses de las grandes empresas. Este poder económico no solo ha capturado parte de la toma de decisiones políticas, sino que ha erosionado la capacidad del Estado de derecho para funcionar como un garante de la libertad social y de la autolegislación democrática. Los ciudadanos reconocen esta subordinación del Estado por intereses económicos, lo que ha llevado a un distanciamiento de los escenarios formales de participación política, ya que comprenden que las instituciones estatales ya no cumplen con su función de garantizar los derechos democráticos de manera equitativa. Esta comprensión genera desconfianza y frustración, dificultando la posibilidad de movilización para contrarrestar el poder económico.

En segundo lugar, con respecto al trasfondo cultural común que en el pasado proporcionaba la base moral y social para la integración y movilización política, Honneth señala, que está desapareciendo. La globalización y las migraciones

internacionales han debilitado las formas tradicionales de integración que el Estado nación proporcionaba, impidiendo la formación de un nuevo sentido de pertenencia o solidaridad colectiva. Esta falta de cohesión cultural se traduce en la incapacidad de crear un poder público pluralista y efectivo que pueda actuar como contrapeso al poder económico. La ausencia de "fuentes alternativas de solidaridad" significa que las nuevas formas de cooperación necesarias para coordinar un esfuerzo democrático están fragmentadas y carecen de un terreno común. Estas dificultades obstaculizan la renovación de una cultura compartida que permitía a los ciudadanos unirse en la defensa de sus intereses comunes, y contar así con una base cultural y moral, que la dote de los recursos necesarios para movilizarse eficazmente y presionar al poder legislativo para que implemente medidas que reencaucen el mercado capitalista y recuperen la capacidad ciudadana para el ejercicio de la autolegislación democrática.

Ahora bien, a lo largo de este capítulo hemos tratado de exponer en detalle, la descripción que Axel Honneth desarrolla en El derecho de la libertad como imagen de las exigencias éticas y morales, que el devenir histórico de la sociedad moderna occidental, permite reconstruir acerca de las condiciones normativas que orientan la forma de vida democrática; esta identificación de lo que hemos llamado una gratica moral de la democracia se ha materializado en la forma de prácticas e instituciones sociales que, conforme al logro con el que han permitido que la idea de

libertad social se realice en el mundo de la interacción humana, constituyen el sistema de la eticidad democrática: las esferas de acción de las relaciones personales, de la economía de mercado y de la política, si bien se han mostrado, a la luz de la perspectiva de la idea de reconocimiento reciproco con el que Honneth interpreta la materialidad relacional de la libertad social, encarnar formas institucionales necesarias para la comprensión de la democracia, en todos los casos del análisis de dichas esferas, Axel Honneth también ha identificado el déficit presente en ellas, en lo que respecta a la realización del potencial de la libertad; lo cual evidencia la preocupación que señalamos al inicio de este capítulo, a saber, la expresada en su interés permanente en pensar cómo las sociedades pueden lograr influir en la orientación de su propia existencia para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo, la cual se ha planteado específicamente con la pregunta ¿Cómo la democracia puede influir en la producción social de sus propias condiciones de existencia?

Como hemos visto hasta aquí, Honneth valora la esfera de la política como prioritaria en lo que respecta al rol normativo que parece atribuir a la ciudadanía para la tarea de reproducir las condiciones que permitan la conservación y progreso de la vida democrática, de allí su llamado de atención sobre las anomalías sociales que obstaculizan la integración ciudadana, así como su capacidad para la autolegislación, las cuales parece atribuir, en general a la falta de un trasfondo

cultural común, asociado con la carencia de una base moral que facilite dicha integración, pero sobre todo, a la hegemonía que el sistema económico impone tanto en la esfera de las relaciones personales como en el campo de acción de la construcción de la voluntad democrática; de allí que Honneth se pregunta por las fuentes de donde vendrán los recursos morales para que los ciudadanos recuperen su rol normativo:

> […] faltan en todas partes ideas acerca de cómo podría tener lugar la integración política de los ciudadanos, que ya hace tiempo que no deciden sobre su propio destino, más allá de las relaciones internas culturales de una "nación". La idea del patriotismo constitucional, que encontramos en varias oportunidades durante nuestra reconstrucción normativa, tiene por el momento muy poca fuerza de atracción afectiva como para poder valer a modo de alternativa viable respecto de la forma nacional de la solidaridad ciudadana; le falta concreción histórica, le falta un relato de éxitos y fracasos colectivos en cuya luz los ciudadanos se podrían comprender como una comunidad de destino obligada a un apoyo mutuo. En este sentido, en el final de nuestro recorrido a través de los procesos de una realización social de la libertad jurídica, moral y social nos preguntamos de dónde provendrán los recursos morales que podrían posibilitarle a una ciudadanía democrática la oposición a todas las anomalías que hemos diagnosticado hasta aquí. (Honneth, 2014, p. 438)

En la entrada final de *El derecho de la libertad*, titulada Cultura política: Una perspectiva, Honneth finaliza con el siguiente planteamiento: con relación a la percepción contemporánea acerca del poder de la regulación político-jurídica sobre las esferas de las relaciones personales y la económica, si bien se da el hecho de que la realización de la libertad en las mismas es condición para la eficiente participación en la legislación pública, sin embargo, es precisamente en la esfera público-política

que reside el poder de transformación de ellas mismas; al respecto de la prioridad normativa de la esfera de la política Honneth (2014) señala:

> Nuestra reconstrucción normativa de las esferas sociales o de las instituciones relacionales en las que se encuentran institucionalizadas ciertas formas de la libertad -no solo individual, sino comunicativa- en las sociedades modernas de Occidente ha desembocado, por buenos motivos, en la presentación y la revisión del complejo de la construcción de la voluntad democrática. Esto se debe a que, según una convicción compartida hoy, a partir de la autolegislación que tiene lugar aquí también se espera una regulación político-jurídica de las otras esferas de la libertad, de modo que tal regulación constituya el centro activo de todo el orden institucional. Sin embargo, como hemos visto en nuestro recorrido de tipo normativo, esta idea se topa necesariamente con dificultades considerables cuando la idea del centro se toma de modo muy literal y se deriva de ella la noción de un poder creador del proceso democrático. 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 colectivas de los principios de libertad. (Honneth, 2014, p. 438)

En este punto Honneth aporta dos consideraciones relevantes para comprender la prioridad de la esfera de acción de la vida público-política; por un lado, el progreso social en la realización de la libertad que esta moviliza, no se puede comprender como un proceso de transformación jurídica reducido a la acción legislativa que produce la institucionalización legal; para Honneth el progreso en dichas conquistas se ha desarrollado por el efecto de las luchas sociales que ha producido transformaciones de las costumbres y prácticas, y por tanto en la autocomprensión moral de los comportamientos que terminan siendo asimilados en

la interacción cotidiana de las personas. Por otra parte, Honneth reconoce la dependencia que también se da entre la praxis del ámbito de la construcción de la voluntad democrática y las condiciones de libertad de las otras esferas, en el sentido que "el perfeccionamiento de una vida pública democrática se alimenta de las condiciones sociales que no ha podido producir ella misma" (Honneth, 2014, p. 439), en el sentido, que como se explicó, el progreso social en las esferas de las relaciones personales y la economía de mercado, se corresponde como un efecto de las luchas sociales logradas a lo largo de la historia. Bajo este entendido, Honneth considera que la idea de la eticidad democrática trataría de dar cuenta de las realizaciones de la libertad en las diferentes esferas de acción, la cual se refleja en prácticas y costumbres que instituyen las condiciones relacionales para la libertad, de manera que los procesos de legislación, más que atribuirles el rol constitutivo o fundante de la libertad, se debe comprender como "un proceso de aprendizaje orientado normativamente, en el que se trata de presentificar y alcanzar libertades que están adelantadas y, en realidad, radicadas en otro lugar, como condición de su propia realización" (Honneth, 2014, p. 439). Así comprendida, la participación en la esfera de la construcción de la voluntad democrática se orienta con la conciencia de la codependencia con respecto a logro de la libertad en las otras esferas de acción, de manera que:

> El sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante libre del mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras representan, para la esferas correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos (Honneth, 2014, p. 440).

Recapitulando lo dicho hasta aquí, en necesario recordad que una de las tareas que Honneth desarrolla en El derecho de la libertad, consiste en realizar una crítica inmanente de la sociedad moderna, que permita explicar y conciliar las ideas de «orden social justo» y «libertad individual». Dicha empresa plantea pensar los requisitos estructurales ya encarnados en la sociedad, que garanticen y promuevan la realización de la autodeterminación personal del ser humano; dicho de otro modo, se trata de desarrollar las categorías de «justicia» y «legitimidad política», a partir de la identificación de las formas de interacción y organización social que supongan el cumplimiento de condiciones normativas que permitan la realidad intersubjetiva de la libertad individual; por lo anterior, *El derecho de la libertad* persigue dar cuenta de las siguientes cuestiones ¿Qué significa ser libre en el contexto de las sociedades del presente?, ¿Cuál o cuáles son las exigencias normativas que describen la legitimidad de un orden social justo o libre? Y con esto, avanzar en la "reconstrucción de un marco normativo" o de *una gramática moral de la democracia*,

que permita identificar aquellas prácticas o instituciones sociales que efectivamente encarnan la justicia social en clave de la idea reconstruida de libertad.

La metodología desarrollada por Honneth para abordar estos interrogantes se constituye como un ejercicio de una crítica inmanente que pretende identificar, a partir del análisis de las instituciones sociales del presente, aquellas que se puedan constituir como «instituciones relacionales de la libertad social», las cuales representan, según Honneth, los recursos normativos, expresados en forma de relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, que permiten comprender la idea de un orden social justo subordinado al ideal de la libertad.

En su proceso de análisis, denominado reconstrucción normativa, Honneth diferencia tres esferas de acción que cumplirían con el requisito normativo del reconocimiento, a saber: De las relaciones personales, De la acción de la economía de mercado y De la vida público-política; sin embargo, si bien tales esferas resultan ser instancias interdependientes entre sí, forman "una red de dependencias mutuas" (Honneth, 2014, p. 442) en lo que respecta a la realización completa de las demandas de libertad, Honneth evidencia cierta "posición superior"[46] de la esfera política de la construcción de la voluntad democrática, puesto que solo en ella reside el poder legítimo, mediado por los órganos del Estado de derecho, para la autolegislación democrática que institucionalice jurídicamente los resultados de la deliberación

[46] Ver, Honneth (2014), p. 440 y ss.

pública; además, es en la esfera de la vida público-política, que la autotematización reflexiva mediante el intercambio recíproco de argumentos constituye el sustrato de la libertad, entendido como participación sin coerciones; de esto Honneth (2014) concluye

> por esta reflexividad institucionalizada, en la que la cooperación comunicativa solo sirve a la suspensión de lo dado como natural, la esfera democrático-política tiene en nuestras sociedades una cierta prioridad frente a las otras dos esferas de acción, que se nutren también de ideas de libertad social: en ella, según su pretensión, puede y debería convertirse en tema todo aquello que, debido a bloqueos supeditados por la dominación o por ciertas anomalías, continue de momento sustrayéndose a la discusión. (p. 441)

Este análisis revela que las pretensiones de libertad en lo político (es decir, avanzar hacia una participación sin coerción en la construcción discursiva de la voluntad democrática) implican una tarea normativa: fomentar y fortalecer las aspiraciones de libertad en las otras dos esferas. Por esta razón, existe una cierta *parcialidad moral* o sentido de *orientación* que Honneth describe como una "coacción débil del proceso democrático", en el sentido de que la participación ciudadana conlleva el compromiso de usar la libertad en la construcción de la voluntad democrática en beneficio de las condiciones sociales en las demás esferas. Honneth identifica como un requisito fundamental de la participación democrática la existencia de un "trasfondo cultural" que promueva la disposición política necesaria para establecer relaciones de reconocimiento confiables y solidarias, y para

distribuir la atención de manera equitativa en todos los campos de acción moralmente relevantes que afecten la libertad individual.

En este contexto, Honneth señala que la principal dificultad para alcanzar esta "solidaridad ciudadana" reside en la cuestión de cuál es la fuente de los recursos morales que la ciudadanía necesita para llevar a cabo esta tarea. En este sentido, Honneth propone, basado en la reconstrucción histórica, que la idea de "signo histórico" de Kant puede ayudar a identificar esa fuente. Según Honneth, para lograr la integración política necesaria para la realización de la libertad social, se requiere la concreción histórica de un archivo o una memoria colectiva sobre la lucha común, así como los triunfos y derrotas en favor de la libertad, a los que los ciudadanos puedan mirar retrospectivamente para encontrar motivación. Aquí, la idea de lucha social cobra especial relevancia. La referencia al *signo histórico* refleja cómo las prácticas sociales influyen de manera determinante en la formación de la disposición a la solidaridad ciudadana.

El signo histórico de las luchas inspiradoras por la libertad representa un segundo paso que sigue a otro elementos más fundamental; incluso que representa mayor relevancia y condición para que se movilicen y conserven las condiciones normativas de la vida democrática, a saber: la existencia de garantías legales, de espacios para la comunicación pública, así como la asimilación crítica de los medios

de comunicación masiva, ya que estos influyen en la formación de la opinión pública; además, la disposición de los ciudadanos hacia la participación activa y una cultura política de compromiso cívico. Incluso si asumimos que los recursos del Estado de Derecho están asegurados, todos estos aspectos, los cuales pueden ser entendidos como parte de una "gramática moral de la democracia", terminan dependiendo de la calidad de la acción de quienes participan en el proceso de construcción de la voluntad democrática; es decir, de la autocomprensión ciudadana de su rol moral para la realización de la libertad social en todas las esferas de acción.

Si bien Honneth trata de dar respuesta a la cuestión sobre la fuente de los recursos morales necesarios para movilizar un ejercicio ciudadano de calidad, con su referencia a las categorías de lucha social y signo histórico, lo cierto es que no parece quedar claro cómo en el sistema de la eticidad democrática se motivaría normativamente dicho proceso, en el sentido que Honneth no aclara la correspondencia de tal praxis con alguna de las instituciones del reconocimiento identificadas, por lo cual no parece, al menos en lo que corresponde a lo desarrollado en El derecho de la libertad, quedar suficientemente resuelta, al menos de manera aproximada, la cuestión relativa a comprender ¿Cómo la democracia puede influir en la producción social de sus propias condiciones de existencia? En el capítulo final, que desarrollamos a continuación, continuamos con el análisis de las obras posteriores a la publicación de *El derecho a la libertad*, me refiero a *La idea de socialismo*,

Die Armut Unserer Freiheit, así como en su obra del 2023 *Der Arbeitende Souverän*; con el propósito de explorar la tesis que entiende que existe en la obra de Axel Honneth, un tratamiento del ámbito de la educación, que admite valorarlo como una de las instituciones sociales del reconocimiento, en la medida que desempeña un rol normativo relevante, en lo que respecta al desarrollo de la libertad social asociado a la agencia de la ciudadanía democrática, que completa en el marco de la filosofía social honnethiana, una respuesta a la preocupación acerca de cómo la democracia puede lograr influir en la reproducción de sus propias condiciones de existencia.

4. EL AMBITO EDUCATIVO DE LA ETICIDAD DEMOCRÁTICA

Esta tesis se ha planteado el objetivo de analizar los aportes de Axel Honneth en el ámbito educativo dentro de su filosofía crítica, con el fin de valorar la relevancia de la educación en la reconstrucción normativa de la eticidad democrática; que no es otra cosa, que entrar a evaluar (como Honneth lo hace con las esferas de acción de las *relaciones personales*, la *economía de mercado* y la *vida público-política*) si la educación, entendida como espacio de interacción social, cuenta o no como una institución indispensable para la realización de la libertad social y por tanto como necesaria para la comprensión de la idea de justicia, en el sentido que Axel Honneth se ha propuesto desarrollarla.

Para esto, se ha propuesto examinar los límites y alcances del enfoque honnethiano en el contexto de la vida público-política, donde se sitúan las instituciones sociales vinculadas a la construcción de la voluntad democrática. A partir de este análisis, el trabajo busca desarrollar corolarios sobre las bases normativas de la educación y la ciudadanía, con el fin de evidenciar los aportes de Honneth a la teoría de la democracia y proporcionar un diagnóstico que ayude a comprender la actual crisis democrática y sus posibilidades de mejora futura. Lo anterior, motivado por una preocupación central en la obra de Axel Honneth, a saber, la expresada en la cuestión ¿Cómo las sociedades pueden influir en su propia

existencia para producir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo? Esta cuestión, influenciada por su hegelianismo, como hemos visto, se traduce en un proyecto de crítica social que busca una teoría de la justicia basada en la crítica inmanente de las prácticas e instituciones sociales actuales, que se ha trazado el compromiso de superar el apriorismo normativo de la filosofía política tradicional. En este sentido, a lo largo de esta tesis se ha mostrado que Honneth sostiene que la democracia es la encarnación normativa de la "libertad social", que es un ideal de libertad intersubjetiva que se realiza mediante relaciones de reconocimiento mutuo. Para Honneth, una sociedad justa es aquella cuyas instituciones garantizan esta libertad social a través del reconocimiento recíproco, en el que los deseos y metas de los individuos se validan mutuamente. Esto implica que la libertad, en el marco institucional, depende de la interacción basada en el reconocimiento mutuo de la dependencia entre los individuos, lo que permite la realización de sus propósitos. Sin embargo, según lo analizado en el *Capítulo 3*, si bien Axel Honneth, en su desarrollo de la reconstrucción normativa de las esferas de acción social de *las relaciones personales*, *la economía de mercado* y *la vida público-política*, logra ir evidenciando en cada una de estas instituciones sociales del reconocimiento su condición de ser fuente relacional de los valores, actitudes, disposiciones y en general, de los recursos morales necesarios asociados a la

descripción de la eticidad democrática; aún no parece quedar satisfecho, lo que deja abierta la cuestión acerca de ¿dónde pueden residir tales fuentes morales?

Frente a estos avances, todos ellos relativos al esfuerzo por exponer desde un punto de vista normativo, las promesas de libertad que se encuentran encarnadas en las formas institucionales con las que se han ido estructurando las sociedades modernas; y teniendo en cuenta lo que hemos presentado en el *capítulo 1* de esta tesis, acerca de la idea de la crisis de la democracia como una crisis de la ciudadanía y de la educación, en la que se argumentó que dicha situación de crisis se puede asociar al deterioro de la capacidad colectiva para el autogobierno, al que subyacen fallas en la capacidad de autodeterminación individual, que a su vez tienen incidencia en la calidad del ejercicio de una ciudadanía desinteresada, desconectada y debilitada con respecto a su rol político, lo cual, bloquea el logro de una vida democrática saludable. Y en el *capítulo 2*, en el que se aborda la comprensión metodológica de las ideas de filosofía social y crítica en Axel Honneth, para sugerir que, desde su *Opera Prima*, la praxis de la crítica social desarrollada por Honneth contempla la idea de no subestimar la capacidad individual de los agentes para reaccionar moralmente frente a las injusticias, ni las posibilidades colectivas de movilización que supone la conflictividad y la actitud de lucha social de los grupos, que constituyen el impulso normativo, que hace transitar el progreso moral de la sociedad, así como la cimentación ética de las instituciones; y que tal capacidad no

se puede limitar a una esfera de acción social específica ni a un sujeto o rol social específico.

Decíamos, que los esfuerzos contenidos en la reconstrucción normativa de la gramática moral de la democracia y su expresión relacional descrita en el sistema de la eticidad democrática, desarrollados formalmente en *La lucha por el reconocimiento* y más extensamente en *El derecho de la libertad*, han permitido a Honneth, como sugiere al final de su obra del 2011, dar protagonismo al rol normativo de la esfera de la vida público-política, en lo que respecta a la tarea de hacer realidad las promesas de la libertad social en todas las esferas de la acción social, por lo que la participación política en el ámbito social de la construcción de la voluntad democrática y la correspondiente agencia ciudadana, parecen convertirse en el medio de orientación y realización para superar las carencias de la libertad realizada en el mundo social, o dicho de otro modo, son los ciudadanos, sin que eso signifique excluir a los demás agentes sociales, a quienes corresponde la tarea principal de movilizar la materialización de la libertad; de allí, que la cuestión acerca de cómo la democracia puede lograr influir en la reproducción de sus propias condiciones de existencia y la relativa a la pregunta por las fuentes de dónde podrían provenir los recursos morales que permitirían el ejercicio de una ciudadanía de calidad que le ayude a superar las patologías y anomalías, no puede ser ajena a la tarea de desarrollar un análisis más profundo de la formación de la ciudadanía, en clave de

la relación que dicha tarea tiene con el vínculo existente entre educación y democracia.

Conforme a lo anterior, se evidencia, como lo hemos tratado de anticipar en la hipótesis de trabajo antes mencionada, que desde el enfoque crítico que Axel Honneth aplica en la reconstrucción normativa de la eticidad democrática, cuyo objetivo es revelar la racionalidad inherente a las instituciones sociales al evaluar cómo estas posibilitan el reconocimiento y la libertad social, emerge la necesidad metodológica de abordar el ámbito educativo. Esto es crucial para que la reconstrucción normativa no quede incompleta en su intento de ofrecer una visión exhaustiva de las instituciones sociales requeridas para el desarrollo de la libertad. En este marco, la educación se puede considerar un campo autónomo, con sus propios contenidos y exigencias normativas, las cuales resultan esenciales para sustentar la necesidad de avanzar en la identificación del potencial normativo de la esfera político-pública en su influencia sobre las esferas de las relaciones personales y del mercado. Tal vez esto último se pueda considerar como el avance que aporta la escritura de esta tesis, puesto que en el contexto del desarrollo de la crítica social de Axel Honneth posterior a 2011, si bien existen alusión al ámbito de la educación, no es claro cómo estas se articulan a la reconstrucción mayor de la eticidad democrática. Además, tal enfoque amplía, como veremos en lo que sigue, el alcance de la praxis coherente con la realidad social descrita por el socialismo renovado.

Asimismo, ofrece una caracterización de la agencia moral adecuada para el ejercicio de la ciudadanía democrática, en el contexto de la crítica inmanente que da lugar al ideal de la libertad social, concebida como el valor que impulsa la reproducción social de las democracias contemporáneas.

En este orden de ideas, en lo que sigue de este capítulo, se aborda una lectura del ámbito educativo con el objetivo de validar la hipótesis que lo concibe como una institución social de reconocimiento. Además, se describe su contenido, su papel normativo para la democracia y su conexión con la esfera política de la participación democrática. Para ello, se analizan sus limitaciones, alcances y potenciales, en el marco de la reconstrucción normativa de la esfera público-política que ha desarrollado Axel Honneth. Se destaca especialmente el papel del ámbito educativo en el proceso de desarrollo individual y su relevancia para la construcción de la voluntad democrática, así como su función normativa en la comprensión de la agencia ciudadana, que impulsa la realización material de la prioridad normativa con la que Honneth valora el espacio público-político, en relación con el progreso moral de las otras esferas de acción social.

El análisis se centra en examinar el sistema educativo desde su función en la reproducción y creación del sistema democrático, destacando su dimensión estratégica para la legitimación de valores y prácticas que moldean el contenido

cultural y la orientación moral del orden político. Se evalúa también el potencial de la acción pedagógica y la autoridad docente en la estructuración de la relación comunicativa propia de la educación, que no solo facilita la transmisión de conocimiento intergeneracional, sino que influye en la configuración de la gramática moral del individuo. Esto afecta significativamente cómo los individuos orientan su relación consigo mismos, con los demás y con el mundo. Por ello, la educación y el aprendizaje juegan un papel crucial en la formación de una ciudadanía de calidad y en la creación de una democracia saludable.

En este tramo final, se reconstruye el enfoque que Honneth ha dado al ámbito educativo, evaluando los posibles corolarios vinculados a la idea de "ciudadanía democrática". Se argumenta que, en el marco de la jerarquía normativa que Honneth asigna a la construcción de la voluntad democrática respecto al desarrollo de la libertad en otras esferas de acción, la educación desempeña un rol fundamental en la orientación cultural que sustenta dicha construcción. A pesar de que hasta *El derecho de la libertad* no hay un análisis exhaustivo del ámbito educativo, la comprensión honnethiana sobre la eticidad democrática y la libertad social proporciona un criterio para evaluar el progreso moral de la sociedad, según el grado de realización de la libertad en diferentes esferas de acción social. Este enfoque permite una crítica social más profunda y extensa, identificando el potencial normativo de la educación, tanto como institución del reconocimiento, como una

instancia de interacción que, más allá de reproducir valores, tiene la capacidad de crearlos, transformarlos o interrumpirlos. Por último, se explora la relación ética entre educación y democracia en términos de la gramática moral descrita por Honneth, poniendo especial atención en el aprendizaje social derivado de su revisión del socialismo.

4.1. Derivas sobre la lecturas filosófico-educativas de la obra de Axel Honneth

En este primer aparte me propongo desarrollar un breve estado del arte acerca de algunos de los abordajes que ha tenido la obra de Axel Honneth, en específico, aquellos guiados por un iteres pedagógico o educativo.

Existe una relación interna entre educación y democracia[47], que podríamos valorar como de interdependencia en la medida que, para el ejercicio idóneo de la ciudadanía en el contexto de las sociedades democráticas, se exige la realización de ciertas conductas y capacidades, dicha necesidad es una tarea que involucra principalmente al sistema educativo, cuyo resultado, sea exitoso o no, insidie ostensiblemente en la dinámica política de la comunidad democrática. Si la

[47] Teóricos clásicos como Rousseau, Kant y Dewey lo han argumentado.

institución de la educación en una comunidad, explica Axel Honneth (2013), logra fomentar en las nuevas generaciones la capacidad de cooperación y el auto-aprecio individual o por el contrario, promover la obediencia acrítica frente la autoridad y el conformismo moral; o si se privilegia en el proceso educativo una comprensión del niño o la niña como sujeto aislado, o por el contrario, dependiente de los otros para su desarrollo intelectual y moral; o si se plantea la finalidad del educar como un proceso para igualar a los niños y niñas en términos cognitivos a los adultos o se reconocen en ellos capacidades intrínsecas a la niñez que hay que conservar; en tales casos, se afecta la calidad del ejercicio de la democracia en la comunidad[48]. Por lo anterior, podemos interpretar, siguiendo a Michael Walzer (1993), que la educación desempeña una función normativa clave en la configuración de la sociedad actual, al mismo tiempo que tiene una gran responsabilidad en la crítica y transformación de la sociedad futura. Esta función normativa, sin embargo, también opera en sentido inverso, ya que la gubernamentalidad inherente al sistema político influye y controla el sistema educativo. En este contexto, se pone de manifiesto la importancia de la educación en el proceso de autodeterminación colectiva de las sociedades democráticas, así como en la formación de las subjetividades que participan en dicho proceso. Por esta razón, sigue siendo relevante el interés filosófico, político y pedagógico en reflexionar sobre el significado atribuido a las

[48] Ver: Entrevista realizada a Honneth por Stojanov (2020),

nociones de democracia y educación en el ámbito de la educación política. Esto es fundamental para avanzar en la comprensión de las formas de participación, libertad y justicia que definen la acción política de un grupo social.

Bajo estas consideraciones, la educación puede interpretarse como una forma de acción política, ya que se encuentra estrechamente vinculada a las acciones sociales que influyen en la construcción de la ciudadanía, la formación del sujeto político dentro de una comunidad y el desarrollo moral del individuo. En este sentido, su dimensión política se manifiesta, por un lado, en que la educación está sujeta al ejercicio del poder gubernamental, cuyos actores, desde sus posiciones ideológicas, definen políticas educativas que pueden generar tensiones o conflictos con ciertos sectores, dada la pluralidad de concepciones del bien que coexisten en la sociedad civil. Por otro lado, como consecuencia de esta tensión, la educación se convierte en un espacio donde se preservan, construyen o desmantelan hechos, valores y prácticas sociales, ya que el discurso educativo se configura como la primera representación del mundo para las nuevas generaciones (Cerletti, 2008; Bourdieu y Passeron, 1995).

Por otro lado, el ejercicio político dentro de un grupo social puede entenderse como una acción que influye directamente en la educación, ya que las decisiones colectivas derivadas de la política (o la ausencia de estas) configuran el tipo de sociedad en que vivimos y, por lo tanto, afectan la estructura de las relaciones

sociales en la esfera político-pública, en el mercado y en las relaciones interpersonales. Estas decisiones influyen en las condiciones existenciales y los valores que la educación considera al diseñar contenidos y elegir objetivos. El vínculo de influencia mutua entre política y educación explica, en gran medida, el nivel de interés o apatía de los ciudadanos en cuanto a su participación en asuntos de interés público en su comunidad (Touraine, 2000). Este proceso se desarrolla en función de cómo se ejerce la autoridad entre niños y adultos, cómo se gestiona la relación entre tradición y futuro (Arendt, 1996), la formación de la capacidad crítica (Adorno, 1993), y el cultivo de una conciencia moral que respete el pluralismo (Touraine, 2000).

Hace mucho que Axel Honneth es consciente del déficit conceptual que representa su silencio sobre la educación, él ha expresado que tal se constituye en una tarea pendiente y necesaria en su propia filosofía. Hernandez, Herzob y Rebelos (2017a) expresan a Honneth en entrevista realizada en el año 2015 lo siguiente: "A lo largo de su obra detectamos que la cuestión de la educación y la formación no tiene un peso notorio […]". Frente a lo cual Honneth responde "Tienen toda la razón del mundo. Hasta hace bien poco, las cuestiones relativas a la educación y la formación no habían tenido un papel destacado en mi teoría, aunque ello podría haberse esperado atendiendo a mis experiencias y dedicaciones descritas anteriormente. No sé yo mismo cómo debo explicar este vacío […]". No obstante, si

bien es cierto que Honneth ha abordado directamente el tema de la educación, por ejemplo, en la conferencia *Erziehung und demokratische Offentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie* (2012)[49] y en el artículo *La Democracia como Cooperación Reflexiva: John Dewey y la Teoría de la Democracia del Presente* (1999), en dichas reflexiones Honneth realiza algunas alusiones críticas sobre la relevancia y los métodos de la formación de la voluntad democrática en los modelos liberal y republicano de la política, y se limita a comentar de manera parcial la relación entre educación y democracia, a identificar algunos motivos que pretenden explicar el desacoplamiento entre pedagogía y política y a esbozar algunos de los retos a los que se enfrenta hoy una educación democrática. Si bien el mismo Honneth no se ocupa sistemática ni suficientemente de la educación y su conceptualización desde lo político, creo que la preocupación por la relevancia de los efectos de esta en su teoría político-filosófica de la sociedad, han estado presentes como una tarea por realizar, y que parece haber quedado satisfecha en publicaciones posteriores al 2011.

Los debates y estudios en torno a la obra de Axel Honneth se han concentrado especialmente, al menos en el contexto de su recepción en Latinoamérica, como explica el profesor Delfín Ignacio Grueso (2018) en su calidad de compilador de la obra *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica*, en las temáticas y

[49] Ver: Honneth, Axel. (2020). *Die Armut Unserer Freiheit*. *Aufätze 2012-2019*. Berlin: Suhrkamp

problemas relativos a la cuestión de la justicia y su relación con la categoría de reconocimiento, a la lectura honnethiana de la filosofía hegeliana y las derivas metodológicas hacia un "reconstructivismo normativo", que hace leer a Honneth como un filósofo que recontextualiza la teoría crítica clásica y pone en práctica una crítica inmanente de la sociedad como punto de partida de la filosofía social y política. Si bien notamos la ausencia relativa al tema de la educación admitida por Honneth en los análisis y debates sobre su pensamiento, esto no ha sido obstáculo para que su obra motive reflexiones y análisis en torno a la educación y la pedagogía. A continuación, propongo una somera reconstrucción de algunos de los comentarios que existen al respecto.

El profesor Rauno Huttunen (2007) en *Critical adult education and the political-philosophical debate between Nancy Fraser and Axel Honneth* se pregunta por el significado de justicia e injusticia en el contexto de la educación crítica de Paulo Freire; para dicho análisis reconstruye el debate Fraser-Honneth, buscando avanzar y precisar una solución a la cuestión, a partir de la evaluación de las ideas de justicia como redistribución y justicia como reconocimiento, desarrolladas por Fraser y Honneth respectivamente. Luego de exponer la lectura honnethiana de los niveles de reconocimiento planteados por Hegel, así como las formas de desprecio correspondientes, Huttunen hace énfasis en la idea de que para Honneth, "el reconocimiento es una categoría moral y social fundamental y global. La lucha por

el reconocimiento es el origen de todos los grandes conflictos sociales. Todos los demás conflictos son derivados de la lucha por el reconocimiento. Honneth afirma, por ejemplo, que los conflictos por la distribución son siempre luchas simbólicas por la legitimidad de la disposición sociocultural que determina el valor de las actividades, los atributos y las contribuciones" (p. 428). De modo que Huttunen concluye que todas las formas de injusticia social son formas de mala distribución del reconocimiento, lo que interpreta como una orientación de la educación crítica de tipo cultural, que entiende como un acercamiento a la escuela en el que el investigador hace énfasis en el reconocimiento social, es decir, en la relevancia de las acciones de las personas y sus relaciones en el contexto educativo. Por otro lado, Huttunen, en su libro (2009) *Habermas, Honneth and Education: The significance of Jürgen Habermas's and Axel Honneth's critical theories to education*, persigue reivindicar los estudios de la teoría crítica de Habermas y Honneth en el campo educativo, y plantear la utilidad de sus categorías para la comprensión de conceptos y temas relevantes tales como, la formación democrática, el adoctrinamiento, la relación entre socialización y tradición, el ejercicio del poder y control político en el contexto pedagógico, entre otros; no obstante, la mayoría del texto se ocupa de Habermas, si bien analiza algunas relaciones de la idea de lucha por el reconocimiento con la educación, que concluyen en evidenciar la importancia de las nociones de cuidado, amor y respeto para la enseñanza.

En su artículo *Una educación ciudadana más allá de los derechos* Ana Fascioli Álvarez (2012), sugiere que el concepto de eticidad formal desarrollado por Honneth, sirve de punto de vista normativo para orientar una educación cívica que complemente la educación ciudadana basada en el estudio y promoción de los derechos humanos, y en general aporta una justificación para respaldar estrategias de enseñanza que se distancien de la pedagogía que busca que los niños, niñas y jóvenes asimilen el marco regulativo vigente; en cambio, apuesta por una educación cívica sobre la base de la idea del reconocimiento recíproco, que por supuesto, da relevancia a la autorrealización del individuo, pero bajo el entendido de que la autonomía personal es una construcción intersubjetiva en diferentes niveles relacionales. En una línea de interpretación parecida, Stefan Altmeyer (2018) en *A theory of recognition as framework for religious education. Reading Axel Honneth from a pedagogical and theological perspective*, reflexiona sobre los aportes de la teoría del reconocimiento para la educación religiosa en general, y para la educación cristiana en particular, específicamente argumenta que la apropiación de la categoría de reconocimiento en las tres formas explicadas por Honneth, recogen un cierto ideal afín a lo que en el artículo se define como la finalidad de la educación religiosa para los estudiantes, a saber, el hacer sensible de la propia preocupación de ser reconocido incondicionalmente, el reconocimiento se entiende como un objetivo formativo que persigue promover en los educandos la autoaceptación personal

como contrapartida a las luchas o los conflictos que pueden afrontar los estudiantes en otros contextos de relación interpersonal; de allí que a partir de la categoría de reconocimiento se entienda que la pedagogía que orienta la relación educativa entre docentes y estudiantes y las interacciones en el aula, deben prestar atención al afecto emocional, la consideración social y el respeto cognitivo.

Por su parte Marc Chatellier (2019 y 2020) en el artículo *Entre el rendimiento y la equidad social: La escuela frente a las paradojas del paradigma del reconocimiento* y un documento de trabajo titulado *El reconocimiento de Honneth aplicado a la educación* (*Objetivo crítico o normativo: evolución del concepto y desvío epistemológico*) se propone pensar la educación a partir de los aportes de la filosofía social, específicamente de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, le llama la atención inicialmente el carácter instrumental que el concepto de reconocimiento puede tener en el contexto educativo, en donde se equipara con validación, de manera que se invisibiliza la dimensión moral y normativa del mismo, así como su potencial beneficio para el proceso formativo de los niños y niñas, puntualmente por el hecho de que la escuela y la familia representan el lugar de transición para la formación de una mente crítica y las bases de todas las regulaciones sociales adultas de las sociedades llamadas democráticas, por lo que la categoría de lucha por el reconocimiento iluminaría el análisis de las relaciones intersubjetivas en la escuela, para identificar aspectos ideológicos y reificantes en las mismas, de manera que pueda estar preparada para

cumplir mejor su servicio esencial, a saber, la emancipación de aquellos a quienes acoge; pues se entiende que la identificación de la relaciones sociales patológicas puede facilitar el cultivo de las relaciones de reconocimiento basadas en el amor, el derecho y la solidaridad.

Otros autores, como Hernandez, Herzob y Rebelos (2017b) aportan un análisis de las implicaciones y el lugar de la teoría del reconocimiento en el contexto de la sociología de la educación, a partir de la entrevista hecha a Honneth en Hernandez, Herzob y Rebelos (2017a), al respecto concluyen que la teoría del reconocimiento puede encontrar posibilidades de desarrollo en el discurso educativo sobre la pedagogía y el aprendizaje, a la vez que ésta puede servir a la perspectiva sociológica sobre la educación como criterio normativo en el análisis de un sistema social, puntualmente, el artículo analiza consideraciones más bien descriptivas, que Honneth realiza sobre los valores que compiten en las escuelas y su expresión como formas de reconocimiento, sobre la vigencia de otros modelos sociológicos influyentes en la comprensión de los sistemas educativos en el contexto de su idoneidad para la formación de la eticidad democrática, sobre la pertinencia de la privatización de la educación en el contexto del ejercicio de la autoridad, en temas políticos relativos al futuro y justicia de la educación pública, y la incidencia del reconocimiento en la manera como se plantea la relación entre docentes y estudiantes.

Un acercamiento más crítico es el realizado por Teemu Hanhela (2014a, 2014b y 2017), quien argumenta que las perspectivas educativas de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth carecen de profundidad y precisión en la interpretación del pensamiento educativo de Hegel, por lo cual la lectura desarrollada por Honneth acerca de la *Bildung* resulta insuficiente para dar cuenta del concepto más amplio de educación, en este sentido, considerar que el ideal de libertad social defina el horizonte normativo de la educación democrática, contiene el riesgo de que el sistema educativo se torne en mero reproductor de la cultura imperante, este déficit crítico se debe, explica Hanhela, principalmente a los compromisos que adquiere Honneth con la sociología de Durkheim y el pragmatismo de John Dewey. Además de lo anterior, Hanhela acusa a Honneth de falta de cohesión o articulación de sus ideas educativas en la estructura fuerte de su teoría del reconocimiento, desarrollada principalmente en sus obras fundamentales, *Lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad;* por lo anterior, las cuestiones relativas a la educación pública, la educación democrática, el desarrollo de las formas de reconocimiento en el contexto educativo y su relación con las otras esferas sociales, entre otros temas, se encuentran desacoplados del núcleo fuerte de su teoría.

Hanhela y Huttenen (2017) en *Honneth on moral growth*, parten de la reconstrucción de las raíces hegelianas de la teoría del reconocimiento de Honneth y de la interpretación de estas, para señalar que Honneth produce su propia teoría de la formación de la identidad que es al mismo tiempo una teoría del crecimiento moral del individuo. Ésta describe que el desarrollo moral del individuo se produce gracias al reconocimiento que los otros hacen de algunas de las capacidades y habilidades existentes en la persona, dicho reconocimiento se da en tres espacios de autorrelación: la familia (amor), la sociedad civil (derechos) y el Estado (solidaridad), y tienen como efecto en el desarrollo moral la confianza en sí mismo, el respeto a sí mismo y la autoestima. De esto se sigue que para Honneth

> […] la plena madurez moral significa que la persona se siente conectada con otros miembros de la comunidad de valores (visión comunitaria), es capaz de dar un reconocimiento honesto al trabajo de otras personas y, viceversa, es capaz de recibir el reconocimiento de ellas. Con su propia acción, crea una posibilidad de vida buena para los demás y para sí mismo. Sólo trabajando juntos las personas son capaces de alcanzar una buena autoestima y una plena madurez moral, que son condiciones *sine qua non* para una buena vida. (p. 1044)

Seguidamente pasan a exponer algunos aspectos relativos a la educación, planteados por Honneth (2013), llamando la atención acerca de la preocupación de Honneth relativa a que la filosofía política contemporánea haya perdido de vista los procesos educativos que producen las condiciones culturales y morales vitales para la democracia y su existencia, y su planeamiento acerca de que los estudios sobre procesos educativos deberían estar en el centro de la teoría democrática, que

pretenda dar cuenta sobre la función normativa de la educación prescolar, escolar, general y de adultos. También señalan el análisis honnethiano sobre la falsa imposibilidad de que las democracias liberales puedan orientar procesos educativos para reproducir su propia base moral, por lo que Honneth defiende el fortalecimiento de una educación pública que cultive los valores democráticos, la empatía y las habilidades comunicativas para la toma de decisiones, esto en el contexto teórico propuesto por la tradición contenida en Kant, Durkheim y Dewey, por lo que de ninguna manera, desplazar hacia las familias la responsabilidad del Estado de garantizar la enseñanza de virtudes democráticas, mediante ideas como la del "mínimo cívico" del neoliberalismo, de allí que Honneth (2013) plantee

> […] cuanto más decididamente se piense la escuela pública de manera éticamente neutral y, en su lugar, se dé paso a una diversidad de escuelas privadas asociadas a distintas visiones del mundo, más perderá la sociedad democrática del instrumento, prácticamente el único del que dispone, para regenerar sus propios fundamentos morales; el conflicto en torno al sistema educativo del estado, da igual que se refiera a su organización, al currículum o a los métodos utilizados, es siempre en este sentido también una lucha por la capacidad de futuro de las democracias (p. 385).

Como conclusión, Hanhela y Huttenen (2017) mencionan algunas coincidencias y diferencias entre la comprensión del desarrollo moral de Caroll Gilligan y Axel Honneth, haciendo énfasis en el valor que dan ambos autores a los sentimientos morales, la naturaleza social de lo moral, el interés por no abandonar los aportes de la tradición de la moral kantiana y finalizan afirmando: "de la ética

del reconocimiento y la teoría social de Honneth, podemos aprender que la madurez moral tiene que incluir los aspectos del amor, las virtudes, los hábitos morales comunitarios (*Sittlichkeit*) y las virtudes democráticas que proporciona una educación pública adecuada" (p. 1046).

En *Educación, derechos y reconocimiento*, el profesor Carlos Ruiz (2017) analiza que, si bien podría admitirse en Honneth una comprensión de la educación, principalmente desde el marco de su teoría del reconocimiento, esto ocurre de manera de manera fragmentaria y sin un desarrollo de la misma como una institución clave del sistema social. En general, para Honneth, explica el profesor Carlos Ruiz, el reconocimiento es central para la formación de la identidad personal y social, y opera a través de tres esferas intersubjetivas: el amor, el derecho y la solidaridad. Cada una de estas esferas contribuye al desarrollo moral del individuo a través de experiencias de confianza en sí mismo, respeto a sus derechos y estima social. En este sentido, la educación puede ser vista como una mediación clave entre la esfera familiar, donde se cultiva el amor, y la esfera pública, en la que se exige el respeto de los derechos y la solidaridad social. A pesar de estas conexiones, Honneth no desarrolla explícitamente la educación como una institución que fomente estas formas de reconocimiento. Esto resulta paradójico dado que, siguiendo la tradición de Hegel, la educación cumple una función esencial en la transición del individuo

desde la familia hacia la sociedad civil y el mundo del trabajo, facilitando la integración de los valores de confianza, respeto y estima en la vida social.

Trudel y Matineau (2021) identifican el limitado interés de Honneth, al menos en lo que respecta a su producción académica, por el tema de la educación; sin embargo, comprenden que una perspectiva de la educación en Axel Honneth, tendría por objetivo no tanto la instauración de una democracia abierta en el sentido tradicional, sino más bien la creación de un espacio discursivo compuesto por ciudadanos con una sólida formación y un conocimiento profundo. Es decir, que para Honneth, la idea de la educación como campo de acción social, se debe comprender como acometida al enfoque de una ética democrática, entendida como el desarrollo de una moral provisional construida de manera colectiva, pero fundamentada en una educación liberadora que permita a los individuos no solo disfrutar de una libertad formal, sino también de una libertad efectiva. Esta libertad real consiste en la capacidad de elegir y actuar con plena conciencia, enriquecida por una educación que se apoya en principios sólidos y en una comprensión profunda de los fenómenos históricos y sociales que han dado forma a la humanidad. Honneth propone una vuelta a la educación clásica, no desde una perspectiva conductista, magisterial o jerárquica, en la que el profesor simplemente transmite información, sino en un sentido más esencialista, centrado en la búsqueda de valores morales que guíen las normas y costumbres de la sociedad. Asimismo, Honneth concibe la

educación como un medio de emancipación, un camino hacia la virtud, entendida no como un ideal trascendental, sino como un proceso dialéctico y evolutivo, tal como lo formuló Aristóteles y fue retomado por la moral provisional de Hume. Este ideal dialógico y transformador fue recordado por Fichte y Hegel, y posteriormente desarrollado por los autores de la Teoría Crítica, entre ellos Habermas, quien situó la acción comunicativa en el centro de su ética del discurso.

Provisionalmente, y teniendo en cuenta que las descripciones de los textos mencionados obedece a un ejercicio apenas aproximativo, podemos evidenciar, por un lado, que el tratamiento en clave educativa de la obra de Axel Honneth Honneth resulta heterogéneo, tal vez porque él mismo no ha desarrollado de manera sistemática dichas cuestiones, lo que da lugar a que convivan interpretaciones tan distantes como las que lo acusan de conservadurismo y las que lo proclaman como referente para una educación para la emancipación.

Por otra parte, no cabe duda, sobre el potencial explicativo de las categorías honnethianas para la reflexión y análisis sobre temas y problemas de origen educativo; al menos en los estudios a los que aquí nos hemos referido brevemente, el abordaje de las categorías desarrolladas por Honneth no parece obedecer a una intención distinta que tratar de evidenciar, de manera aislada, las consecuencias hermenéuticas y beneficios prácticos, de algunas de estas categorías para la comprensión de asuntos de estirpe educativa como la enseñanza, la formación

ciudadana, el desarrollo moral o el tratamiento pedagógico de cuestiones y temáticas relevantes en el debate contemporáneo, como los derechos humanos, la sensibilidad frente a las injusticias, y el cultivo de la dimensión ética de la persona en clave de facilitar su emancipación social y cultural. Estos enfoques, aunque ofrecen un avance en la comprensión de las cuestiones educativas que abordan, no logran integrar plenamente la educación dentro del esquema normativo más amplio reconstruido por Honneth, el comprendido con la idea de eticidad democrática. Para Honneth, como hemos explicado, la eticidad democrática implica un entramado complejo de instituciones sociales que deben fomentar el reconocimiento mutuo en sus diversas formas (amor, derecho y solidaridad), lo que permite el desarrollo de sujetos autónomos y morales. En este sentido, si bien, en los textos reseñados, se asocian problemas educativos con categorías esenciales del pensamiento honnethiano, no aportan algún avance en el que se trate el ámbito de la educación como una de estas instituciones clave de la estructura de la eticidad democrática, lo que genera un vacío conceptual.

Así, no solo se identifica la falta de cohesión en la integración del ámbito educativo dentro de la estructura fuerte de la teoría del reconocimiento de Honneth, también se muestra la falta de tratamiento de la misma. Mientras que en obras como *Lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*, analizamos como Honneth desarrolla una teoría sólida sobre las formas de reconocimiento en las esferas del

amor, el derecho y la solidaridad, al menos hasta el 2011, no existe una articulación clara de cómo estas formas de reconocimiento se manifiestan específicamente en el ámbito educativo, lo cual deviene al descuido de cuestiones que son claves para la comprensión de la vida democrática, tales como: la educación pública, el desarrollo moral y la formación de la ciudadanía democrática.

Este desacoplamiento es particularmente problemático porque impide una comprensión integrada de la educación como una institución social constitutiva de la eticidad democrática. En la filosofía de Honneth, las instituciones sociales no solo facilitan el reconocimiento individual, sino que también desempeñan un papel crucial en la reproducción y transformación de los valores morales y políticos de la comunidad. Si la educación no es plenamente reconocida como una de estas instituciones, su papel en la eticidad democrática queda subestimado, lo que se puede interpretar como una limitación del alcance normativo de la teoría honnethiana.

Como vemos hasta aquí, el análisis de la educación en el marco de la filosofía de Axel Honneth ha recibido diversas interpretaciones y críticas a lo largo de los últimos años, muchas de las cuales se centran en las limitaciones y vacíos que presenta su teoría del reconocimiento, y en general su interés filosófico social, cuando se trata del ámbito educativo. Aunque Honneth ha abordado esporádicamente el tema de la educación, su tratamiento no ha sido lo

suficientemente profundo ni sistemático para integrar la educación como una institución social fundamental dentro de su teoría del reconocimiento y la eticidad democrática.

Teniendo en cuenta este panorama, resulta relevante aclarar que el presente capítulo persigue un tratamiento del tema educativo en el contexto de la obra de Honneth que no se limite a interpretar o identificar el sentido y conexión de algunas de sus categorías con algún tema o problema de carácter educativo o pedagógico; se pretende más bien, abordar lo educativo o la educación como ámbito del sistema de acción social que se encarna normativamente en la descripción de la eticidad democrática elaborada por Honneth, así como, su carácter funcional en el proceso de reproducción social de las sociedad, permanente y determinado en la vida de las personas, que se constituye como un espacio intersubjetivo de encuentro comunicativo cotidiano, y que por lo tanto, así como en el caso de la familia o de las relaciones amorosas que implican intimidad, puede comprenderse como un contexto de interacción determinante para el análisis de la diferenciación de las relaciones que cuentan como instituciones sociales del reconocimiento, al menos en el campo de acción de la esfera de la construcción de la voluntad democrática.

4.2. Recepción de *El derecho de la libertad*

En *Rejoinder* (2015) Axel Honneth elabora una respuesta a una serie de comentarios críticos surgidos con relación a la recepción de *El derecho de la libertad*, los cuales abordan objeciones dirigidas contra aspectos metodológicos asociados al criterio de la reconstrucción normativa (Schaub, 2015), su interpretación de la categoría de patología social (Freyenhagen, 2015), así como fallas en su interpretacion del valor normativo de la amistad (McNeill, 2015). y la comprensión desarrollada por Honneth sobre las esferas de las relaciones personales (McNay, 2015) y del mercado (Jütten, 2015).; sin embargo, con respecto a las acusaciones que lo valoran como conservadurista social, Honneth resalta que tal lectura de su obra le genera "una extraña y desconcertante sensación de ver socavada o invertida mi propia autocomprensión intelectual", y seguidamente comenta: El filósofo que parece ser objeto de crítica en las cinco contribuciones[50] de este número no es el hegeliano de izquierda que siempre he pensado ser, sino más bien uno de los hegelianos de derecha de los cuales nunca me preocupé por distanciarme explícitamente, ya que la diferencia entre mi enfoque y el suyo me parecía lo suficientemente clara. Para quienes no estén familiarizados con la relevancia de esta distinción entre ambas tradiciones hegelianas, esta comparación podría ser útil, de

[50] Tales contribuciones se encuentran publicadas en *Critical Horizons* Vol. 16 No. 2, Mayo de 2015

repente me encuentro percibido como un ferviente defensor del orden social actual, cuando antes se me consideraba un reformista radical. Por ello, y en parte para aclarar mi posición, aprovecharé mis respuestas a estas críticas para demostrar que el modo en que empleo y desarrollo la crítica inmanente en *El derecho de la libertad* no deja margen para interpretar que ha habido una ruptura o un cambio drástico en mis convicciones teóricas y políticas. Estoy convencido de que sigo alineado con mis planteamientos previos, y que mi último libro, *El derecho de la libertad*, es una extensión coherente de mi obra anterior (*Lucha por el reconocimiento*), ya que continúa utilizando el método inmanente para formular una crítica que trasciende el orden social vigente. (Honneth, 2015).

De las réplicas elaboradas por Honneth, me gustaría destacar aquella con la que persigue aclarar la dimensión progresista de su teoría, en el sentido, que la reconstrucción normativa de la idea de libertad a partir del análisis de las prácticas institucionalizadas del presente, no suponen una perspectiva del progreso moral de la sociedad, que se limita a la reproducción de lo ya instituido o establecido. Honneth destaca la crítica elaborada por Jörg Schaub (2015) en su artículo *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory* , en la cual argumenta que *El derecho de la libertad*, en específico, refiere que el andamiaje metodológico de la misma, sustentado y movilizado por la "reconstrucción normativa", impide la crítica radical y por tanto

las revoluciones normativas, lo que anula o al menos dificulta de manera casi insalvable, la posibilidad de cambios normativos en la sociedad y por tanto de transformaciones que trasciendan el orden establecido.

La respuesta de Honneth (2015) inicia con el desarrollo de algunas claridades sobre el método de la reconstrucción normativa. Recuerda que, en *El derecho de la libertad*, persigue replantear la teoría de la justicia sobre una nueva base; dicha base se extrae directamente a partir de las reivindicaciones normativas que han evolucionado dentro de las esferas de acción que estructuran las sociedades modernas. Al realizar este tipo de análisis social, explica Honneth, se evita uno de los errores típicos de los enfoques kantianos, que consiste en derivar los principios de justicia desde un plano abstracto y luego aplicarlos de manera externa a las realidades sociales y las demandas históricamente desarrolladas de los sujetos a los que se destinan. Estos principios, en los enfoques kantianos, suelen producirse mediante experimentos mentales o procedimientos formales, y sólo después se imponen sobre la realidad social. El método de Honneth, en cambio, la "reconstrucción normativa", permite destilar las exigencias normativas presentes en cada esfera de acción particular, dado que persigue reconstruir idealmente los conflictos y desacuerdos sociales que se han librado sobre la interpretación y aplicación correcta de normas tácitamente aceptadas por los actores dentro de las distintas esferas. El propósito de esta reconstrucción es trazar una línea de progreso

moral que permita ver no sólo qué reivindicaciones normativas han sido ya realizadas, sino también qué medidas debemos tomar para llevar esas normas a un nivel de realización más completo y adecuado. Cuando esta línea de progreso es abandonada y las mejoras institucionales son revertidas, Honneth habla de "desarrollo normativo erróneo"; mientras que, cuando las prácticas se reforman para aplicar las normas de forma más coherente, se trata de un "progreso moral".

A lo largo de la historia de las sociedades occidentales, continúa explicando Honneth, se han visto rupturas históricas que, retrospectivamente, son percibidas como logros importantes debido a los avances en la aplicación de normas en distintas esferas. En *El derecho de la libertad* se recurre a un concepto de la filosofía de la historia de Kant, el "signo histórico", para subrayar el papel crucial que tienen estos eventos en definir el rumbo de nuestro desarrollo histórico.

Tal perspectiva, recuerda Honneth, la entiende como un equivalente posmetafísico para lo que Hegel denominaba la "Lógica del Concepto" en la esfera del "Espíritu Objetivo" (*Geist*). Para Hegel, el *Geist*, entendido de manera orgánica, tenía el poder de realizarse a sí mismo progresivamente en la realidad mediante la ejecución de sus propios procesos internos. La tarea de la filosofía, en este marco, era expresar adecuadamente ese proceso de autorrealización. Sin embargo, con el declive de esta idea metafísica del *Geist*, sólo podemos retener su valor metodológico si ofrecemos una explicación alternativa de cómo el "espíritu" tiene la capacidad de

desplegarse y realizarse en la realidad social. Para lo cual, Honneth utiliza una noción derivada de la sociología: las ideas normativas, como una forma particular de lo espiritual (*Geist*), poseen el poder de configurar y transformar la realidad social conforme a su contenido. Es a través de las luchas sociales que las demandas normativas logran consolidarse. Mientras que para Hegel el *Geist* transformaba la realidad por su propio poder intrínseco, la versión posmetafísica señala que los actores sociales llevan a cabo esa transformación tomando como referencia las promesas implícitas en las normas históricamente formadas, rebelándose contra las condiciones sociales que no cumplen dichas promesas. Este enfoque da una especie de consagración idealista a las luchas sociales, ya que son éstas las que permiten la realización del *Geist* en la realidad social.

Con esto, Honneth admite que si bien la reconstrucción normativa permite cambios graduales en la aplicación del ideal de la libertad, ésta requiere de mayor flexibilidad normativa para tratar los casos de "revolución institucional", la cual consiste en la posibilidad de que la norma subyacente de una determinada esfera de acción sólo pueda realizarse de forma más adecuada y completa, a través de un cambio fundamental de la institución que anteriormente había servido para realizarla; dado que en el transcurso de la lucha de algunos grupos, puede quedar patente que sólo podría lograrse una aplicación más amplia de esas normas si se modifican fundamentalmente las formas institucionales de las esferas pertinentes;

de manera que no hay que descartar temerariamente la posibilidad de que la forma institucional de las esferas de acción normativamente integradas pueda cambiar bajo la presión de la lucha social. No obstante, con relación la posibilidad de una "revolución normativa", Honneth no considera que sea posible trascender el marco normativo trazado por el principio de la libertad, para Honneth, tanto los casos históricos descritos en las luchas sociales, como la compresión racional con la que podemos respaldar la legitimidad de las formaciones sociales, requieren el consentimiento autónomo de los individuos.

Lo relevante de *Rejoinder* (2015) tiene que ver con el hecho de que motiva de manera significativa la escritura de *Die idea des Sozialismus. Versuch einer Aktualisienrung* en 2015, texto publicado por Katz en 2017 en español con el título *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización.* En el prefacio de *La idea de socialismo* Honneth (2017) escribe:

> El segundo motivo que me ha guiado en la redacción de las siguientes reflexiones está muy ligado a la recepción que tuvo mi último y amplio estudio *El derecho de la libertad*. Durante las muchas discusiones que tuve al respecto, me han dicho que partir metodológicamente desde el horizonte normativo de la Modernidad delata claramente la intención de no querer discutir la perspectiva crítica de una transformación del orden social dado. Cuando fue necesario y posible hacerlo, puse por escrito lo que pienso sobre esta objeción para mostrar que se basa en un malentendido acerca de las restricciones metodológicas que me impuse. Pero aun así, seguí sintiendo que tenía que mostrar primero que solo falta dar un pequeño giro a la perspectiva adoptada en *El derecho de la libertad* para poder abrirla a futuro, a un orden social constituido de manera totalmente distinta en lo institucional. Contra lo que me había propuesto, me vi obligado a agregar al estudio mayor uno más breve en el que se verá con más claridad en qué visión desembocan en realidad las líneas de progreso que reconstruí antes desde una perspectiva interna. (pp. 12-13)

Es evidente la disposición de Honneth para continuar la reflexión en lo que respecta a seguir averiguando los potenciales sociales para el fomento y progreso de la libertad; y vemos, además, que con la idea de "revolución institucional", resulta admisible en la teoría social de Honneth no solo la transformación o reacomodación de las instituciones que son esenciales para la realización de la libertad, sino además, el desarrollo del potencial normativo de las mismas en el contexto de las esferas de acción a las que pertenecen; incluso, como argumentamos en el capítulo 2 de esta tesis, el talante metodológico de la crítica social aplicada por Honneth, no se cierra o se predispone de manera testaruda por un esquema de análisis que excluya roles o sectores sociales; por el contrario, dada su vocación ética por pensar las posibilidades legitimas de realización del ideal de vida lograda de los miembros de una comunidad, ella permanece abierta a la exploración y análisis social que permita identificar aquellos aspectos relacionales en los que aún el desarrollo de la libertad se encuentra por venir, así como en vislumbrar los potenciales normativos que, a la luz de la gramática del reconocimiento, pueden contribuir al progreso moral de la sociedad. Este talante también lo identificamos en *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019*, publicado en el 2020 por la editorial Suhrkamp, en el prólogo Axel Honneth escribe

> La mayoría de los ensayos recogidos en este volumen son el resultado de un intento de llenar algunas lagunas de mi libro *El derecho de la libertad* que luego se me hicieron evidentes; cuando en 2012 aparecieron las primeras reacciones más detalladas a mi estudio y señalaron ciertas carencias en mis reflexiones, comencé a aclarar cuestiones que habían quedado sin respuesta y a desarrollar tesis que no habían sido adecuadamente definidas. Al recordar

> estas contribuciones, escritas a lo largo de un intervalo de siete años, decidí reunirlas en un volumen que gira en torno al concepto de "libertad social"; pues apenas uno de los ensayos aquí reunidos no intenta dar un paso más hacia la elucidación de su significado, ya sea tratando la tradición de tal concepto de libertad, demostrando la falta de realización de su contenido normativo en el presente social o, finalmente, nombrando sus impulsos aún existentes. (p. 7)

Ahora bien, hay que tener claridad con en el hecho de que Axel Honneth no es un filósofo de la educación y que la educación siempre ha sido un tema marginal en su obra; sin embargo, por las exigencias metodológicas y por el talante crítico de su filosofía social, en esta tesis nos hemos empeñado en mostrar la necesidad de abordar el ámbito educativo como una institución social del reconocimiento, asociando tal necesidad como una alternativa para interpretar la preocupación honnethiana por analizar cómo las sociedades democráticas pueden influir en su propia existencia para producir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo, así como el proceso social para producir los recursos morales necesarios para el progreso de la sociedad, en la clave de la ampliación de la libertad. Tanto *La idea de socialismo*, como *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019*, y también *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*, aparecen como desarrollos en los que Honneth sigue explorando las condiciones de la reproducción social en clave de aquellas prácticas que cuentan como progreso moral, esto orientado por la exigencia normativa contenida en la idea de la libertad social. En lo que sigue, se exploramos las obras mencionadas con el propósito de obtener algunos corolarios que nos aporten en la tarea de ir ya definiendo los alcances y limitaciones

de comprensión del ámbito educativo como una institución social del reconocimiento.

4.3. La idea del socialismo: Rol normativo de la ciudadanía

Como ya habíamos señalado, una razón que motivó a Honneth la escritura de *La idea del socialismo* la constituye la necesidad de articular a lo desarrollado en *El derecho de la libertad*, una perspectiva que adicione a la teoría allí presentada, el presupuesto teórico que permita evidenciar cómo el progreso en la realización de la libertad en el mundo social no implica la conservación de statu quo, dejando claro de ese modo, la apertura a la transformación del orden social dado. La otra razón, por la que Honneth se proponen la recuperación o actualización de la idea del socialismo, tiene que ver con lo que él llama la falta de capacidad trascendente para imaginar la reforma de la sociedad, para anticipar lo nuevo en la sociedad; esto, a pesar de la clara indignación con la que se experimentan las injusticias de la sociedad capitalista. Honneth (2017) entiende que este desacoplamiento entre la persistente percepción social de que las cosas no están bien y la incapacidad para imaginar cómo pueden ser mejor hacia futuro, tiene que ver con lo que llama: una patología social de segundo orden, en la cual "la población ve las condiciones institucionales de la convivencia solo como relaciones "de cosa", como circunstancias que escapan a toda intervención humana" (p. 21); tal conciencia cosificante, se explica:

> El alcance de lo que los hombres consideran "inevitable" y, por lo tanto, imprescindible en el orden de sus sociedades depende en gran medida de factores culturales y, ante todo, de la influencia de modelos de interpretación que logran representar lo aparentemente necesario como modificable colectivamente. (Honneth. 2017, p. 23)

Por lo anterior, Honneth entiende que la recuperación de la idea del socialismo implica la revisión y modificación de la idea antigua, así como su renovación conceptual; lo cual, podría representar dar un nuevo aire, que permita entender al socialismo como una perspectiva vigente, en lo que respecta a la necesidad contemporánea por encontrar fuentes de orientación ético-políticas que permitan imaginar y motivar nuevas formas de pensar el orden social que permitan trascender hacia futuro las condiciones e instituciones que no satisfacen las demandas de la libertad.

En este orden de ideas, podemos interpretar que el proyecto de actualización de la idea de socialismo representa una vía para abordar las cuestiones fundamentales sobre cómo las sociedades democráticas pueden influir en su propia configuración para generar las condiciones necesarias para la realización ética del individuo, y cómo se pueden producir los recursos morales para el progreso social en clave de libertad ampliada. Honneth, al proponerse articular su perspectiva socialista con la teoría de la libertad presentada en *El derecho de la libertad*, busca demostrar que el progreso hacia una mayor libertad en las sociedades no debe

entenderse como la conservación del statu quo, sino como un proceso abierto a la transformación social. Esto implica que la idea de socialismo no debe ser vista como un proyecto rígido o un fin ya alcanzado, sino como una propuesta dinámica y en evolución, capaz de proporcionar una orientación ética y política para superar las limitaciones actuales del capitalismo, que restringen la realización plena de la libertad individual y colectiva.

La renovación conceptual del socialismo tiene como objetivo, entre otros, combatir lo que Honneth llama la *conciencia cosificante*, que como vimos, se refiere a la formación de una mentalidad que lleva a las personas a percibir las condiciones institucionales de la convivencia como inevitables o inmutables. Esta cosificación crea una barrera que impide a los ciudadanos imaginar y anticipar nuevas formas de organización social más justas y libres. Según Honneth, esta visión es culturalmente influenciada, y lo que parece necesario e inamovible puede ser visto, bajo el prisma adecuado, como modificable colectivamente.

En este orden de ideas, podemos interpretar que para Honneth, las sociedades democráticas pueden influir en su propia existencia al replantear y transformar sus estructuras e instituciones, no como hechos inalterables, sino como productos susceptibles de cambio a través de la acción colectiva y la deliberación democrática. La capacidad de una sociedad para generar las condiciones para la realización ética del individuo dependerá de su capacidad para superar la

cosificación de sus instituciones y permitir que los individuos y los grupos imaginen nuevas posibilidades de organización social. Esta apertura hacia el cambio es esencial para la creación de condiciones donde los individuos puedan desarrollar plenamente su libertad y autorrealización. Ahora bien, en el capítulo 1 de esta tesis, se describió la relación entre democracia y educación, así como su incidencia en la calidad del ejercicio de la ciudadanía; se argumentó que la crisis de la ciudadanía, se puede comprender como una crisis de la relación de la democracia con la educación; lo cual, a todas luces se vincula con la propuesta honnethiana relativa a la actualización de la idea de socialismo, en la medida que es difícil entender la formación de los modelos de interpretación social de los ciudadanos, así como la formación de una capacidad creativa de la ciudadanía, en el sentido del ciudadano sujeto (Balibar) y del carácter creativo de la democracia (Dewey) al margen del ámbito de la educación.

A continuación, abordo con más detalle *La idea del socialismo*, con el propósito de mostrar que el rol normativo que Honneth le atribuye a la agencia ciudadana en el contexto de acción de la esfera política de la construcción de la voluntad democrática, implica la valoración del ámbito educativo como una institución social del reconocimiento.

La idea del socialismo, como ya señalamos, se debe leer como una continuación de *El derecho de la libertad* que contribuye a ampliar su dimensión propositiva o

positiva, en el contexto de la tarea más general de proporcionar o aportar una perspectiva o ideal de sociedad sana, con base en el fundamento normativo del reconocimiento recíproco y la idea de libertad social, la cual sirve de criterio para identificar las patologías sociales que obstaculizan el progreso moral de la sociedad. En dicho marco, Honneth (2017) inicia la idea de socialismos llamando la atención acerca de que la injusticia social que resulta de la estructura capitalista no cuenta hoy con una alternativa clara que oriente o inspire un ideal de superación o transformación a futuro, papel que en el pasado, la idea del socialismo desempeñaba, pero actualmente parece haber perdido su fuerza, por lo que la obra se propone recuperarla. El análisis de Honneth sobre la situación social actual revela que se ha perdido la capacidad trascendente de imaginar nuevas posibilidades en la sociedad, o la facultad de intervenir en las transformaciones necesarias. Esto se vincula, como explicábamos arriba, con lo que Honneth denomina una patología social, en la que la población percibe las condiciones institucionales como relaciones cosificadas, fuera del alcance de la intervención humana, como si las relaciones humanas que sustentan dichas instituciones fueran inalterables. De esta forma, Honneth llama la atención sobre la vigencia del análisis de Marx, quien identificó un predominio de una comprensión fetichista de las condiciones sociales. Sin embargo, para Honneth, lo que las personas consideran inevitable y, por lo tanto, incuestionable en el orden social de sus sociedades depende en gran medida de

factores culturales, y especialmente de los modelos de interpretación que consiguen representar lo que parece necesario como colectivamente modificable.

A partir de este diagnóstico, Honneth plantea en *La idea del socialismo* las siguientes tareas:

1. Investigar los factores internos y externos que han llevado a las ideas del socialismo a perder su capacidad de inspirar.
2. Proponer las modificaciones (renovaciones conceptuales) necesarias para que el socialismo recupere su relevancia y fuerza inspiradora.

Con relación a la primera, Honneth (2017) explica que alrededor de 1830, el término "socialistas" comenzó a utilizarse para referirse a un grupo de pensadores como Robert Owen, Charles Fourier y los seguidores de las ideas de Henri Saint-Simon, quienes compartían una crítica del orden social que surgió tras la Revolución Francesa, basándose en los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Antes de este uso, la palabra había aparecido en el contexto de debates sobre el derecho natural, siendo empleada para señalar un fundamento social del orden, basado en la sociabilidad humana en lugar de uno divino. En esta fase inicial, la corriente socialista se caracterizaba por una crítica moral a la injusticia social generada por la independencia del mercado capitalista respecto al control social. Esta reacción normativa buscaba superar la miseria y la precariedad de los trabajadores, así como su subordinación a los propietarios. Según Émile Durkheim, esto requería una

nueva organización de la esfera económica que vinculara las actividades productivas con la voluntad social.

Honneth señala que autores como Durkheim, John Stuart Mill y Joseph Schumpeter reducen el socialismo a un plan de redistribución de recursos o reorganización del mercado, dejando de lado las intenciones morales y éticas de realizar para la mayoría de la población los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad. Por tanto, las transformaciones del mercado capitalista no son vistas como un fin en sí mismas, sino como condiciones necesarias para lograr esas demandas morales. En el proceso de fundamentar los principios de libertad, igualdad y fraternidad, surge una tensión entre libertad y fraternidad, en la que el objetivo de la fraternidad, de responder solidariamente por el otro, no puede realizarse porque la libertad está formulada en términos de egoísmo privado, como se manifiesta en la competencia del mercado capitalista. Autores de la segunda ola socialista como Louis Blanc y Pierre-Joseph Proudhon sostenían que el proyecto socialista debía transformar la libertad revolucionaria, convirtiéndola en una cooperación sin imposiciones compatible con la fraternidad.

Honneth concluye que el socialismo ha sido, desde sus orígenes, una crítica inmanente al capitalismo, basada en los ideales revolucionarios. En este sentido, el socialismo piensa una nueva concepción de libertad más orientada a la cooperación intersubjetiva. Esta "libertad social", según Honneth, se basa en la colaboración

dentro de la comunidad como una condición fundamental para la realización de la libertad individual. Sin esta complementariedad, los planes de acción de los individuos quedan incompletos. Honneth, junto con Marx, sostiene que es imposible lograr relaciones solidarias bajo las condiciones del capitalismo, donde los individuos solo se ven entre sí como medios para maximizar su propio beneficio. De allí que se prefiera un modelo alternativo, según el cual, la libertad y la solidaridad se entrelazan, y cada persona percibe sus propios fines como interdependientes con los de los demás; esto implica no solo actuar con otros de manera contingente, sino actuar para otros, contribuyendo intencionadamente al bienestar colectivo.

En este análisis, Honneth examina si la concepción socialista de libertad puede contrarrestar la legitimidad del liberalismo o si solo amplía la idea de solidaridad. El liberalismo entiende la libertad individual como la capacidad de seguir los propios deseos sin obstáculos, pero los socialistas entienden la libertad individual como algo que solo puede realizarse con la cooperación de los demás, en una comunidad donde la responsabilidad recíproca y la preocupación por el otro son esenciales. Esta "libertad social" implica participar en una comunidad donde los miembros se preocupan mutuamente, y no puede ser alcanzada por un individuo aislado.

Frente a este planteamiento, digamos inicial u original de la idea de socialismos, Honneth abordará las siguientes críticas:

I. La reducción de la comunidad a la esfera económica.
II. La exclusión de la voluntad democrática en la construcción social.
III. La pretensión histórico-metafísica del proyecto socialista.

Al respecto, Honneth (2017) explica que los primeros socialistas propusieron un modelo de sociedad comunitaria basado en la noción de libertad social, el cual aspiraba a materializar los principios normativos heredados de la Revolución Francesa (libertad, igualdad y fraternidad) y oponerse al sistema capitalista. En este tipo de sociedad, la realización de la libertad individual, especialmente en lo que concierne a las necesidades compartidas, depende de la cooperación voluntaria del otro, quien actúa sin imposiciones y motivado por un genuino interés en el bienestar de sus semejantes.

Honneth, por su parte, realiza algunas precisiones anticipando críticas. La idea de libertad social, que él vincula con el concepto de "individualismo holístico", no debe confundirse con colectivismo, ya que, en una comunidad solidaria, lo que importa es la realización de la libertad individual, la cual requiere participación en un entorno donde prevalece un interés y preocupación mutuos. Esta reciprocidad

puede entenderse a partir de un mínimo común denominador: compartir convicciones respecto a algunos objetivos comunes, lo cual sugiere que la libertad social de los socialistas no está limitada a pequeños grupos. La crítica de Honneth comienza por establecer el marco teórico e histórico de los socialistas, quienes asumen que:

a) "[…] la creación de condiciones sociales solidarias tiene que ser la reforma o la superación revolucionaria de la economía de mercado […]" (p. 68)
b) Las condiciones para a) ya están dadas porque "los trabajadores, productores y gerentes necesariamente tienen un interés natural en reemplazar el mercado capitalista por una forma económica organizada de alguna manera cooperativa" (p. 69)
c) Existe una necesidad histórica para estos cambios, dado que el sistema capitalista, debido a sus crisis y a la miseria que genera, terminará provocando una resistencia creciente, llevando a su eventual colapso.

Honneth (2017) evalúa las consecuencias de estos supuestos para la idea de libertad social y concluye:

I. El enfoque socialista, al limitar la transformación al ámbito económico como remedio a los males del capitalismo, descuida la dimensión normativa de la voluntad democrática y el potencial emancipador de la política. Los socialistas sostienen que, al integrar la economía y la política, los derechos individuales de libertad, que requieren un espacio autónomo para la autodeterminación, se volverían superfluos en una sociedad futura, lo que absorbería la autonomía individual y anularía la construcción de una voluntad común a través de la participación ciudadana.

II. La creencia socialista en que ya existen intereses colectivos inherentes a una clase (el proletariado), predispuestos a la acción revolucionaria, conduce a una visión dogmática de la realidad social. Los análisis de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer: No hay ningún automatismo que traduzca las condiciones de vida de las clases en deseos o intereses específicos) y el surgimiento de la sociedad postindustrial, muestran que la expectativa de una redención social liderada por el proletariado ha perdido vigencia. Honneth señala dos opciones para el socialismo contemporáneo: transformarse en una teoría puramente normativa basada en ideales de justicia o encontrar un sustituto del vínculo perdido con el movimiento obrero.

III. El tercer supuesto es que el colapso del capitalismo es una necesidad histórica, producto de una visión del progreso donde el capitalismo contiene las semillas de su propia destrucción. Marx propone dos modelos de progreso social: en uno, la lucha de clases impulsa el cambio, y en el otro, es el desarrollo tecnológico y la capacidad humana de dominar la naturaleza lo que determina el avance histórico. Ambos modelos comparten la idea de que las leyes del materialismo histórico guían el futuro, relegando la acción de los individuos a un rol secundario, como meras expresiones de necesidades históricas que se impondrán independientemente de su consciencia o intervención. Esta concepción determinista del progreso, que asigna actores y etapas de desarrollo predefinidas, lleva a una "inmovilidad política" y descarta lo experimental como método para explorar nuevas formas de realizar la libertad social en la esfera económica.

Teniendo en cuenta lo anterior, encontramos que para Honneth (2017), la decisión de los socialistas de excluir la negociación democrática y los derechos individuales se basaba en la creencia de que el trabajo sería suficiente para garantizar la integración social. Sin embargo, la posindustrialización y el proceso de aburguesamiento demostraron que asignar un rol revolucionario fijo al proletariado no fue coherente con los cambios históricos. Según Honneth, la pérdida de

relevancia de las ideas socialistas está vinculada a su arraigo en el contexto de la Revolución Industrial, lo que impidió su adaptación a las transformaciones económicas, tecnológicas y políticas del siglo XX. En consecuencia, la renovación del socialismo debe implicar una revisión crítica de sus premisas históricas, ajustando los problemas sociales que buscaba resolver a las condiciones actuales. Para el socialismo contemporáneo, esto implica abandonar la creencia en automatismos históricos y explorar los ideales de transformación a la luz de la diferenciación funcional de las sociedades modernas.

En lo que sigue, Honneth (2017) se propone el objetivo de encontrar formulaciones más abstractas y contemporáneas para los elementos clave de la teoría de la historia y la sociedad del socialismo clásico, que permitan continuar justificando y considerando viable, desde un punto de vista histórico, el esfuerzo colectivo por expandir nuestras libertades, no solo individuales, sino también sociales. Se trata, en esencia, de identificar el lugar de la libertad social moderna, donde ésta pueda institucionalizarse en el futuro, lo cual fue el núcleo de los esfuerzos prácticos del movimiento original. Una concepción compartida por los socialistas, continua Honneth, sostiene que el origen social de la noción individualista de libertad radica en las dinámicas impuestas por el sistema económico, que inducen al ser humano a ser egoísta y perseguir solo sus propios intereses, percibiendo a los demás como competidores. De esta manera, la

reconciliación entre la libertad y la fraternidad, basada en relaciones solidarias, sería posible reduciendo las fuerzas crecientes de desocialización e individualismo, lo cual se lograría al sustituir la libertad individual por la libertad social.

En respuesta a esta conclusión, Honneth propone dos tareas necesarias para revitalizar el socialismo en la actualidad. La primera consiste en revisar las ideas que guían la necesaria reestructuración del sistema económico. La segunda es repensar las libertades en una sociedad futura solidaria, considerando la libertad social no solo en la esfera económica, sino también en otros ámbitos, además de ajustar la concepción histórica y el modelo de sociedad del socialismo. Honneth, en un primer momento, señala la equivalencia que Marx establece entre mercado y capitalismo, según la cual, el capitalismo se define por tres características inmutables: el intercambio regulado por la oferta y la demanda, la propiedad privada de los medios de producción y la falta de propiedad del proletariado. Esta visión impide que el socialismo conciba un modelo económico que no excluya el mercado, así como la reflexión sobre formas institucionales para socializar la economía. Sin embargo, esta equiparación entre mercado y capitalismo no es una necesidad histórica y, por tanto, debe superarse para revitalizar el socialismo. Esto abre la puerta a la posibilidad de realizar la libertad social mediante diferentes modelos, como la "mano invisible" de Adam Smith, la asociación de trabajadores libres, o la regulación del mercado por un órgano estatal democráticamente definido por los ciudadanos.

Estos modelos comparten la idea de colocar los medios necesarios para satisfacer las necesidades comunes en manos de actores que actúan recíprocamente y con iguales oportunidades de participación. Según Honneth, un socialismo renovado debe estar dispuesto a experimentar en la práctica para determinar cuál de estos tres principios de control -mercado, sociedad civil o Estado de derecho- resulta más adecuado para realizar la libertad social en la esfera económica.

Este planteamiento contrasta con el supuesto socialista sobre la progresividad regular de la historia, motivo por el cual Honneth recurre a la crítica de John Dewey. Dewey señala que si la historia está predestinada a un desenlace, como el socialismo sucediendo inevitablemente al capitalismo, entonces no tiene sentido explorar posibles mejoras. Esta visión también responde a la comprensión experimental de la historia que Dewey desarrolla, donde el progreso social se alcanza a través de la exploración práctica de las posibilidades situacionales de realizar cambios orientados. Lo que se considera "potencial" para el progreso social debe ser formulado como un problema que la sociedad debe definir. Dewey considera que la cooperación dentro de la libertad social es superior normativamente, ya que el comportamiento asociativo o comunitario permite la liberación de potencialidades. Esto sucede porque lo inicialmente aislado se revela como diferente en la interacción, permitiendo la creación de nuevas realidades a partir de esas interacciones: la tendencia de toda realidad a liberar posibilidades no exploradas mediante la

interacción de sus elementos respectivos crea nuevas realidades, y esto ocurre en todos los niveles de lo existente, desde lo físico hasta lo mental. El nivel más elevado de esta jerarquía lo ocupa lo social. Lo social, por tanto, requiere de una comunicación mediada por el significado, la cual resignifica lo existente y permite la liberación de potencialidades. En el ámbito de las comunidades humanas, las posibilidades solo pueden realizarse completamente si todos los miembros participan en la comunicación sin obstáculos ni imposiciones.

Desde esta perspectiva, Dewey ofrece una comprensión metodológica de lo que constituye una pauta de mejora, sugiriendo que los experimentos histórico-sociales llevan a soluciones mejores y más estables cuando los implicados en su resolución están plenamente integrados. Esta idea también encuentra resonancia en Hegel, quien sostiene que el progreso social ocurre cuando, mediante las modificaciones en curso, las personas se liberan de dependencias impuestas y de determinaciones externas no aprobadas, logrando la emancipación de restricciones que anteriormente impedían la participación igualitaria de todos en la autoconstitución de la sociedad; así, puede considerarse un paso en la realización de la libertad general.

Honneth conecta las ideas de Dewey y Hegel con el socialismo a través de una concepción del socialismo como una "autocomprensión histórica". El socialismo de sus orígenes defendía la certeza de un progreso regular de la historia, donde el

proletariado era el agente predestinado a liderar este proceso. Sin embargo, si tomamos solo su rol autorreflexivo a la luz de las ideas de Dewey y Hegel, el socialismo debe entenderse como la articulación específicamente moderna de la idea de que, en el proceso histórico, grupos siempre nuevos, que varían según las circunstancias sociales, se organizan para hacer visibles demandas previamente ignoradas y buscan superar las barreras que impiden la comunicación, *ampliando así los espacios de libertad social*. Honneth subraya que estos esfuerzos son luchas por el reconocimiento, una constante en la historia de la humanidad. El error del socialismo clásico fue limitar la realidad social a la esfera económica; hoy, un socialismo relevante debería entenderse como un marco reflexivo que genere conciencia sobre el poder de la comunicación social que ha atravesado la historia de la humanidad. En este contexto, *los nuevos reclamos morales que surgen a partir de barreras que impiden el acceso a las promesas de libertad, igualdad y fraternidad, institucionalizadas en las sociedades modernas, podrían reivindicar lo social; esto representa el deseo general en las sociedades modernas de eliminar todos los obstáculos que impiden una práctica solidaria de la libertad*. Este objetivo normativo, que va más allá de una mera exigencia moral, expresa el principio estructural que da forma a todos los aspectos de la vida social. En este sentido, el socialismo puede entenderse como el defensor de la promesa normativa de solidaridad que impide que los intereses privados se impongan en nombre de la libertad individual.

Rechazando la tesis de la regularidad histórica y adoptando una comprensión de la contingencia y la orientación histórica a partir de nuevos conocimientos y experimentación, Honneth (2017) sostiene que en la esfera económica, lo social debe alcanzar su máxima intensidad para que todos los participantes puedan satisfacer sus necesidades de manera complementaria, sin barreras ni imposiciones. Corresponde al socialismo demostrar que el capitalismo puede transformarse, y esto requiere examinar las bases de legitimación del mercado y refutar si éste puede existir exclusivamente de manera capitalista. El socialismo de hoy debe abordar el proceso de exploración experimental, analizando éxitos y fracasos históricos en la ampliación de la libertad económica, y actuando como defensor moral de las nuevas alternativas. En este punto, si nos preguntamos sobre las condiciones de posibilidad social de la *agencia socialista*, es decir, cuando nos preguntamos por la manera como Honneth entiende el proceso que capacitaría o dotaría u orientaría a los participantes de la sociedad para desarrollar los procesos de exploración experimental, o para lograr visualizaciones acerca de alternativas concretas de futuro, a partir del reconocimiento de los logros y de los fracasos institucionales, incluso, la capacidad del juicio para valorar y distinguir los rasgos de la historia que cuentan como hitos del progreso moral y los que no, para cumplir de esa manera con el rol normativo de ampliar la realización de la libertad social; cuando nos preguntamos por las

condiciones de posibilidad que motivarían o desbloquearían la mentalidad cosificante; aun no parece haber claridad en lo expuesto por Axel Honneth.

La respuesta que ofrece Honneth frente a dicha cuestión, consiste en retomar la referencia desarrollada en *El derecho de la libertad*; en relación con la idea de "signo histórico"; la cual, puede ofrecer al socialismo un criterio para medir la realización de sus expectativas. En consecuencia, los portadores sociales de las reivindicaciones normativas que el socialismo busca inscribir en las sociedades modernas no deberían ser entendidos como las subjetividades insurgentes, sino como las mejoras objetivas ya alcanzadas. No se trata tanto de contar con movimientos colectivos, sino de centrarse en los logros institucionales. El socialismo debe ser capaz de identificar en los avances que ya han tomado forma en la realidad social las señales de un progreso que confirme que sus propias visiones seguirán siendo posibles en el futuro. En esta línea, es esencial subrayar que no se trata de reutilizar las experiencias del pasado sin más. La proyección hacia el futuro de los logros institucionales reconocidos, orientada a la realización de una libertad social en la esfera económica, requiere constantes ajustes y depende de los resultados de experimentos concretos que no se pueden prever de antemano. Por lo tanto, no es posible tener un conocimiento certero sobre el futuro.

La recuperación del socialismo, tal como la ha expuesto Honneth (2017), implica una consecuencia adicional. Aunque el socialismo sigue siendo un espacio

de crítica social inmanente al presente, ahora sustituye la idea de una historia con regularidad predeterminada por una comprensión experimental de la misma (adoptando aquí la lógica de la autocomprensión de las humanidades). Así, la labor socialista ya no será la lucha por establecer la hegemonía de un grupo social históricamente excluido, sino el aprendizaje experimental de los logros institucionales de la libertad social. De este modo, todos los ciudadanos se convierten en destinatarios de este conocimiento, y la tarea del socialismo consiste en convencerles de que solo pueden realizar su libertad individual en los aspectos esenciales de su vida colaborando conjuntamente con los demás. Esto significa, por tanto, que el objetivo es fomentar transformaciones mentales.

Otro aspecto de la recuperación crítica del socialismo desarrollada por Honneth (2017), tiene que ver con la omisión de los socialistas tempranos de articular la idea de libertad social a otras esferas de la acción social. Para este caso, la exclusión original de la democracia política en el socialismo proviene de la creencia de que el egoísmo privado era únicamente resultado de las imposiciones de la sociedad de mercado capitalista. La causa principal de este enfoque radica en la incapacidad de adaptar la nueva idea de libertad social a una sociedad funcionalmente diferenciada. Esta limitación impidió al socialismo reconocer el potencial emancipador de los derechos humanos y ciudadanos, llevándoles a

suponer que en el futuro no sería necesario fomentar una voluntad ético-política del pueblo (autolegislación democrática).

¿Cómo resolver esta contradicción entre teoría y realidad? Honneth revisa el origen teórico de la libertad social para realizar lo que llama una "corrección a posteriori". El punto de partida de los socialistas fue mostrar que el orden capitalista no promovía los principios de libertad, igualdad y fraternidad, ya que reproducía el individualismo, el egoísmo y generaba miseria en gran parte de la población. La idea de libertad social propone un esquema donde la realización de la libertad de un sujeto depende directamente de la libertad del otro, y los objetivos individuales solo pueden lograrse sin imposiciones cuando hay aprobación y preocupación mutuas. Así, la oposición entre libertad y fraternidad, y entre ricos y pobres, desaparecería a través de la solidaridad. El error de los primeros socialistas fue no comprender el proceso de diferenciación funcional de las esferas sociales, que seguían sus propias reglas, como la distinción entre moralidad y legalidad que resultó en la separación entre sociedad y Estado (lo privado y lo público). Basado en las distinciones liberales (Hobbes, Locke, Hume), Honneth (2017) llama la atención acerca del modelo de organización social de Hegel, según la cual:

- El derecho asegura la autonomía privada.
- La familia garantiza la socialización y satisfacción de necesidades naturales.
- La sociedad de mercado asegura la provisión de medios de subsistencia.

- El Estado se encarga de la integración ético-política del todo.

El rechazo a ver la diferenciación funcional, bajo el entendido del funcionamiento vertical de la sociedad a partir de un centro de poder, obstaculizo, por ejemplo, que los socialistas hubiesen elaborado una crítica que hiciera ver que "el amor y la política democrática merecen ser excluidos de los imperativos sistémicos de la economía" (p. 161). Además, explica Honneth (2017), que la *ceguera jurídica* de los socialistas tempranos, motivada por concepción de la esfera económica como centro de control social que conduce a considerar que la *acción política* de la construcción de la voluntad democrática no tenía un rol independiente, los puso en desventaja con los liberales, pues les impidió ver el potencial emancipador de los derechos civiles universales (derechos liberales) en la esfera de la construcción de la voluntad política, que a luz de las exigencias normativas de los documentos fundacionales de la Revolución, por ejemplo el *Contrato Social*, que plantea un criterio de legitimación de los derechos sobre la base de la aprobación de los que pudiesen ser afectados por los mismos, supone ya una realización de la libertad social (la ponderación la debían realizar todos los individuos juntos en complementación reciproca de sus convicciones), que se asume como condición para que los individuos puedan participar sin imposiciones en la comunicación social, o al menos con las libertades de expresión y conciencia que les otorgan los derechos fundamentales. Otro aspecto relacionado con dicha ceguera, tiene que ver con la

incapacidad de los socialistas de aliarse con los republicanos liberales, cuyo movimiento también surge motivado para hacer realidad las promesas de la Revolución, pero cuyo énfasis se desarrolla, no a partir de las carencias de la esfera económica, sino de los déficits de la constitución política de la nueva configuración del Estado, por lo que el republicanismo radical perseguía, "en nombre del igualitarismo, la participación en igualdad de derechos de todos los ciudadanos en el procedimiento legislativo de la construcción de la voluntad colectiva" (p. 165), lo cual se puede interpretar también como una concepción de la libertad ya institucionalizada como una mutualidad igualitaria y una cooperación sin imposiciones para conferirle al principio de soberanía popular el necesario carácter de un procedimiento de deliberación democrática (Honneth 2017, p. 166).

En este punto, Honneth (2017), entiende el error que constituyó el que los socialistas no consideraran la diferenciación funcional de las sociedades modernas como un hecho normativo, puesto que se excluyó la posibilidad de poder identificar en las esferas diferenciadas ámbitos de aplicación o realización de la libertad social; dado que, por ejemplo, también en la esfera de la vida privada, del matrimonio o la familia "basadas en el amor" y por tanto en "la idea normativa de que los participantes se complementan mutuamente en pos de la autorrealización de cada uno y por eso uno debería representar una condición de libertad para el otro" (Honneth, 2017, p. 169); lo cual no ven los socialistas debido a su sesgo radical de

reducir a la forma de las relaciones de producción, por lo que no tuvieren la imaginación suficiente para articularse al movimiento feminista ni para ver que el cambio que requerían la mujeres era cultural (encontrar voz propia y liberarse de los estereotipos de género) y no meramente el ser involucrada en el sistema productivo. Honneth plantea que si los socialistas hubiesen interpretado la esfera de las *relaciones personales* como un lugar independiente de la libertad social, dicho *patrón normativo*: el de *una convivencia y una mutualidad libre y sin imposiciones fundados en el amor reciproco*; los socialistas hubiesen visto la situación a la que se encontraba sometida la mujer, sus carencias de oportunidades para explorar sus estados de ánimo deseos e intereses propios; de esta manera se evidencia la *incapacidad del socialismo* para estimar correctamente el valor normativo y de la *lucha por la realización de las libertades sociales* en esferas distintas a la económica, por lo que no hizo algo distinto que ignorar al republicanismo radical y al feminismo y acusarlos de traidores de clase "burgueses".

Hasta aquí se evidencia el *determinismo o centrismo económico* del socialismo, pero para renovar al socialismo a posteriori no es suficiente con haber mostrado su ceguera frente a la diferenciación funcional de la sociedad, "lo que se requiere es una idea de cómo deberían comportarse en el futuro las esferas que se diferencian entre sí normativamente para los fines de un proyecto que motive políticamente y marque una senda hacia adelante" (Honneth, 2017, p. 175).

Se ha identificado un punto de partida: la incapacidad de los socialistas para aprovechar la idea de la libertad social para otros ámbitos de tareas de la reproducción social que no fueran el de la acción económica, asociada a su convicción de que en el futuro todo el acontecer social estaría determinado por los acontecimientos en la producción industrial, por lo que no vieron necesario buscar en las otras esferas de la acción social configuraciones independientes de la realización de la libertad social; de allí que para la renovación del socialismo haría falta la identificación de dichas formas propias de la libertad social y su desarrollo normativo, así como ser informado de cómo las esferas de acción social podrían interactuar de manera adecuada en el futuro. Con los comentarios críticos sobre la relación del socialismo, el republicanismo radical y el feminismo, se evidenciaron compresiones de la libertad social en la esfera política de la acción democrática y de la relaciones privadas, de modo que los espacios de interacción económico, político y el personal pueden concebirse "como subsistemas sociales en los que las prestaciones deseadas son realizables solo si los participantes interpretan que sus respectivos aportes se complementan y ensamblan sin imposiciones", es decir, *los participantes consideran sus aportes de acción desde una perspectiva del nosotros*. (Honneth, 2017, p. 177). De esta manera se distingue las esferas:

I. *Relaciones privadas* (amor, matrimonio, familia): reconocer formas de relaciones en las que la mutualidad prometida es posible solo si todos los miembros articulan sin obstáculos sus necesidades e intereses reales y pueden llevarlos a la realidad con la ayuda del otro.

II. *Política de la acción democrática*: Los participantes comprenden que la expresión de sus opiniones individuales como aportes que se complementan para el proyecto común de encontrar una voluntad general.

Frente a la diferenciación funcional propuesta por Honneth (2017) sería un error asumir el enfoque liberal y ver a las esferas como aisladas, ancladas normativamente a la libertad negativa, de allí que Honneth vea en la propuesta organicista de Hegel una alternativa plausible, según esta, "las esferas sociales se comportan como los órganos de un cuerpo prestando servicios, según normas independientes, que luego en conjunto contribuyen al objetivo superior de la reproducción de la sociedad" (Honneth, 2017, p. 181), Honneth ve en la analogía con el organicismo una guía para responder a la pregunta por la *determinación correcta* de la relación entre las tres esferas de la libertad: de manera que además de descubrir de manera experimental el potencial de libertad social en el futuro, el socialismo renovado, entiende que la tres esferas deberían relacionarse en el futuro de modo tal que cada una siga sus propias normas, pero que juntas en una cooperación sin

imposiciones, logren la reproducción constante de la unidad superadora: la sociedad entera. La imagen de una colaboración conveniente de esferas de libertad independientes puede describirse como el prototipo de la idea de una forma de vida democrática (Honneth, 2017, p. 184)

De manera que la imagen de una sociedad liberada respondería a la de una sociedad que cada vez se refleja más la estructura general de la participación democrática en la especialización funcional de cada esfera:

> […] la sociedad del futuro no se presentará como un orden controlado centralmente por las relaciones de producción, sino como un todo orgánico de círculos funcionales independientes, pero que funcionan orientados a un propósito, en el que los miembros pueden operar recíprocamente en libertad social, colaborar sin imposiciones para el *propósito superior de la reproducción social*" (Honneth, 2017, p. 186).

Dicho propósito se entiende como un *esquema orientativo* para buscar experimentalmente posibilidades institucionales de su puesta en práctica, de manera que cada transformación proyectada se verifica del cumplimiento de la mutualidad en igualdad de derechos para constituir a largo plazo el órgano operativo de una forma de vida democrática. La idea de Honneth (2017) es que el socialismo renovado funcione como una *instancia de conducción reflexiva*, cuya tarea es hacer visible los puntos de colaboración de la libertad social en las esferas y el lugar a partir del cual se podrían ejecutar los procesos de transformación, delimitación y adaptación, para poner en marcha los experimentos que recomienda

en beneficio de acciones de reproducción social, que mejoren la constitución de una forma de vida cada vez más democrática.

Otro aspecto tiene que ver con los destinatarios de la conducción, dado que se elimina el determinismo económico, ya no puede existir un actor (proletariado) llamado a determinar la modelación futura de las esferas privada y del sistema de la acción política; de modo que Honneth recurre nuevamente a Dewey para dar respuesta: Dewey entiende que dicho *proceso de conducción reflexiva*, que persigue orientar transformaciones deseables en beneficio de la democracia, tiene su principal lugar de realización en la "vida pública", pues es primero entre pares, en la medida que es el subsistema social al que le corresponde

> […] dar un marco institucional a la construcción de la voluntad democrática. En la conjunción esperada de las esferas de la libertad que se complementan funcionalmente, se destaca, se destaca la esfera de la acción democrática como *prima inter pares* porque constituye el único lugar en el que se articulan las irregularidades provenientes de cualquier ángulo de la convivencia social de modo que sean audibles para todos y que, así, se las pueda negociar como tarea que debe realizarse entre todos. Si se le agrega a este rol de precursor epistémico de la vida pública política, que solo ella, en virtud de su influjo legitimizador en el legislador, tienen el poder de transformar en derecho vinculante soluciones que parecen plausibles, entonces no puede haber dudas acerca de la función que le corresponde de conducción: es la vida pública democrática de ciudadanos que deliberan la que, en medio de la cooperación según la división del trabajo de esferas de libertad independientes, asume el rol de velar por la finalidad de toda la estructura orgánica y, de ser necesario, corregir la construcción interna" (Honneth, 2017, p. 194)

La forma en que se da la diferenciación funcional, que hasta ahora parecía suceder de manera automática, vuelve a ser un tema central en la construcción de la

voluntad democrática. Continúa explicando Honneth (2017), mientras que en un organismo vivo esta diferenciación ocurre naturalmente, gracias a un diseño interno que permite la cooperación entre órganos interdependientes, en una vida democrática *son los mismos ciudadanos* quienes deben asumir el control del proceso, actuando de manera correctiva a través de la deliberación colectiva sobre los resultados de sus propias acciones. Este enfoque sobre lo que constituye una idea completa de una forma de vida democrática responde también a la pregunta de quién debería ser el destinatario de un socialismo renovado, si se aspira a continuar en el camino de ampliar nuestras libertades sociales a través de exploraciones experimentales. *Solo los ciudadanos*, reunidos en la vida pública democrática, *pueden ser motivados* a intervenir en las transformaciones, impulsando la eliminación gradual de barreras y obstáculos que siguen limitando la consecución de una mutualidad sin coerciones en todas las esferas clave de la sociedad.

Ni una clase social específica, como el proletariado industrial, ni los trabajadores de servicios en crisis, ni un movimiento social pueden hoy ser considerados como los principales referentes del socialismo. En su lugar, el socialismo debería enfocarse en la totalidad de aquellos que, dentro de la esfera preestatal de la cooperación democrática, prestan atención a las quejas que denuncian irregularidades, injusticias y abusos de poder que restringen la libertad social en las diversas esferas de la sociedad. Para que el socialismo renovado tenga

éxito en el futuro, no puede depender de clases sociales o movimientos como garantes de su misión, ya que, como hemos visto, las expectativas revolucionarias fijas, vinculadas a una situación social particular, no han tenido éxito. La creencia en la dimensión histórica global de la tarea de estas subjetividades colectivas debe ser reemplazada, como ya se mencionó, por una confianza en que el progreso institucional no tolerará interrupciones y que, por lo tanto, continuará avanzando en el futuro.

Así, no es una desventaja, sino una ventaja, que el socialismo encuentre hoy en la vida pública democrática un destinatario que no se define por una subjetividad colectiva fija, sino que se transforma continuamente en su composición social, con límites personales difusos, representando en conjunto una estructura fluctuante y frágil. Precisamente esta apertura y su receptividad a una amplia gama de temas y perspectivas son las que pueden asegurar que las quejas sobre restricciones a la libertad, provenientes de todos los rincones de la estructura social, sean realmente escuchadas y evaluadas en el contexto de una narrativa histórica de progreso que debe ser mantenida en la práctica. Considerar a *los ciudadanos* reunidos en el espacio público como los interlocutores del socialismo implica no solo abandonar la idea de un sujeto fijo y predefinido para el socialismo, sino también, y más importante aún, comprometerse a representar políticamente los anhelos de emancipación en todos

los subsistemas de la sociedad contemporánea bajo la idea rectora de la "libertad social".

Ahora bien, con la idea de que “el socialismo es un asunto primordialmente de los ciudadanos políticos” (Honneth, 2017, 197), queda claro que para Honneth, cuando retomamos la preocupación relativa acerca de cómo las sociedades pueden lograr influir en la orientación de su propia existencia, para autoproducir las condiciones necesarias para la realización ética del individuo, que hemos identificado como permanente en la filosofía social desde *Crítica del poder*; encontramos que, una clara solución se manifiesta en el valor que atribuye a la deliberación ciudadana. Sí efectivamente son los ciudadanos los agentes del cambio social, llamados a la realización de la idea rectora de la *libertad social* mediante la función de la praxis socialista, entendida como una *instancia de conducción reflexiva de la sociedad*, que eleva al estatus de lo normativo, las perspectivas de futuro logradas por el ejercicio del *experimentalismo histórico*; entonces cobra vital relevancia práctica para el socialismo renovado, la revisión de las condiciones que constituirían el andamiaje institucional en el que se movilizarían los procesos sociales que tendría como finalidad la de garantizar la formación de una agencia ciudadana que se corresponda con las habilidades y disposiciones exigidas por el socialismo renovado, en el marco de la estructura de la eticidad democrática. Esto último se conecta con la preocupación más específica, la relativa ¿Cómo la democracia puede

influir en la producción social de sus propias condiciones de existencia? Y la relacionada con la cuestión acerca de pensar las fuentes de dónde podrían provenir los recursos morales que permitirían a la ciudadanía, no solo identificar las prácticas que se interpretar como patologías o anomalías sociales sino, además, reorientarlas creativa y reflexivamente, mediante el ejercicio de aprendizaje experimental de los logros institucionales de la libertad, y tener la disposición política de concretarlos como alternativas realistas de futuro, que satisfagan la perspectiva normativa. Esta cuestión, que parece central resolver para motivar el éxito del socialismo renovado que, como vimos en la reconstrucción de *La idea del socialismo*, se encuentra bloqueada, conforme a la descripción de la "conciencia cosificante", que además se evidenció en el primer capítulo de esta tesis, cuando se argumenta la idea de la crisis de la democracia como una crisis de la ciudadanía; también al final de *La idea del socialismo*, cuando Honneth (2017) se pregunta sobre las posibilidades de entender el socialismo como un proyecto local, particular a una nación, o un proyecto esencialmente internacional, identifica como una de las dificultades nodales para la posibilidad del socialismo renovado como proyecto local o internacional "la conciencia rezagada de los ciudadano" (p. 201), a los que les cuesta reconocer los procesos graves que impiden el logro de materializar "su aspiración [*de*] promover en todo el mundo exploraciones experimentales guiadas por la meta de la creación de una forma de vida [*cada vez*] más democrática" (p. 202), por esto, Honneth (2017)

resuelve que el socialismo renovado no puede pasar por alto la tarea de "ganar [*el*] interés y los ánimos [*de los ciudadanos*] para la causa normativa [*que se les exige*]", pues entiende, que incluso si las condiciones de la protección de los derechos fundamentales, así como la existencia de espacios de comunicación accesible a todos, como se ha descrito en la gramática moral de la democracia desarrollada en el capítulo 3 de esta tesis, que incluso si tales condiciones se encuentran satisfechas cabalmente, resultaría poco probable esperar que prospere la misión normativa del socialismo renovado, si no existe una cultura política del compromiso ciudadano, caracterizada por la disposición de los miembros de la sociedad *a poner los objetivos privados por detrás del bienestar común, a sentirse responsables unos por otros y, en caso necesario, hacer sacrificios*, para así trabajar cooperativamente con los otros en beneficio del mejoramiento de las condiciones sociales de vida, todo esto en el contexto del rol de la agencia ciudadana descrito en la idea del socialismo renovado.

Sin embargo, a pesar de la importancia descrita sobre el rol normativo de la agencia ciudadana, tampoco en *La idea del socialismo*, Axel Honneth se ocupa de abordar sistemáticamente la cuestión acerca de la fuente o los procesos institucionales que servirían de andamiaje social para producir o formar el tipo de ciudadano idóneo para cumplir con los compromisos definidos por el socialismo renovado; con la excepción de la ya recurrente apelación al *signo histórico*; como lo describe en la página final de *La idea del socialismo* (2017)

> Aquello a lo que debe apuntar la mirada de un socialismo revisado -a pesar de todos los ajustes permanentes de fines y medios-, lo que debe señalar su alentadora mirada retrospectiva a los signos históricos de reformas ya operadas es una forma de vida social en la que la libertad individual prospere no a expensas de la solidaridad, sino con la ayuda de ella. (pp- 211-212)

En nuestro recorrido por la obra filosófica de Axel Honneth, hemos encontrado que, a pesar de las exigencias metodológicas que el mismo autor se impone con respecto a la aplicación de la crítica social (*ver capítulo 2),* relacionadas con no restringir dicho análisis social a alguna esferas de acción específica, que confine el potencial normativo de desarrollo de progreso social, esto por el hecho de la diferenciación funcional de la sociedad que impide que lógicas relacionales de una esfera de acción sean válidas para el resto; por esto, más bien, la tarea de la crítica social se debe abrir al impulso racional que entiende como objetivo ético de la democracia, la orientación hacia la realización del ideal de vida lograda contenido en los principios de la libertad social. Si bien en la exposición de la *gramática moral* que subyace a la identificación de la estructura de la eticidad democrática que llama la atención sobre la formación de una cultura política del compromiso político (*Ver capítulo 3*), como también en el desarrollo del socialismo renovado, en el que se reconoce detalla el tipo de agencia ciudadana que exige la tarea permanente de orientar el proceso de reproducción social en las sociedades democráticas; aún no es claro la manera en la que la estructura institucional del sistema de la eticidad

democrática, contempla la satisfacción de tales requerimientos. En este contexto, no se entiende el desinterés de Honneth por analizar también las condiciones sociales que promoverían la formación del tipo de agencia ciudadana que exige el socialismo renovado; sorprende el hecho de que Honneth ignore el análisis del ámbito de la educación en sus análisis diferenciados de la sociedad, sobre todo por el hecho de la función que esta desempeña en la formación de la base moral e intelectual que se necesita para capacitar a los individuos para la tarea de la autodeterminación individual y las relacionadas con el proceso de autodeterminación colectiva, que cimientan las condiciones para que la ciudadanía pueda cumplir con el rol normativo que le corresponde en el proceso de construcción de la voluntad democrática (*Ver capítulo 1*). No obstante, como hemos visto, tal propósito, al parecer, al menos hasta *La idea del socialismo*, no ha sido cabalmente satisfecho por Honneth, al evitar, o al menos por descuidar, el abordaje del ámbito social de la educación.

Si el rol normativo del socialismo renovado consiste en aportar perspectivas de futuro, lo cual implica cierta novedad en las alternativas a valorar; resulta bastante limitada la alternativa honnethiana que condiciona la mirada ciudadana al ejercicio retrospectivo que involucra la idea del signo histórico, si bien la lectura de los logros institucionales del pasado que se han demostrado como conquistas o avancen de la libertad, aportan a la comprensión del presente y pueden orientar

perspectivas futuras; tal ejercicio no deja claro la posibilidad de la praxis de la dimensión creativa y experimental que Honneth atribuye a la agencia ciudadana. Ahora bien, no es difícil interpretar que la perspectiva con la que Honneth entiende la tarea del socialismo renovado también como un proyecto educativo, en la medida que Honneth, plantea que los portadores sociales de las reivindicaciones normativas deberían ser todos los ciudadanos y que esto exige que

> […] se les pueda convencer de que solo pueden realizar su libertad individual en ámbitos esenciales de su vida actuando conjuntamente con todos los demás. Como garantía de que el socialismo es realizable ya no podrá valer la existencia de un movimiento social con objetivos, sino su capacidad y fuerza normativa de efectuar reformas institucionales, que apunten en la dirección indicada por él, bajo las circunstancias existentes. Cuantas más sean las reformas jurídicas o las transformaciones mentales que un socialismo de este tipo tenga como referencia de un pasado, en las que hoy se pueden ver fragmentos de sus propias intenciones, tanto más convencido podrá estar de la influencia efectiva de sus visiones también en el futuro. (Honneth, 2017, p. 150)

En este sentido, el proyecto del socialismo renovado supone el aprendizaje de ciertos saberes, relacionados con la autocomprensión política y la transformación mental, que promueven el aprendizaje de actitudes y habilidades, que se suponen dotan a la ciudadanía socialista para desempeñarse en los ejercicios de participación asociados al proceso de formación de la voluntad democrática.

Ahora bien, también sorprende que la recepción que tuvo *La idea del socialismo* no haya contemplado tal dificultad. Pongamos por caso los artículos compilados en el texto *Recuperar el socialismo: Un debate con Axel Honneth*.[51]

En lo que resta de este trabajo, nos ocupamos de las últimas obras de Honneth: *Die Armut Unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019* y *Der arbeitende souverän. Eine normative Thheorie der Arbeit*, publicadas en 2020 y 2023 respectivamente, con el propósito de continuar con nuestro rastreo de la idea de educación en su filosofía social, y entrar a evaluar a partir de esto si el ámbito educativo, a la luz de las mismas exigencias de la crítica honnethiana, cuenta o no, o en qué sentido lo hace, como una institución social del reconocimiento con el mérito para constituir el sistema de la eticidad democrática.

4.4. Die Armut Unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019

Recordemos que en el análisis realizado en *El derecho de la libertad*, se evidencia que las pretensiones de libertad en lo político (avanzar en el logro de la participación sin coerciones en la construcción discursiva de la voluntad democrática), involucran la tarea normativa de alentar y fortalecer "las aspiraciones de libertad en las otras dos esferas" (Honneth, 2014, p. 442), por esto, existe cierta *parcialidad moral* o *sentido*

[51] Ver: Moreno Pestaña, José Luis y Romero Cuevas, José Manuel (Coords.). (2022). *Recuperar el socialismo: Un debate con Axel Honneth*. España: Akal

de orientación, que Honneth entiende como "coacción débil del proceso democrático", en el sentido que la participación ciudadana supone el compromiso de utilizar la libertad en la construcción de la voluntad democrática en beneficio de las condiciones sociales de las otras dos esferas. Honneth identifica entonces como un requisito de la participación democrática la existencia de un "trasfondo cultural" que motive la disposición política para "la promoción de relaciones de reconocimiento confiables y solidarias, la creación de atenciones distribuidas según todos los campos de acción moralmente sensibles, que toquen la libertad del individuo" (Honneth, 2014, p. 444). En este contexto Honneth plantea que la principal dificultad para lograr dicha "solidaridad ciudadana" tiene que ver con la cuestión relativa a la fuente de los recursos morales que la ciudadanía necesita para ejercer dicha tarea; al respecto, Honneth plantea, conforme a la reconstrucción histórica, que la idea de "signo histórico" de Kant funciona para identificar dicha fuente, Honneth comprende que para lograr la integración política para la realización de la libertad social, hace falta la concreción histórica manifiesta de un archivo o la memoria colectiva acerca de la lucha común, de los triunfos y derrotas por la libertad, a los que la ciudadanía pueda mirar en retrospectiva para encontrar motivación. Aquí toma protagonismo la idea de lucha social. La alusión al *signo histórico* da cuenta de las prácticas sociales que efectivamente inciden de manera determinante en la formación de la disposición a la solidaridad ciudadana. De

manera que *el signo histórico de las luchas inspiradoras por la libertad* no deja de ser un segundo paso al que antecede algo más, lo mismo que las garantías jurídicas, la existencia de espacios de comunicación, así como la asimilación crítica de los medios de comunicación masiva que inciden en la formación de la opinión pública, y el contenido de disposición de los ciudadanos a la participación y la cultura política del compromiso civil, incluso si damos por sentado la disponibilidad de los recursos del Estado de Derecho, todo se torna en un consecuente que en el proceso de la construcción de la voluntad democrática depende de la calidad de la agencia de que quienes ejercen la participación. De igual forma en *La idea del socialismo* se exploró el desarrollo correspondiente al rol normativo de la ciudadanía.

Con lo expuesto hasta ahora, se evidencia, que no es claro el lugar de la educación, en su articulación con la agencia ciudadana, en lo que respecta a la reconstrucción normativa desarrollada por Axel Honneth. Sin embargo, en lo que sigue de este aparte trataremos de avanzar en la comprensión de esta dificultad, a partir del análisis de algunas ideas en las que Honneth explora aspectos del ámbito educativo, y que se recogen en algunos de los textos complementarios publicados en *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019*, en los que Honneth se ocupa de tratar algunos de los tópicos mencionados en su definición del trasfondo político-cultural, que a todas luces son ideas que se articulan al proceso de formación de la

ciudadanía en el contexto de las democracias contemporáneas. En lo que sigue se analizaran las siguientes ideas que encontramos desarrolladas en el texto:

1) *Una sociedad democrática requiere un sistema educativo que cumpla con la función de formar individuos libres, ya que el ideal político se basa en la participación de ciudadanos autónomos.* La relación interna entre educación y democracia se entiende fundamentalmente por el hecho de que la autodeterminación colectiva democrática —la construcción de la voluntad democrática— difícilmente puede realizarse si no se fomenta, entre los miembros de la comunidad, el desarrollo de la capacidad para cooperar y la disposición moral para hacerlo. Esta última tarea recae principalmente en la educación pública. En otras palabras, una democracia viva debe generar constantemente las condiciones culturales y morales necesarias para su propia existencia a través de procesos educativos generales. (Rousseau, Kant, Durkheim, Dewey, Gutmann). La formación de actitudes y habilidades en las nuevas generaciones influye, tanto de manera positiva como negativa, en las características de los futuros ciudadanos. El tipo de educación escolar, junto con sus métodos y contenidos, puede contribuir, idealmente, a la continuidad de la democracia, promoviendo la capacidad de cooperación y la autoestima individual, o, por el contrario, puede contribuir a su erosión, inculcando obediencia a la autoridad y conformismo moral.

2) Un objetivo clave en el tratamiento de la infancia dentro de las democracias liberales es asegurar un espacio protegido para el desarrollo de cualidades intrínsecamente valiosas propias de esta etapa, ya que estas cualidades, como el juego, la imaginación y la creatividad, a menudo son reprimidas por las expectativas educativas de los padres, quienes están influidos por el deseo de éxito. Estas capacidades representan importantes posibilidades del comportamiento humano. La infancia, en sí misma, constituye una condición humana que no debe ser vista simplemente como una fase preliminar de la adultez, ya que los niños y niñas poseen habilidades únicas que tienen un valor social intrínseco y que deben ser salvaguardadas.

3) Las humanidades no solo contribuyen al desarrollo de un sentido práctico de auto-ubicación en el proceso de socialización de niños, niñas y adolescentes, sino que también, a través de los métodos propios de las disciplinas que las componen, son fundamentales para generar las ideas y razones que cada época necesita para construir su realidad social. Al mismo tiempo, cumplen una función crítica, ya que reconfiguran las estructuras de racionalidad de las interpretaciones predominantes, contrarrestando así cualquier forma de ideologización que tiende a naturalizar las dinámicas del mundo social y las relaciones humanas. De este modo, abren paso a nuevas ideas y razones que, de cara al futuro, permiten actualizar continuamente el marco intelectual en el que se desenvuelve la realidad social.

Tales líneas de trabajo, que se relacionan respectivamente con los artículos:

I. *Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie, 2012.* (187-207)[52]. [*La educación y la esfera pública democrática. Un capítulo olvidado de la filosofía política*]

II. *Kindheit. Unstimmigkeiten unserer liberalen Vorstellungswelt, 2015.* (234-264). [*La infancia. Incongruencias de nuestra imaginación liberal]*

III. *Denaturierungen der Lebenswelt. Vom dreifachen Nutzen der Geisteswissenschaften, 2015.* (265-289). [*Desnaturalizaciones del mundo de la vida. De la triple utilidad de las humanidades*]

Que se recogen en *Die Armut unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019* [*La pobreza de nuestra libertad. Ensayos 2012-2019*]

Para comprender la transición de *El Derecho de la libertad* a *La pobreza de nuestra libertad*, retomemos el prólogo de *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019*, publicado en el 2020 por la editorial Suhrkamp, allí Axel Honneth escribe:

> La mayoría de los ensayos recogidos en este volumen son el resultado de un intento de llenar algunas lagunas de mi libro *El derecho de la libertad* que luego se me hicieron evidentes; cuando en 2012 aparecieron las primeras reacciones más detalladas a mi estudio y señalaron ciertas carencias en mis reflexiones, comencé a aclarar cuestiones que habían quedado sin respuesta y a desarrollar tesis que no habían sido adecuadamente definidas. Al recordar estas contribuciones, escritas a lo largo de un intervalo de siete años, decidí reunirlas en un volumen que gira en torno al concepto de "libertad social"; pues apenas uno de los ensayos aquí reunidos no intenta dar un paso más hacia la elucidación de su significado, ya sea tratando la tradición de tal concepto de libertad, demostrando la falta de realización de su

[52] Honneth, Axel. (2013). *La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la Filosofía política*. ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política. N.º 49, julio-diciembre, 2013, 377-395, ISSN: 1130-2097 doi: 10.3989/isegoria.2013.049.01

> contenido normativo en el presente social o, finalmente, nombrando sus impulsos aún existentes. (p. 7)

A primera vista, como ya se había señalado, *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019* , así como *La idea del socialismo*, se podrían comprender como una continuación o desarrollo del *Derecho de la Libertad*, de hecho, en el texto del 2011 *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Traducida por Katz y publicada en 2014 con el título *El derecho de la Libertad: Esbozo de un eticidad democrática*) Honneth (2014) expresa con respecto a su obra una sensación "de lo inevitablemente inacabado"(p. 10), que relaciona con la tarea que se propuso de aplicar el modelo seguido por Hegel en la *Filosofía del Derecho*, relativo a intentar una reconstrucción normativa del proceso histórico y social de los últimos 200 años, que él (Honneth) considera necesario, para poder llegar a identificar los principios de legitimación de las sociedades del presente. Casi al final del *Prólogo* de su libro de 2011 Honneth (2014) escribe

> Retrospectivamente, debo decir que aquí resta mucho por hacer, dado que habría que diferenciar todas las trayectorias evolutivas esperadas según los caminos adoptados por cada nación; también el diagnóstico del presente necesitaría profundización. (p. 11)

Esto último corrobora que para el 2011 Honneth anticipa la necesidad de ampliar los análisis y la reflexión propuesta en *El derecho de la libertad*, no solo en el sentido de la tarea que plantea la conciencia de los requerimientos de la justicia

social con respecto a la identificación de las promesas de la libertad institucionalizada que aún no han sido satisfechas en el presente; sino que además, en el contexto interno de la teoría honnethiana, también existe el compromiso de seguir explorando el suelo normativo sobre el que se fundan dichos requerimientos de la libertad social, sobre todo para la esfera de la vida público-política; esto bajo el entendido de que Honneth (2014) ve en el modelo hegeliano, dificultades para continuar con la reconstrucción normativa de la esfera política. Al respecto escribe:

> Ya Hegel había hecho desembocar su reconstrucción en la institución del "Estado", pero sin cumplir en grado suficiente su propia condición, según la cual tales esferas serían instituciones de la reciprocidad no coercitiva para la satisfacción de necesidades, intereses u objetivos; su descripción del orden intraestatal resultó tan centralista y sustantiva, tan despreocupada de los recaudos institucionales respecto de las relaciones horizontales entre los ciudadanos, que desde entonces hay razones para pensar que su doctrina de la eticidad, en última instancia, tiene poco interés en una verdadera capacitación para la democracia. Por lo tanto, vamos a tener que distanciarnos del modelo de la filosofía del Derecho hegeliana si queremos emprender la reconstrucción normativa de aquella tercera esfera […] (p. 339)

Las limitaciones del modelo hegeliano se concentran, según Honneth, en el tema relativo a la construcción de la voluntad democrática propio de la esfera de la vida política, puesto que en su *Filosofía del Derecho* Hegel no se interesó en la cuestión de la participación de la ciudadanía en el ejercicio del poder. La importancia de la construcción de la voluntad democrática para las conclusiones normativas de la reconstrucción de la eticidad de las sociedades del presente, resulta ser una pieza clave para completar la satisfacción de la gramática moral propuesta por Honneth

de las diferentes esferas de acción, principalmente por la conexión que se da entre las tres instituciones relacionales de la libertad social; Honneth (2014) explica

> El sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias reciprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante libre en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos. (p. 440)

Una razón que explica dicha conexión entre las esferas, radica en la regulación político-jurídica que con respecto al mercado y a la familia, se espera del ejercicio de autolegislación que se da en el proceso social de la construcción de la voluntad democrática; tal regulación, conforme a lo expuesto por Honneth de la reconstrucción normativa de la institución de las relaciones personales y de la acción de la economía de mercado, se evidencia como una materialización legal en el sistema jurídico, que se da *a posteri*, en el marco de transformaciones sociales concretas

> […] 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 la 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 colectivas de los principios de libertad. Con frecuencia, el derecho tuvo aquí solo la función de una institucionalización 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 una modificación de las costumbres y prácticas. (Honneth, 2014, p. 438)

Conforme a tal perspectiva, son las transformaciones en el comportamiento moral de los individuos que se siguen de las luchas sociales, el primer lugar de la realización de la libertad. De este modo, la descripción de Honneth (2014) plantea; por un lado, una relación de subordinación entre las prácticas sociales ya establecidas y el *Derecho*, según la cual, "la legislación pública es entendida como un proceso de aprendizaje orientado normativamente" (p. 440), no obstante, también corresponde a la esfera de la construcción de la voluntad democrática, la tarea de promover la libertad, dado que, por su configuración institucional, es la institución social que se encuentra investida del poder suficiente para incidir legítimamente, mediante la autotematización reflexiva de la deliberación pública y la creación de garantías jurídicas, en la modificación del estado de las condiciones sociales de las otras dos esferas. En este entrecruzamiento normativo de las esferas descritas por Honneth, se da entonces una superioridad de la esfera público-política con respecto a las otras, dado que cumple una doble función, por un lado, aprende los avances en la realización de la libertad conquistados en las otras dos instituciones, los fija legalmente en el sistema jurídico; y al mismo tiempo cumple la función de orientar normativamente, en virtud del saber moral aprendido, que se garantice el no retroceso en los logros ya obtenidos en materia de libertades; y por otra parte, en el contexto de la deliberación pública, da apertura reflexiva a nuevos avances.

Conforme a lo anterior, una de las preocupaciones no resueltas por Honneth con su trabajo en *El derecho de la libertad*, pero que podríamos pensar que podríamos pensar que avanza en *La idea del socialismo*, (por la descripción del rol normativo que atribuye a la ciudadanía en lo que respecta a la tarea de la reproducción social), consiste precisamente en examinar de dónde provendrán los recursos morales necesarios, para posibilitarle a una ciudadanía democrática que no se den retrocesos en lo que tiene que ver con las conquistas y avances en la realización de la libertad, y para desarrollar una oposición sólida en contra de las anomalías sociales. Esta preocupación por los "recursos morales", que ahora podemos interpretar como presente en *Die Armut Unserer Freiheit*; allí Honneth insiste en la debilidad del modelo hegeliano para dar cuenta del valor normativo de ámbitos sociales relacionados con la construcción de la voluntad democrática, por ejemplo, al respecto de la moral, el trabajo y la educación Honneth (2020) plantea que algunos de los ensayos compilados abordan tres áreas sociales en las que la falta de esfuerzos genuinos para concretar una libertad "social" —y no meramente "negativa"— es especialmente evidente en la actualidad. En primer lugar, se desarrolla una reflexión sobre una instancia social vinculada a la "moral", cuyo peso Honneth pasó por alto al escribir *El derecho de la libertad*, quizá debido a una adhesión excesiva en aquel momento al esquema de Hegel. Con Hegel, quien en este aspecto resulta menos perspicaz que Kant, Honneth indica que minimizó significativamente el papel

crucial que juegan las instituciones educativas públicas en el desarrollo y consolidación de las actitudes y disposiciones democráticas (con Hegel, “cívicas”). El ensayo que trata sobre la función de la educación escolar en el proceso democrático, el cual sigue, además de Kant, las líneas de pensamiento de John Dewey y Émile Durkheim, constituye un pequeño intento de corregir ese desafortunado descuido. Las dos contribuciones finales de la segunda parte, señala Honneth (2020), de carácter más experimental, también se proponen explorar qué aspectos de nuestras ideas sobre las esferas centrales de la vida social deberían modificarse si queremos tomarlas en serio como espacios para la realización de la libertad "social" —y no solo "negativa"—. En el ensayo sobre el papel social del trabajo, Honneth va más allá de lo planteado en el libro para argumentar por qué una formación democrática de la voluntad depende de manera fundamental de la existencia de una división del trabajo que sea justa, inclusiva y transparente. En el ensayo sobre la infancia, Honneth trata de analizar de manera tentativa cuáles de las premisas profundamente arraigadas en nuestras concepciones liberales sobre los niños podrían ser inadecuadas para permitirles desarrollar una voz propia y, con ello, alcanzar una verdadera autonomía democrática.

Con lo anterior, vemos que la referencia de Honneth no es menor en lo que respecta a la afirmación “la falta de esfuerzos serios para hacer realidad la libertad

social y no meramente "negativa" […]"; recordemos que en *El Derecho de la Libertad* Honneth (2014) entiende

> Para poder discernir la "realidad" de la libertad en las circunstancias sociales de nuestra época, se requiere reconstruir las esferas de acción en las que las obligaciones de roles que se complementan entre sí aseguran que los individuos estén en condiciones de reconocer en las actividades de sus contrapartes cooperativas una condición para la realización de sus propios objetivos (p. 171)

El sentido de lo que quiere dar a entender Honneth con "realidad" de la libertad, se comprende en el contexto de la diferenciación social lograda, gracias a la reconstrucción normativa, entre libertad *negativa*, libertad *reflexiva* y libertad *social*. En lo que respecta a las concepciones *negativa* y *reflexiva*, experimentaron un desarrollo institucional expresado en las formas de libertad *jurídica* y *moral*, las cuales, explica Honneth (2014) representan solo posibilidades de la libertad, en la medida que

> […] tienen un comportamiento parasitario respecto de una práctica social que no solo las precede siempre, sino que a ella también deben su derecho de existir: solo porque los sujetos en su cotidianidad han contraído anteriormente obligaciones de acción, lazos sociales, o porque se encuentran en comunidades particulares necesitan de la libertad jurídica o moral para desentenderse de las imposiciones que surgen de aquellas o para adoptar una posición de revisión reflexiva respecto de las mismas" (p. 116)

Así entendidas, las libertades jurídica y moral le sirven al sujeto, en el contexto de las interacciones sociales en las que se encuentra inmerso, para rechazar o abstenerse de participar, en aquellas prácticas que perciba como impuestas o de

las que quiera ser indiferente, o para lograr un distanciamiento que le permita revisar y evaluar reflexivamente las mismas; de manera que, "no conforman en sí mismas una realidad compartida intersubjetivamente dentro del mundo social" (Honneth, 2014, p. 166), puesto que tales instituciones aparecen como alternativas éticas de distanciamiento reflexivo (otorgado por el Estado o intersubjetivamente) en relación con prácticas sociales preexistentes, por lo que ambas formas de la libertad resultan incompletas o se constituyen accidentalmente solo en posibilidades de la libertad. En este orden de ideas, para Honneth (2014), la *realidad* de la libertad radica en el hecho de que la relación que se llame libre sea una de reconocimiento mutuo entre los sujetos que participan, es decir, en una relación en la cual ellos

> puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte, puesto que bajo tal condición pueden experimentar la realización de sus intenciones como algo que se ejecuta sin coerción y, por lo tanto, libremente, dado que es deseado por otros, o a ello aspiran otros, dentro de la realidad social. (p. 166).

Siguiendo con su razonamiento, Honneth señala que es esencial precisar cómo la libertad jurídica y moral, aunque permiten al individuo reflexionar, clarificar y evaluar sus propias intenciones, resultan incompletas y no constituyen la condición fundamental para la plena realización de sus objetivos de acción. La condición necesaria para ello radica en el reconocimiento mutuo de un estatus normativo, lo cual es característico de las relaciones de reconocimiento. Así, con la

mera libertad jurídica y moral, el sujeto queda, por decirlo de alguna manera, a medio camino, ya que estas solo le permiten formular sus intenciones de forma autodeterminada, pero la posibilidad de llevarlas a cabo depende de la cooperación de otros. Dichas intenciones están entrelazadas en la medida en que suponen cierto comportamiento de los demás participantes; por esta razón, estos sistemas de prácticas sociales son conocidos como "instituciones relacionales" (Parsons) o "esferas éticas" (Hegel).

Lo relacional de estos sistemas radica en que las acciones individuales de sus miembros se complementan mutuamente, y son éticas porque esta complementariedad implica una obligación hacia el desempeño de roles sociales específicos, con relación a la satisfacción de expectativas de comportamiento compartidas (comportamiento esperable). Estos roles se perciben como una obligación, ya que se entiende que son condiciones necesarias para el éxito del esfuerzo común, que a su vez es esencial para la realización individual. No obstante, esta obligación no puede ser impuesta de manera externa; requiere la aprobación reflexiva del individuo. En este sentido, los espacios ofrecidos por la libertad jurídica y moral son cruciales, pues brindan al individuo la oportunidad de tomar distancia y evaluar los roles sociales establecidos.

Dichos roles no son fijos, sino que están sujetos a la interpretación y modificación intersubjetiva, lo que abre la posibilidad de su expansión a nuevos

ámbitos de acción. Sin embargo, existe un "saber social" que permite discernir los procesos básicos de coordinación de la acción social, es decir, las fronteras que delimitan las distintas obligaciones de rol. Honneth denomina a esta estructura "gramática moral", la cual se refiere, en resumen, a los conjuntos de instituciones compuestas por roles complementarios y las obligaciones asociadas, que configuran el espacio social donde se realiza la libertad individual.

Con esto, se delinea el marco que, según Honneth, permite identificar en el complejo de las prácticas sociales establecidas, aquellas que cuentan como una institución social de la libertad, en la medida que encarnan la realidad de la libertad. La reconstrucción normativa aplicada en *El derecho de la Libertad*, le permitió a Honneth la diferenciación de instituciones del reconocimiento mutuo en las esferas de acción en el contexto de las relaciones personales, la acción de la economía de mercado y la vida público-política; sin embargo, como hemos visto, la tarea de discernir la realidad de la libertad, no se agotó con la escritura de *El derecho de la libertad*. En lo que sigue de este escrito, se hace énfasis en los esfuerzos que Honneth realiza en *Die Armut Unserer Freiheit*, en lo que respecta a continuar configurando la realidad de la libertad del ámbito social de la educación; es decir, trataremos de avanzar en la cuestión ¿En qué sentido la educación cuenta como un sistema de acción que encarna la realidad de la libertad?

La reconstrucción normativa desarrollada por Honneth ha permitido identificar un marco o criterio para la diferenciación de aquellas prácticas que cuentan como instituciones o sistemas sociales en los que se realiza la libertad. Dicho criterio es presentado como una *gramática moral* que plantea la imagen de las interacciones sociales bajo la forma relacional del reconocimiento mutuo, en la cual, los participantes experimentan expectativas de comportamiento recíproco conforme a obligaciones de tipo moral, asociadas a roles sociales particulares, cuya realización es vivida por los sujetos como condición para el éxito de las actividades de los miembros individuales y de la acción común de la comunidad; esta complementariedad que se da entre el hacer individual y el colectivo, refiere a una comprensión de lo relacional como requisito intrínseco de la moral de las prácticas sociales; en este sentido

> […] estos sistemas de acción conforman una esfera de libertad social, solo si las obligaciones de rol que los constituyen pueden ser concebidas por los sujetos como obligaciones que pueden ser aprobadas reflexivamente; si, en cambio, estas motivaciones fueran vividas como impuestas o socialmente forzadas, los sujetos no podrían reconocer en la complementariedad mutua de sus acciones una realización de su propia libertad […] (Honneth, 2014, p. 169)

Los roles son entonces instancias flexibles, abiertas a interpretaciones y transformaciones mediadas por acuerdos sociales, revisables gracias a la posibilidad que el derecho y la moral dan al individuo para replegarse de sus obligaciones y lazos sociales; dado que las obligaciones de rol que se pueden desempeñar en el contexto de una esfera ética, deberían ser adoptadas bajo la condición del

consentimiento reflexivo del individuo; en este sentido, explica Honneth (2014) que la obligación moral frente a los roles se experimentan como una autolimitación individual en la que se perciben las obligaciones respectivas "como algo que se corresponde con la realización de sus propios intereses, metas o necesidades; las limitaciones morales respecto de los otros no deben ser percibidas como algo inmanejable, que contradice las inclinaciones personales, sino como extensión y encarnación social de aquellos objetivos considerados constitutivos para la propia persona" (p.169). En el aparte anterior ya hemos descrito los roles y prácticas complementarias institucionalizadas que corresponden a los modelos de reconocimiento mutuo, en el contexto de las *relaciones personales*, la *acción de la economía de mercado* y la *vida público-política*; sin embargo, a la luz de lo expuesto en la dinámica de la reconstrucción normativa, se evidencia que la gramática moral describe modelos de cooperación social en el contexto de la relación de reconocimiento mutuo, responde siempre a la actualidad de las prácticas sociales sobre las que se aplica, y las conclusiones que ella arroja no tienen por objetivo describir una imagen ya terminada o definitiva de la facticidad de dichas prácticas, de hecho, para Honneth (2014)

> […] la reconstrucción normativa se tendrá que mover entre los planos de la facticidad empírica y de la validez puramente normativa. No se trata de analizar relaciones fácticas ni de inferir principios ideales, sino de la difícil tarea de develar comprensiones de prácticas sociales que mejor se adecuen a valer como formas de realización de la libertad intersubjetiva" (p. 171)

Así entendida, la reconstrucción normativa logra develar "comprensiones de prácticas sociales" o reglas normativas de acción, que no necesariamente de dan en la realidad actual, en virtud de que la correcta interpretación de estas no se encuentra garantizada en el ejercicio de la vida comportamental de un individuo en su mundo práctico cotidiano, de allí las patologías y anomalías sociales. Lo que me interesa aquí es precisar que las reglas que aporta la reconstrucción no son principios ideales fijos, sino la comprensión de prácticas que representan formas de relación en las que el individuo puede realizar su libertad social bajo las condiciones actuales en las que se den tales relaciones, de manera que resulta razonable admitir que la dimensión de la comprensión de tales prácticas pueda variar como efecto de las transformaciones sociales que tengan lugar en el mundo de la vida o incluso, cabe la posibilidad, que en el proceso reconstructivo de identificar las instituciones sociales del reconocimiento, se abran complejos de relaciones complementarios o totalmente nuevos, en lo que respecta a la tarea de exponer los ámbitos sociales en los que se realiza la realidad de la libertad. De manera que las conclusiones normativas de la reconstrucción parecen ser siempre inacabadas y estar siempre sometidas a la dinámica cambiante de los procesos históricos, al menos en el sentido de que las variaciones que se pueden dar en los ámbitos y formas de interacción social, y en los roles establecidos en prácticas instituidas, pueden generar a su vez nuevas expectativas normativas; ejemplos de la contingencia de la normatividad lo

encontramos en el análisis de la familia[53] moderna o en la transformación que la aparición de la Internet genera en las relaciones políticas de la construcción de la voluntad democrática[54].

Conforme a lo anterior, en lo que sigue se intenta avanzar en el análisis del ámbito de la educación, bajo el entendido de comprender su lugar en el contexto de la reconstrucción normativa de la eticidad democrática y los principios de justicia planteada por Honneth, y con ello tratar de aclarar si el ámbito educativo cuenta o no, o en qué sentido lo hace, como conjunto de prácticas y roles que constituyen una

[53] Honneth (2014) explica que la familia moderna se define según su estructura subjetiva como una relación de tres, su función esencial es la socialización de los niños, dicha función históricamente se ha ido transformando junto con los cambios que la estructura familiar ha experimentado, la aparición del vínculo afectivo intenso entre padre, madre e hijo, como aspecto característico de la relación familiar aparece cuando el matrimonio se libera de las coerciones externas estratégicas y se posibilita el amor romántico; sin embargo, explica Honneth y Parsons, la estructura de la familia ha mutado desde la práctica de roles asimétricos basados en modelos simbólicos fijos del padre como proveedor y de la madre como protectora y cuidadora del niño; además, con la emancipación laboral, educativa, profesional y social de la mujer, ya el rol del padre no podía ser considerado igual, ahora la madre que trabaja participaba en la representación social y el sustento de la familia, eso moviliza al padre a tener que participar en el trabajo doméstico, y se hizo más equitativa la autoridad, de manera que "la idea de un cuidado y una empatía simétricos, ahora por primera vez, ya no había impedimentos ideológicos para la institucionalización de la igualdad familiar" (Honneth, 2014, p. 212). Sin embargo, estos cambios generaron nuevas expectativas normativas que suponían la transición de un modelo patriarcal de la relación matrimonial a uno basado en la cooperación, en la cual era posible constituir una relación en todo sentido libre, que permitiera la realización de las partes sin coerción en su personalidad […].

[54] En relación con la aparición de las ONGs (organizaciones no gubernamentales) como Amnesty Internacional, Médicos sin Fronteas, Greenpeace; que han ocupado el lugar de un nuevo actor colectivo en el escenario político, Honneth explica que, sin la aparición del Internet, la existencia de estas se hubiese ocultado. El internet usado con fines políticos, permite liberar la vida pública de limites espaciales y temporales, la deslocaliza y descentraliza, incluso, de la nación; logrando dar apertura a una pluralidad de vidas políticas que "trascienden los límites delos países y, entonces, benefician más a la construcción de la voluntad transnacional que a la encuadrada dentro del Estado nación" (Honneth, 2014, p. 403), lo cual puede contrastar con las visiones internas de sociedades cerradas, y responder mejor a la actualidad de la interdependencia ecológica, comercial, cultural y política que se da entre naciones […].

institución de la libertad social; al respecto, como se ha señalado a lo largo de este trabajo, se defiende la idea que entiende que, si bien en *El derecho de la libertad* no existe una referencia directa y ningún desarrollo que se pueda asociar a una esfera de la acción de las relaciones educativas, si parece haber un lugar para la misma en el contexto de las exigencias o condiciones metodológicas con las que Honneth identifica la legitimidad de una esfera de acción que cuenta como institución social del reconocimiento, esto al menos, para el caso de los requisitos planteados para la esfera de las relaciones público-políticas; lo anterior se desarrolla en *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019*, a partir del entendido expresado por Honneth sobre el vacío dejado en *El derecho de la libertad*, que tampoco resuelve en *La idea del socialismo*, pero que al parecer, que intenta llenar mediante con el desarrollo de al menos tres ideas: 4.4.1) la relación entre educación y democracia; 4.4.2) el valor social de la infancia mediado por las instituciones educativas; y 4.4.3) el papel de las ciencias humanas en la auto-ubicación práctica del individuo en el mundo social (moral-histórico).

4.4.1 Democracia y Educación

Una primera idea relativa al análisis honnethiano sobre el ámbito educativo, consiste en revisar la relación entre educación y política, lo cual Honneth desarrolla principalmente en el artículo *Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein*

vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie, publicado en el 2012, al año siguiente de la aparición de *El derecho de la libertad*, el cual cuenta con traducción al español del año 2013 con el título *La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado de la filosofía política*. Sin distanciarse de la metodología desarrollada en *El derecho de la libertad*, Honneth llama la atención, más bien de manera somera y sin dar mayores detalles, sobre la historia del sistema educativo público de los estados constitucionales y democráticos (desde el siglo XIX), haciendo énfasis a las tensiones que se producen entre los diferentes sectores sociales (familias, Estados, clases sociales) sobre la organización del sistema educativo, la praxis de la enseñanza y los contenidos impartidos en las aulas; los reclamos de las partes involucradas, explica Honneth, se relacionan con la promesa del Estado de garantizar el derecho de los ciudadanos a la formación y la educación. Este primer elemento corresponde a la identificación de una práctica o circunstancia social recurrente, en el contexto de las sociedades democráticas, que además se comprende como motivada por el interés colectivo asociado a la preocupación por el cumplimiento de un derecho legítimo.

Seguidamente, Honneth articula dicha circunstancia social con la tradición del pensamiento político contenida en las obras de Kant, Durkheim y Dewey, para llamar la atención acerca de la asimilación intelectual asociada a dicha práctica. Al respecto de lo que llama *asimilación intelectual* de una práctica social, resulta

relevante aclarar ahora que el papel que desempeñan las disciplinas del saber que asociamos con el mundo social, entre ellas la filosofía, no solo aportan descripciones de la realidad social, además, se constituyen como instancias reflexivas que fabrican ideas que inciden o al menos anticipan, gracias a su carácter innovador y crítico en la configuración de la realidad social[55], por lo que resulta válido afirmar, que las determinaciones conceptuales que se producen en el marco de las obras culturales también benefician la tarea reconstructiva orientada a identificar las prácticas y los valores que cuentan para la configuración normativa del presente social.

Bajo este entendido, Honneth (2020) da apertura análisis de la educación y su valor normativo a la luz de la comprensión kantiana relativa a la relación de dependencia existente entre educación y gobierno; por un lado, la tarea de la formación del individuo que persigue el sistema educativo en el contexto de una sociedad democrática, es descrita por Kant como la de llevar al niño dominado por su propia naturaleza al estado de libertad, para que más tarde, pueda convertirse en miembro del Estado, dado que el ideal político de la sociedad democrática supone la participación de un ciudadano autónomo; por lo anterior, explica Honneth (2020) siguiendo su lectura de Kant, que una educación de calidad y un sistema estatal republicano se requieren mutuamente, ya que la educación, en forma de enseñanza

[55] En 4.4.3 se retoma esta idea en detalle con base en *Desnaturalización del mundo de la vida: El triple beneficio de las humanidades*.

pública y general, proporciona las capacidades culturales y morales necesarias para que el individuo pueda participar y contribuir al desarrollo de un orden republicano en el que la ciudadanía, incluida la clase popular, se involucre en la emancipación política. Por esta razón, como en el *Emilio* de Rousseau y en la *Pedagogía* de Kant, la figura del "buen ciudadano" se convierte en el punto de enlace entre la teoría educativa y la teoría política. La concepción de la educación y la filosofía política están, por tanto, profundamente interrelacionadas. Sin una, la otra no podría existir, ya que ambas son condiciones esenciales para la existencia de una comunidad democrática y no pueden funcionar de manera independiente.

La comprensión de tal vinculo interno entre educación y democracia se explica esencialmente por el hecho de que difícilmente se puede dar la pretendida autodeterminación colectiva democrática, sin que exista entre los individuos que pertenecen a la comunidad, el desarrollo de la capacidad de cooperación y la disposición moral para la misma, esto último es precisamente la tarea de la educación pública. Sin embargo, a pesar de que la conexión entre educación y democracia se ha mostrado tan evidente, Honneth señala el hecho que, hasta John Dewey, y con la excepción contemporánea de *La educación democrática* de Amy Gutmman[56], en el presente la filosofía política y la teoría de la democracia guardan

[56] Gutmann, Amy. (2001). *La educación democrática: Una teoría política de la educación*. Barcelona: Paidós

silencio sobre los temas y problema educativos que son de su interés, además, señala Honneth (2020) que la idea de que una democracia viva debe crear continuamente sus propias condiciones de existencia, culturales y morales, a través de procesos educativos generales, entre tanto, se le ha extraviado a la Filosofía Política. Frente a este panorama, en lo que sigue del artículo, Honneth trata de analizar las razones del desacoplamiento entre pedagogía y filosofía política (educación y democracia); para luego llamar la atención en favor del acercamiento entre la teoría de la educación y la teoría de la democracia, para finalmente, hacer referencia a algunos de los retos actuales que Honneth consideran tarea de una renovada educación democrática.

Honneth (2020) entiende que es un hecho social y jurídico, en el contexto de las sociedades democráticas, el reconocimiento de la educación como un derecho fundamental y la imposición de la obligatoriedad de esta por parte del Estado. La existencia de instituciones estatales exclusivas para atender políticas educativas nacionales y la asignación de un presupuesto bastante significativo, para fortalecer cada vez más el desarrollo del sistema público en términos de cobertura, infraestructura y formación docente, es siempre una consigna que ocupa un interés primordial en la política electoral y una tarea recurrente en la agenda de los gobiernos. Una razón de la relevancia, al menos formal, de la educación para la democracia, radica es su papel decisivo para el desarrollo de comportamientos y

habilidades en las nuevas generaciones influye, tanto positiva como negativamente, en las cualidades de los futuros ciudadanos. La naturaleza de la educación escolar, junto con sus métodos y contenidos, puede desempeñar un papel crucial en la continuidad de la democracia, promoviendo la cooperación y el fortalecimiento de la autoestima individual. Sin embargo, también puede, de manera inadvertida, contribuir a su debilitamiento, fomentando la obediencia a la autoridad y el conformismo moral.

En consecuencia, Honneth (2020) se muestra de acuerdo con el hecho de que la pregunta por cómo el Estado debe ejercer su autoridad e incidir en la organización del sistema educativo, no puede ser excluida o marginada de los temas y problemas de interés esencial de la ciencia o la filosofía política, puesto que dicho tópico está demasiado relacionado con las condiciones de existencia del estado democrático. Sin embargo, en su proceso de comprender la desconexión entre la teoría de la democracia y la teoría de la educación, Honneth identifica dos razones esenciales; por un lado, se refiere a la denominada «*tesis de Böckenförde*», según la cual, los procesos de enseñanza no tienen la capacidad de lograr transmitir las conductas que fomentan la democracia, tales como la voluntad de cooperación, la capacidad de tolerancia, el saber-ponerse-en-el-lugar-del-otro, la orientación hacia el bien común, entre otras; puesto que este rol lo desempeña mejor la socialización ética en comunidades de tipo tradicional, en las que se promueven concepciones de bien más

asociadas a ideales religiosos; para Honneth tal concepción ha tenido efectos determinantes para producir una especie de desencanto frente a la eficacia de la educación para dinamizar los procesos auto-generativos de las sociedades democráticas. Por otra parte, una segunda razón tiene que ver con la interpretación de la neutralidad del Estado en el contexto del pluralismo cultural de las sociedades democráticas; con relación a este tópico Honneth se muestra critico frente a la radicalización de la posición neutral que se le exige al Estado en lo que tiene que ver con la organización de la educación pública, esto principalmente, porque se desconfiguraría el papel normativo de la educación democrática, dejando en manos de la decisión de las familias el destino de la formación de los niños y niñas, lo que representa, según Honneth (2020) para la sociedad democrática la pérdida del instrumento, prácticamente el único del que dispone, para regenerar sus propios fundamentos morales que garantizarían su capacidad de futuro.

Luego de este análisis crítico frente a las tendencias que pretenden restar valor al rol político de la educación en el contexto de las democracias, Honneth (2020) plantea que no se debe renunciar a la idea, orientadora de la práctica, de que es posible, a través de la educación, cultivar las capacidades necesarias para la deliberación pública, más allá de la primera fase de socialización y sin depender de morales basadas en la tradición. Asimismo, tampoco se debe comprometer de manera irresponsable el derecho del estado constitucional a fijar objetivos de

educación democrática en los procesos educativos que organiza. Por esto, se puede afirmar que una de las tareas principales del estado de derecho democrático debe ser proporcionar a todos sus futuros ciudadanos, a través de instituciones educativas adecuadas, la oportunidad de participar en la legitimación pública de sus decisiones sin temor ni vergüenza.

La estrategia de Honneth para fundamentar la necesidad de restablecer la conexión entre educación y democracia se apoya en la reconstrucción de algunos elementos clave presentes en las reflexiones filosófico-educativas de Kant, Durkheim y Dewey. Uno de los primeros aspectos que Honneth retoma de la pedagogía kantiana es la idea de que, en el proceso educativo, la enseñanza de habilidades técnicas, conocimientos pragmáticos y otros saberes que facilitan la autodeterminación moral no constituyen metas educativas finales en sí mismas, si se consideran de manera aislada. En cambio, deben entenderse como componentes que contribuyen al proceso educativo en su conjunto, cuyo fin es despertar en los individuos los distintos niveles de autoestima y autorrespeto necesarios para que puedan actuar conscientemente como ciudadanos de una república. En este sentido, Honneth subraya el valor del proceso educativo en el desarrollo del amor propio y la dignidad personal, lo cual constituye un principio de reconocimiento social. Esto es fundamental porque fomenta en el individuo la percepción de tener un valor ante

los demás, aspecto crucial para participar activamente en los procesos de autodeterminación colectiva.

No obstante, la interpretación de Honneth (2020) revela que en Kant persiste una visión individualista del sujeto, lo que le impide reconocer plenamente el rol social del individuo en el contexto de una comunidad cooperativa. En este aspecto, Honneth identifica en Durkheim y Dewey un avance sistemático, particularmente en lo que respecta a la legitimidad del estado democrático para ejercer autoridad sobre la organización del sistema educativo. Esta autoridad se fundamenta en la necesidad del sistema democrático de fomentar las virtudes cívicas, lo cual responde a la obligación de todos los ciudadanos de adquirir los conocimientos y habilidades necesarios para ejercer de manera efectiva sus derechos. Según Honneth, tanto Durkheim como Dewey coinciden en la tarea central de la escuela dentro de las democracias. Ambos defienden una enseñanza que se base en la formación de hábitos y conductas, promoviendo en los niños y niñas, a través de actividades lúdicas y prácticas, la asunción de roles que favorezcan la participación grupal, la convivencia y la comunicación racional. De este modo, se busca que los estudiantes se acostumbren a desenvolverse en contextos de cooperación social, participando en actividades que los impliquen en la resolución colectiva de problemas mediante la intervención crítica. En este sentido, para ambos autores, la función de la escuela pública no debería centrarse exclusivamente en el desarrollo de la autonomía

individual o en la enseñanza de principios morales abstractos, sino más bien en la generación de experiencias de aprendizaje que promuevan interacciones cooperativas y reflexivas. Por ello, tanto Durkheim como Dewey sostienen que el camino más adecuado para que la educación escolar contribuya a la regeneración de la democracia no es a través del aprendizaje de principios individuales para la acción correcta, sino mediante el ejercicio comunicativo de la adopción de perspectivas y la toma de iniciativas morales compartidas.

Pensaría que hasta aquí ya existen elementos de juicio para precisar en el proceso de reconstrucción que nos propone Honneth, una primera comprensión de lo que se puede comprender como la dimensión normativa del ámbito educativo en la constitución del sistema de la eticidad democrática; al menos a la luz de los breves análisis ofrecidos a partir de Kant, Dewey y Durkheim. A saber, que la educación aparece como una práctica validada socialmente y que cuenta con el respaldo legitimatorio del sistema jurídico, que se expresa como una condición relacional de posibilidad para el desarrollo de los procesos de autocomprensión individual del ciudadano-sujeto, y los asociados a la autodeterminación colectiva que influye en la reproducción social de la democracia; de tal forma que la praxis educativa y los roles que en ella se involucran, se constituyen en una necesidad o exigencia normativa para las sociedades democráticas, de la cual no puede ser ajena el Estado en lo que respecta al ejercicio legítimo de su autoridad, puesto que ella (*la educación pública*)

atiende la tarea de reproducir en las nuevas generaciones, los hábitos y saberes esenciales para la vida cooperativa mediada por la comunicación reflexiva. Es importante señalar aquí, que en lo que respecta al desarrollo del individuo, su experiencia de aprendizaje y cultivo de sí en el proceso educativo, beneficia el desarrollo del respeto propio y la autovaloración, lo que además facilita su autopercepción como igual entre los otros, así como la aprobación social que éste recibe; por lo que, dicho proceso tiene incidencia en la aparición de actitudes positivas tales como la *autoconfianza*, el *autorrespeto* y la *autoestima*, todas ellas asociadas con la descripción de una vida emocional propia de un sujeto que goza de relaciones de reconocimiento mutuo satisfechas[57]. En este sentido, Honneth (2020) plantea un criterio normativo respecto a las metodologías educativas, que resulta indispensable en el marco de las sociedades democráticas: los objetivos de la educación en una sociedad que aspire a ser verdaderamente democrática deben orientarse a renovar constantemente las condiciones, siempre delicadas, necesarias para la formación de una voluntad democrática.

Es precisamente a partir de tal exigencia que Honneth plantea una crítica a las tendencias que en política educativa se imponen en el presente, las cuales se podrían asociar con la idea de ciertas patologías sociales de la educación; puntualmente, Honneth (2020) se refiere a la tendencia del modelo educativo

[57] Ver Honneth (2010)

estadounidense, orientado a promover reformas que impulsen una formación para el rendimiento y la competencia, esto en beneficio de los intereses de desarrollo del sistema económico-financiero; esta tendencia también involucra un sistema de evaluación cuantitativo, basado en pruebas estandarizadas, que seguramente generaran la exclusión de aquellas disciplinas que difícilmente se puedan ajustar al control estadístico. En dicha tendencia Honneth identifica un "desvío" (anomalía), puesto que se aleja del rol de la educación como órgano social encargado, mediante la aplicación de métodos cooperativos, de reproducir en las nuevas generaciones los saberes y hábitos necesarios para conservar la vida democrática.

Al principio de este aparte llamamos la atención acerca de la necesidad expresada por Honneth de ampliar los análisis y la reflexión propuesta en el *Derecho de la Libertad*, hemos argumentado que una de las tareas pendientes que corresponde al ejercicio de discernir la realidad de la libertad en las circunstancias sociales del presente, se sitúa en el análisis del ámbito educativo, esto bajo el entendido de la idea que entiende que, si bien en *El derecho de la libertad* no existe una referencia directa y ningún desarrollo que se pueda asociar a una esfera de la acción de las relaciones educativas, si parece haber un lugar para la misma en el contexto de las exigencias o condiciones metodológicas y filosófico-sociales que caracterizan la crítica honnethiana, sobre todo por el hecho que la satisfacción de tales exigencias o condiciones, permiten identificar y valorar la legitimidad de una esfera de acción

que cuenta como institución social del reconocimiento, lo cual, al menos hasta ahora, hemos encontrado satisfecho en lo que respecta al ámbito educativo para el caso de los requisitos planteados para la esfera de las relaciones público-políticas.

En la parte final del artículo *La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado de la filosofía política*, Honneth aborda algunos de los desafíos contemporáneos que afectan a la formación de la voluntad democrática, ya presentados en *El derecho de la libertad*, y las tareas que debe asumir una educación que aspire a ser genuinamente democrática hoy en día. Uno de estos desafíos es la expansión del espacio público debido a las nuevas tecnologías de la información y comunicación, facilitadas por internet; y otro es la cuestión de la inclusión y acceso de todas las personas a la vida pública democrática en el marco de sociedades multiculturales, caracterizadas por una creciente diversidad étnica y cultural, resultado en gran parte de la migración. Frente al primer reto, la labor educativa debe centrarse en la preparación técnica y social que brinde a los estudiantes las competencias necesarias para participar en los nuevos entornos digitales de formación de la opinión pública. En cuanto al segundo, Honneth (2020) argumenta que, en el contexto de las orientaciones pedagógicas descritas, cuanto más se vea al estudiante en clase no como un sujeto aislado cuyo único objetivo es su rendimiento, sino como miembro de una comunidad cooperativa de aprendizaje, mayor será la probabilidad de que surjan formas de comunicación en las que las diferencias

culturales no solo se acepten de manera lúdica, sino que también se valoren como oportunidades de enriquecimiento mutuo.

4.4.2. Infancia y Educación

En su abordaje del ámbito educativo, Honneth (2020) dedica el artículo *Kindheit. Unstimmigkeiten unserer liberalen Vorstellungswelt* (*Infancia. Incongruencias en nuestro mundo liberal de la imaginación*) al examen sobre la naturaleza de los supuestos de fondo que sustentan nuestras concepciones del bienestar infantil, es decir, trata de analizar las nociones que subyacen a nuestras ideas de bienestar infantil, con el propósito de localizar dónde están fundadas y dónde pueden quedarse cortas y, por tanto, para identificar en qué sentido pueden requerir corrección. Este ejercicio no solo aporta un avance sobre la comprensión de la relación padres (familia)-hijos de la esfera de las relaciones personales, sino que establece la incidencia de ésta con la sociedad y el papel mediador del sistema educativo para tratar de allanarla en beneficio de la comunidad política. Para eso Honneth se propone un análisis relativo a la experiencia sobre la variación histórica sobre la conceptualización de la idea de *infancia* y los supuestos sobre la misma, que a su vez permitan identificar una comprensión razonable sobre la vulnerabilidad y bienestar de los niños y niñas.

Según Honneth, la comprensión acerca de la naturaleza del niño y su estatus familiar y social, se encuentra determinada por cuatro elementos o componentes. Un

primer elemento se refiere a las ideas acerca de si el período inicial de la vida de una persona debe entenderse como una fase distinta y claramente marcada, y qué debe caracterizarlo, si es que lo hace, en relación con todas las etapas posteriores. Una comprensión recurrente de este elemento, explica Honneth, entiende la etapa de la infancia como una fase de la vida humana en la que se carece de las características y capacidades definitivas que se supone aparecen con la adultez, de manera que los atributos propios de los niños y jóvenes se conciben como precursores o potencias en desarrollo de una fase futura; tal comprensión admite la posibilidad de valorar los aspectos característicos de la infancia como capacidades independientes y socialmente enriquecedores. Sobre los atributos de los niños y jóvenes, Honneth se refiere en sentido negativo, a la carencia de capacidad de autodeterminación y de las condiciones biológicas para la procreación, y en sentido positivo, hace una referencia a que el adulto ha perdido las capacidades miméticas propias del niño por acción de la adquisición del principio de realidad que caracteriza a los adultos.

Un segundo elemento se refiere a la manera como se entiende la conexión o integración, entre el crecimiento del sujeto y su entorno social, lo cual podría entenderse al menos de dos formas, o el niño es miembro exclusivo de la familia o pertenece al proceso de interacción social desde el principio. Las consecuencias de una u otra consideración se manifiestan en el entendimiento relativo a la distribución de la responsabilidad de la familia o de la sociedad en soportar y

orientar las experiencias en beneficio del desarrollo del niño. Con este componente también se relaciona la aparición de la *pedagogización*, que se concibe como un proceso en el que se persigue impartir al adolescente de forma artificial los conocimientos necesarios que antes se habían adquirido implícitamente mediante la participación en la cooperación social. Tal vez el aspecto relevante a tener en cuenta con respecto a este segundo elemento, consiste en la conveniencia para la protección y bienestar al niño, de controlar o limitar su vínculo con el entorno social, incluso en el contexto escolar.

El anterior elemento del concepto de *infancia* ubica la responsabilidad de la socialización de los niños, niñas y adolescentes en el núcleo familiar o en la sociedad, o de manera intermedia en el sistema escolar; el tercer elemento tiene que ver con la visión de las instancias implicadas en la socialización, es decir, con la percepción social del tipo de relación familiar o del entorno social, apropiados para conservar las condiciones de bienestar del niño. Tal visión de la familia puede ser, por un lado, como una esfera impregnada de tensiones y conflictos, y por el otro, percibida como un organismo intrínsecamente armonioso y consensuado; la misma valoración es aplicable a las condiciones que puede ofrecer el entorno social a los niños, niñas y adolescentes. En cualquier caso, se evidencia que, con relación a la comprensión de la idea de bienestar del niño, existe una conexión entre la esfera familiar y el mundo social, en lo que respecta a la influencia reciproca que tiene el marco social con

relación a la calidad de las condiciones en las que se desarrolla el niño en su núcleo familiar, y a las consecuencias de tales condiciones en la articulación del niño al mundo social.

El cuarto elemento que integra la definición cultural del concepto de *infancia* hace referencia a la justificación que legitima reclamo de autoridad sobre el niño en lo que respecta a medidas educativas, disciplinarias y para la crianza. También para este caso, explica Honneth, existen dos extremos; por un lado el auge del reconocimiento de los derechos básicos de la persona, permite comprender que los adolescentes tienen un derecho individual a la autodeterminación, lo cual excluye casi cualquier forma de subordinación de los adultos sobre los jóvenes; el otro extremo entiende que los niños son propiedad de los padres biológicos o de la comunidad social, y por tanto, tienen una autoridad absoluta sobre éstos; no obstante, dicha posición es insostenible en el contexto de una cultura permeada normativamente por el reconocimiento de los derechos humanos. Según Honneth (2020), actualmente nos encontramos en una posición intermedia dentro de un continuo en el que tanto los padres como el Estado comparten la responsabilidad de educar, según la edad del niño, sin que esto implique ningún derecho de propiedad sobre los menores, ni que se les reconozca un pleno derecho a la autodeterminación. Esta supremacía asimétrica se justifica a través de un *paternalismo reflexivo*, que a su vez se fundamenta en las características psicológicas que se supone que los niños, a

diferencia de los adultos, poseen de forma innata. Si se considera que los niños tienen versiones aún no desarrolladas de las capacidades que los adultos poseen, como la autodeterminación o la reflexión sobre el bienestar propio, se infiere de esta diferencia la legitimidad para tomar medidas educativas que ayuden a superar estas limitaciones. Así, el argumento cierra el círculo, regresando al punto inicial en la reconstrucción conceptual de la "infancia" en términos sociales. En este marco, la oposición normativamente acentuada entre las características infantiles y las capacidades adultas sigue siendo clave, ya que solo a través de esta distinción se puede justificar la profunda separación institucional entre estos dos grupos de edad, una división que es esencial para nuestra vida práctica.

Con la exposición de estos cuatro elementos, se puede concluir que la comprensión cultural del concepto de *infancia* contienen ideas relativas a las diferencias que pueden haber entre los adultos y los jóvenes, tanto en lo psíquico como en lo físico, las cuales a su vez inciden en la interpretación que se tiene acerca de la estructura apropiada de las relaciones en las que se involucra a los niños y niñas tanto en su núcleo familiar como en su entorno social, así como la manera como se determina la legitimación de la autoridad educativa y de crianza. De tal entramado se derivaría el contenido de lo que se pueda entender por vulnerabilidad y bienestar de los niños y niñas. A continuación, Honneth se propone realizar la reconstrucción de estos cuatro elementos en el contexto de la red de prácticas

sociales presentes en la cultura de las sociedades liberales contemporáneas, para intentar producir un diagnóstico que permita evidenciar la imagen actual de la infancia, y si existen deficiencias o debilidades con respecto al tratamiento de los niños y niñas. En este punto, es importante llamar la atención acerca de la conexión que existe entre la dimensión familiar de la esfera de las relaciones personales y el ámbito educativo, entendido como instancia intermedia en el proceso de socialización, que trata de facilitar la transición hacia el mundo social.

Un primer contenido de lo que Honneth llama "imagen occidental de la infancia" tiene que ver con la diferenciación que permite tener el contraste entre la fase temprana y la fase posterior de la vida, según la cual, la infancia se comprende como un proceso de desarrollo o de maduración, en el cual el infante deviene a adulto, en dicho proceso existe un indicador o variable casi que exclusivo para evidenciar el avance del niño, a saber, la capacidad reflexiva de autodeterminación, y las otras habilidades intelectuales asociadas a la misma: la capacidad de consideración argumentativa, la responsabilidad moral y la asunción de responsabilidades. Honneth (2020) ve un "estrechamiento" o "limitación" al respecto de la imagen de la infancia, que se caracteriza por la tendencia a considerar la totalidad de la infancia, tras esa reducción intelectualista, sólo como un proceso de producción de capacidades reflexivas, lo que conduce inevitablemente a que la conciencia pública deje de atribuir a los adolescentes cualidades independientes que

son valiosas por sí mismas, como la imaginación, la imitación mimética, la disposición a confiar, entre otras. De esta manera, se entiende que el concepto moderno y liberal de la infancia, se ha observado con frecuencia, presenta la peculiaridad de describir la infancia como un "proceso" continuo, mientras que la adultez es vista como un "ser" consolidado y permanente. Esta oposición entre "proceso" y "resultado" lleva a que, en las condiciones actuales, se considere a los niños y adolescentes únicamente como futuros adultos, privándolos así del reconocimiento de las cualidades distintivas que poseen en el presente. Una consecuencia de esta visión es que la infancia queda cada vez más sujeta a las limitaciones de la "pedagogización", siendo vista principalmente en función de las metas futuras. Aunque nuestra cultura no es "hostil a los niños", carece de un vocabulario que valore a los niños fuera de los términos que reflejan una aproximación a las características adultas. Expresiones como "lindo" o "gracioso" no capturan capacidades positivas, sino comportamientos superficiales.

Además, este empobrecimiento del lenguaje no es lo único inquietante en nuestra concepción gradualista de la infancia. En contraste con las fases temporales que usamos para describir el desarrollo de las capacidades reflexivas, el sistema legal establece una división tajante entre la inmadurez y la autonomía plena, lo que se marca con la "mayoría de edad". En la ley no existen gradaciones progresivas ni maduración continua, sino una entrada repentina a la adultez ligada a una edad

específica. Esta discrepancia entre las dos perspectivas —una de desarrollo gradual y otra de división legal abrupta— hace que el niño o adolescente se enfrente a un dilema: debe averiguar si se le considera un joven intelectualmente avanzado y maduro, o un niño aún dependiente y carente de plena autonomía.

Esta contradicción es particularmente evidente en temas como la sexualidad, donde las adolescentes de 16 años, por ejemplo, suelen estar familiarizadas con las normas sociales gracias a Internet o su grupo de iguales, sin que la ley les otorgue la capacidad de consentimiento. Eventualmente, nuestra legislación tendrá que resolver esta dicotomía entre el pensamiento psicológico evolutivo y el esquema legal binario, escalonando de manera más precisa la concesión de la madurez jurídica, asignando derechos y responsabilidades a diferentes fases del desarrollo infantil según el área de la vida que se trate.

Un primer corolario sería entonces que la imagen occidental de la infancia, considera a los niños y adolescentes como futuros adultos, lo cual ignora o es indiferente a el valor y las características distintivas de esta etapa de la vida, al reducir dicho proceso a la adquisición de capacidades reflexivas, que convierten a la crianza y a la pedagogización, como un proceso que limita o niega lo propio del niño para aproximarlo gradualmente a lo que se entendería como el resultado o el "ser" esperado de la vida humana: la adultez.

En relación con el segundo componente, que aborda la percepción cultural de la relación del niño con su entorno social, también podríamos hablar de una dicotomía, aunque en este caso las cuestiones son algo más complejas. Este aspecto del concepto de *infancia* explica Honneth (2020), puede dividirse en dos subelementos: el primero está relacionado con el grado de participación del niño en los procesos de interacción social, mientras que el segundo se refiere a la distribución de las responsabilidades de crianza. Ambos aspectos están estrechamente conectados, ya que cuanto más se asume que los niños están inmersos en el mundo social que los rodea, más responsabilidades se delegan en las autoridades sociales.

Según el modelo liberal predominante, que se sigue en gran medida en la actualidad, estas relaciones funcionan de la siguiente manera: el niño, hasta alcanzar la edad de escolarización obligatoria, se concibe principalmente como miembro exclusivo de su familia nuclear, compuesta normalmente por los padres y hermanos, aunque no se ignoran las influencias externas. A los padres, como principales referentes en la interacción con el niño debido a este encierro familiar, se les otorga autonomía para determinar los objetivos educativos que consideran adecuados, siempre que respeten los principios normativos del bienestar infantil. Se establecen umbrales legales para la intervención estatal en la familia, entendida como una esfera privada, y se considera que estos umbrales se han superado cuando los padres

violan o amenazan con violar gravemente las normas sociales establecidas para proteger el interés del niño.

Cuando comienza la escolarización obligatoria, esta soberanía educativa de los padres entra en competencia con los objetivos educativos establecidos por instancias sociales superiores. En la escuela, que tiene un carácter público, los niños se enfrentan a principios educativos que pueden derivar de intenciones político-democráticas o de consideraciones económicas, pero que no provienen de los padres y que incluso, como decía Kant, buscan corregir sus posibles errores. Honneth (2020) señala que, aunque este modelo liberal-democrático ha supuesto un avance respecto a los sistemas educativos anteriores, presenta ciertas vulnerabilidades que pueden afectar al niño. Una de ellas es que el niño entra en contacto sistemático con su entorno social en una fase relativamente tardía, es decir, cuando comienza la escuela. Hasta ese momento, salvo por la existencia de guarderías o centros preescolares, que han cobrado importancia solo en las últimas décadas y que son obligatorios en pocos países, no hay muchas instituciones o eventos sociales que faciliten la inclusión del niño en procesos de interacción general.

Desde una perspectiva distanciada, esto resulta sorprendente, especialmente si consideramos que los niños hace tiempo que dejaron de ser vistos como propiedad de sus padres. Además, cualquier justificación naturalista de esta relación ha desaparecido con el aumento de la paternidad no biológica, *lo que debería llevarnos a*

entender la crianza de una manera más socialmente responsable, desligada del acto biológico de procreación. Si se quisiera apoyar esta evolución y fomentar la percepción de los niños como miembros bienvenidos y valorados de la comunidad social desde una edad temprana, sería necesario crear más instituciones de educación social. El sistema de campamentos de verano para niños pequeños en Estados Unidos podría servir como modelo, ya que contrarresta la arbitrariedad paterna en una etapa temprana.

Sin la creación de estos espacios públicos infantiles, la tarea de socialización recae exclusivamente en la escuela. El niño llega a la escuela sin preparación previa, si no ha asistido a guarderías u otras instituciones similares, lo que a menudo lo deja abrumado, atrapado entre las expectativas de los padres y los objetivos de la escuela, en una tensión difícil de soportar. En el modelo liberal actual de relación entre la infancia y la sociedad, la responsabilidad del éxito social recae casi por completo en la calidad de la escuela y sus clases. Cuanto mejor equipadas estén las escuelas, más cooperativa sea la interacción y menor sea la influencia de los padres, más probable será que el niño, a pesar de su incorporación tardía al entorno social, logre desarrollar un sentido de pertenencia y participación social.

Sin embargo, no siempre sucede así. La escuela, sobrecargada de tareas, muchas veces fracasa, como lo evidencian diversos relatos literarios. En ellos, los protagonistas buscan en la escuela la ayuda y el consejo que no encuentran en sus

padres, pero se encuentran con un profesorado limitado o falto de sensibilidad. Si no queremos restringir aún más la autonomía educativa de los padres, lo cual sería poco recomendable, será necesario crear otras instancias de socialización previas a la escuela que preparen a los niños para su entorno social. Las guarderías, centros de atención extraescolar y preescolares probablemente no serán el fin de esta historia.

Este adelanto en la socialización del niño no solo es necesario para liberar a la escuela de tareas que ha asumido en solitario, sino también porque los niños solo pueden desarrollar la confianza en su entorno social a través del contacto temprano con personas ajenas a su familia. Si no se les brinda esta oportunidad, existe el riesgo, señalado por varios psicólogos, de que los niños perciban a su familia como benévola, pero al resto de la sociedad como hostil o indiferente, lo que puede llevar a una desconfianza duradera, e incluso miedo, hacia los extraños. Una sociedad democrática liberal, que prioriza el bienestar infantil sobre la autonomía parental, debería garantizar que los niños tengan oportunidades de interacción con desconocidos desde una edad temprana.

Hasta aquí se evidencia que Honneth aboga por una crianza socialmente responsable, que libere a la familia de la carga exclusiva del proceso de socialización inicial de los niños y niñas, principalmente porque identifica un peligro en el desarrollo psicológico del menor que experimente la relación familiar como la única

fuente se satisfacción de sus deseos y necesidades, puesto que la cohesión de dicho núcleo no se encuentra garantizada.

Con respecto al tercer componente de la idea de *infancia*, que se refiere a las percepciones predominantes en diversas culturas acerca del estado y la constitución de las dos instancias que deben inevitablemente participar en la socialización del niño: la familia, por un lado, y la sociedad, por otro. Durante mucho tiempo, explica Honneth (2020), nuestra comprensión liberal-moderna de la infancia estuvo marcada por la idea de que la familia nuclear representaba un espacio armonioso de seguridad para los niños, a pesar del sombrío enfoque psicoanalítico de Freud. No obstante, esta visión optimista ha sido reemplazada por otra mucho más negativa. Aunque el diagnóstico psicoanalítico, que sostiene que los miembros de la familia están en una constante competencia sexual, no es dominante, ha surgido la idea de que la familia nuclear es un ámbito de reacciones emocionales difíciles de controlar, además de estar en proceso de disolución en su forma tradicional. Una percepción errónea, pero difundida, es que la violencia intrafamiliar hacia los niños ha aumentado drásticamente en las últimas décadas, lo cual es solo uno de los muchos aspectos de esta imagen transformada de la familia.

Si se eliminan las exageraciones que proliferan hoy en día y nos centramos en lo que está bien documentado, llegamos a la conclusión de que la familia tradicional, compuesta por padre biológico, madre biológica e hijo, es un espacio de gran

ambivalencia emocional y conflictos internos. Este modelo familiar está comenzando a perder su monopolio y está siendo reemplazado por nuevas formas de organización familiar cuya estructura aún no está completamente definida. No podemos prever a qué derivarán estos procesos de "desinstitucionalización" progresiva de la familia nuclear —ya sea hacia la parentalidad temporal, las familias ensambladas, la monoparentalidad o incluso formas familiares más amplias o complejas— ya que será necesario un largo periodo de exploración experimental para encontrar el equilibrio adecuado entre las cambiantes necesidades, los requerimientos de socialización y las innovaciones institucionales.

Dado que es difícil prever los resultados de estos cambios, y por los problemas inherentes al modelo tradicional de familia, parece justificado otorgar a la sociedad una mayor responsabilidad en el cuidado de los niños. Las ambivalencias emocionales y las inseguridades afectivas que ya conocemos del pasado no desaparecerán en esta fase de cambios, sino que adoptarán nuevas formas, por lo que parte de la responsabilidad del bienestar infantil deberá ser transferida de los padres a instancias especializadas de la comunidad social. Este cambio de responsabilidad hacia un cuidado socialmente organizado resulta necesario, ya que concentrar todos los deberes de crianza en los padres expone a los niños a la vulnerabilidad de la disposición emocional de estos.

Aunque los niños poseen grandes capacidades de adaptación emocional, a menudo subestimadas, y su habilidad para navegar nuevas constelaciones familiares es impresionante, su profunda dependencia emocional los hace especialmente vulnerables cuando los padres fallan en brindar cuidado adecuado. La fragmentación del mundo familiar afecta profundamente a la mente infantil, y la incertidumbre familiar impacta fuertemente el desarrollo moral de los niños y niñas. En este sentido, Honneth (2020) entiende que la dependencia exclusiva de los niños en los cuidadores familiares puede llevar a inseguridades afectivas, responsabilidad difusa y falta de afecto, especialmente si los padres no pueden proporcionar un cuidado incondicional. Ante esta situación, es necesario considerar alternativas al enfoque tradicional de dos etapas, donde la socialización familiar precede a la escolarización. El punto en el que el niño debería comenzar a sentir apoyo emocional del entorno social y desarrollar un sentido de pertenencia debe adelantarse significativamente, para no dejar toda la carga de protección en familias frágiles que podrían desintegrarse.

Cuanto más estable y afectivamente confiable sea el cuidado proporcionado por instituciones sociales adecuadas desde el primer año de vida, más se aliviaría la onerosa responsabilidad de los padres y más independientes serían los niños del cumplimiento de las responsabilidades parentales. Esta consideración adquiere mayor relevancia cuando dirigimos la mirada a la imagen social subyacente a la

concepción actual de la infancia. Aunque hay variaciones en función de la clase social y la etnia, es evidente que ha aumentado la conciencia de las desigualdades económicas en la población, lo que ha llevado a una aceptación renovada de la existencia de una sociedad de clases. Esto implica que la infancia también debe ser entendida como parte de dicha estructura social.

A pesar de este reconocimiento, no se han tomado todas las medidas necesarias en relación con la situación actual de los niños, especialmente aquellos de los estratos sociales más bajos. La posibilidad de un futuro autodeterminado es limitada para estos niños debido a las condiciones precarias en las que viven sus familias. Los problemas económicos aumentan el riesgo de ruptura familiar y debilitamiento de los lazos afectivos, lo que a su vez reduce las oportunidades de los niños para desarrollar un futuro prometedor. Aunque este no es un destino inevitable, es una probabilidad estadística bien documentada. En vista de este panorama, parece aconsejable complementar el apoyo social estatal a las familias con centros de cuidado infantil temprano. Un avance en la integración social del niño, mediante el apoyo emocional brindado por personal educativo calificado y financiado por el Estado, podría compensar las desventajas de los niños provenientes de familias en situaciones económicamente vulnerables.

La conclusión a la que llega Honneth (2020), que se relaciona con el cuarto componente sobre la idea de *infancia*, trata de responder de manera directa a la

cuestión sobre a quien corresponde o quien puede reclamar el derecho a cuidar y educar el niño. La imagen del bienestar y la vulnerabilidad de la infancia en el contexto de las sociedades democráticas liberales contemporáneas, comprende al menos dos conjuntos de elementos, que podemos agrupar en positivos y negativos; por un lado, lo negativo se refiere a la necesidad de evitar situaciones que se consideran vulneran el desarrollo de los niños y niñas, tales como, que en sus primeros años de vida queden encerrados en el núcleo familiar, sin tener una posibilidad de relaciones sociales ampliada a otros contextos, Honneth ve en este tipo de paternalismo un doble riesgo, por un lado no hay manera de garantizar que el núcleo familiar sea estable y amigable para el desarrollo del niño, dada las alteraciones del modelo de familia y las amenazas latentes en lo que respecta a la situación económica; además, el uso de una autonomía sin límites de los padres sobre los niños y niñas, podría ser la fuente de arbitrariedades difíciles de controlar y perjudiciales para su desarrollo; por otra parte, también se genera la dificultad en los niños de que cultiven una dependencia y un apego psicológico con los padres, que les dificulte encontrar en el entorno social otras fuentes de apoyo emocional y confianza, lo que les dificulta afrontar los retos de la interacción social.

Con relación a los aspectos positivos, Honneth señala que un objetivo relativo al trato de la infancia en el contexto de las democracias liberales, es el de garantizar un espacio protegido para el desarrollo de las cualidades intrínsecamente valiosas

que les son propias, porque son precisamente éstas las que no pocas veces son suprimidas por las intenciones educativas de los padres, imbuidos de la voluntad de logro, tales como el juego, la imaginación, la creatividad; las cuales representan posibilidades del comportamiento humano. Por lo anterior, Honneth entiende que la responsabilidad de socialización del niño debe ser compartida, que el Estado debe garantizar, con la mediación del sistema educativo, la ampliación la existencia de "guarderías" o instituciones especializadas que atiendan la integración temprana de los niños y niñas al mundo social, y que faciliten y motiven el desarrollo de sus propias capacidades sin restricciones. De esta manera, para Honneth, la infancia representa una condición humana que no se puede entender meramente como como la forma germinal de la adultez, los niños y niñas cuentan con capacidades propias, que por sí mismas tienen un valor social que es necesario proteger, un poco en el sentido propuesto por Hannah Arendt (1996), que entiende que la infancia representa la posibilidad de un nuevo comienzo para el mundo.

4.4.3. Humanidades y educación

Hasta aquí se han evidenciado al menos dos elementos de lo que podríamos llamar ideas educativas en Axel Honneth, por un lado, el respaldo honnethiano a la comprensión del sistema educativo como ámbito de acción esencial de la esfera política en la tarea de la construcción de la voluntad democrática; y por el otro,

Honneth llama la atención acerca de la relevancia del rol público de la educación en lo que respecta a facilitar la integración de los niños y niñas al mundo social. Otra reflexión orientada a profundizar en el ámbito educativo tiene que ver con el papel que la enseñanza de las humanidades desempeña en la autocomprensión de la persona como participante en los procesos de transformación social de su mundo histórico-moral. La argumentación que Honneth desarrolla en *Denaturierungen der Lebenswelt. Vom dreifachen Nutzen der Geisteswissenschaften* [*Desnaturalización del mundo de la vida: El triple beneficio de las humanidades*], en el cual Honneth (2020) se *propone* valorar el papel de las humanidades en el desarrollo del conocimiento necesario para que el niño y el adolescente comprendan las razones, justificaciones, intencionalidades, valores o consideraciones morales que anteceden a la configuración social, política, jurídica, moral e histórica del mundo simbólico que habita. Bajo este entendido Honneth (2020) se propone desarrollar las siguientes tesis:

I. Las personas deben los conocimientos necesarios para su auto-ubicación práctica en su mundo social principalmente a aquellas disciplinas que comúnmente asociamos con el mundo social. (Ciencias sociales, derecho e historia)

II. Las humanidades han contribuido en el pasado a generar las razones y consideraciones sobre cuyo significado para la comprensión de nuestro mundo vital nos informan en el presente; es decir, las humanidades han ayudado siempre a dar forma a nuestro mundo de la vida social en lo que respecta a la producción razones y la fabricación de las ideas que pueden explicar las condiciones de nuestra cultura histórica, y en general de los hechos culturales característicos de nuestro presente.

III. Las humanidades están siempre comprometidas en la producción de razones, ideas y reflexiones que, traduciéndolas de nuevo a la conciencia pública, nos muestran posibilidades intelectuales de cómo podemos superar los problemas de nuestra convivencia social a los que nos enfrentamos en la actualidad.

Según Honneth (2020) el desarrollo del concepto de humanidades ha experimentado desde mediados del siglo XIX una serie de debates que persiguieron precisar su objeto de estudio y clasificación, así como su enfoque metodológico y epistémico. La discusión sobre los nombres ciencias del espíritu, ciencias humanas o humanidades, contrasta con el hecho de que parece haber el acuerdo sobre las disciplinas que se pretenden agrupar con dicho rotulo, a saber, aquellas que se ocupan del estudio del mundo histórico-social, es decir, de los logros del hombre o

de sus actividades espirituales en lugar de los sucesos de la naturaleza. Es precisamente la distinción entre el mundo natural y el mundo social en donde el análisis sobre las humanidades gana complejidad; por un lado, explica Honneth, que en la tradición europea, Dilthey y Renan, plantean que una diferencia metodológica de las humanidades con las ciencias naturales radica en el hecho de que éstas pretendían la explicación causal de secuencias de acontecimientos, mientras que las primeras se esforzaban por comprender los acontecimientos mediados por el sentido; no obstante, en el contexto anglosajón no es tan clara dicha distancia metodológica, pues se entendía que las ciencias naturales y las humanidades comparten un enfoque empírico o más experimental de la adquisición del conocimiento, con la salvedad de que las primeras debían interesarse exclusivamente por el conocimiento de las leyes naturales, mientras que las segundas debían interesarse por el conocimiento de las normas de acción socialmente beneficiosas. Honneth (2020) entiende que la perspectiva unificada desarrollada en la cultura anglosajona, encuentra en el experimentalismo de John Dewey un referente apropiado para la justificación de la *tesis I*, principalmente porque dicha perspectiva permite ejercer una mayor flexibilidad metodológica, y amplía las alternativas procedimentales para abordar los problemas que fueran emergiendo en la tarea de nuestro conocimiento de la realidad social.

Para ilustrar su tesis, Honneth (2020) recurre a la imagen de una adolescente que intenta de manera independiente explorar comprensivamente su mundo histórico-social, por lo que indaga sobre el contenido general de los derechos y las consecuencias que estos tienen para ella, el significado asociado a los nombres de las calles de su ciudad y las disputas familiares sobre la división equitativa del trabajo doméstico; dicha indagación se desarrolla inicialmente mediante conversaciones con adultos, amigos y maestros, sin embargo, no siempre con este primer abordaje se logra satisfacer los requerimiento de la indagación, por lo que en el mismo proceso de instrucción social, conoce sobre el acervo del archivo de las humanidades y las técnicas culturales para acceder a éste, mediante la consulta de libros, prensa y toda fuente que resulte útil; la joven se convierte ella misma en investigadora de la lectura; comienza a remediar las deficiencias de la tradición oral adquiriendo activamente conocimientos escritos, con la ayuda de los cuales puede completar gradualmente su comprensión de los significados entrelazados de nuestro entorno espiritual. Esta función compensatoria de las humanidades, su papel de complemento de nuestro conocimiento de los contextos intelectuales-culturales de significado se desestima a menudo y con facilidad como una cuestión de visión del mundo meramente conservadora; la tarea de educación transmitida a través de la escritura, se piensa, sólo puede ser tan valorada si, por puro escepticismo hacia la modernidad, no se confía más en la tradición oral.

Así entendida, la transmisión intersubjetiva del conocimiento social y el contraste que se puede dar cuando la joven indaga autónomamente en los archivos sociológicos, históricos o jurídico políticos disponibles, le ayudan a establecer que la disputa de los padres tiene que ver con el debate más general acerca de la igualdad de género, que los nombres de las calles de su ciudad son expresiones de las creencias, intenciones y sentimientos de una época concreta y que las leyes vigentes en su país incluyen ahora incluso la consecuencia de ser protegida del castigo corporal por sus padres por parte del Estado.

Con lo anterior Honneth (2020) llama la atención acerca de la función orientadora de las humanidades, las cuales nos informan sobre el significado tradicional de los objetos intelectuales de nuestro entorno, y que además siempre nos ponen en situación de desarrollarlo de forma independiente y de utilizarlo en la dirección de trascender las autocomprensiones establecidas. En su primera función, las humanidades sólo pueden desplegar ese doble efecto porque las ideas y razones que sobre el significado de las condiciones culturales de nuestro presente nos enseñan, poseen ellas mismas una dinámica interna y un poder explosivo: Mirando hacia atrás, hacia el pasado histórico, representan los testimonios de una solución a los retos sociales y culturales que se consideró correcta en su momento, pero mirando hacia adelante, hacia el futuro, pueden resultar en cualquier momento medios sólo limitadamente adecuados para superar los problemas ante las nuevas

experiencias. Esta dimensión temporal de las razones reveladas por las humanidades, de las consideraciones, intenciones y sentimientos que han desembocado en los objetos puramente intelectuales de nuestro entorno de forma significativa, debe dilucidarse ahora con más detalle en lo que sigue; pues sólo en esta dimensión, en la relación de las ideas socialmente objetivadas con el pasado, por un lado, y con el futuro, por otro, se hacen patentes las funciones ulteriores que estas ciencias han asumido siempre para nosotros y nuestro mundo vivo.

Ahora bien, sobre la función orientadora de las humanidades surgen al menos dos distinciones relevantes para el resto de la argumentación honnethiana; primero, Honneth parte de la diferenciación de un mundo social integrado por dos realidades, una puramente intelectual, formado por ideas como los derechos, los significados, las normas o los valores, y otra constituida por los artefactos técnicos que desempeñan una función práctica en nuestras rutinas, tales como los medios de transporte o un paraguas; los niños y adolescentes que se desarrollan en un mundo social así constituido, inicialmente adquieren los conocimientos sobre el mundo gracias al intercambio comunicativo con sus padres, amigos y docentes, pero tales fuentes generalmente pueden no satisfacer las indagaciones de los jóvenes, por lo que recurren al archivo de las humanidades; de allí la segunda distinción, según la cual, la orientación que aportan las humanidades sobre los objetos intelectuales y sus contenidos resulta ser una dinámica más bien dialéctica y crítica, lejana a la

transmisión unilateral de valores y creencias definitivas; y por último, un tercer elemento tiene que ver con las consecuencias prácticas de los significados adquiridos, que inciden en la manera como nos comprendemos a nosotros mismos, a nuestras posibilidades de acción en relación con el mundo social en el que nos desenvolvemos; verbigracia, el significado que un adolescente da, por ejemplo, a la categoría de equidad de género, determina su actitud y posición, frente a disputas sociales relativas a la equidad salarial entre hombres y mujeres o los roles del padre y la madre en el ejercicio de la autoridad en la crianza de los hijos.

Un segundo nivel, podríamos decir, en lo que respecta al proceso de indagación del adolescente hipotético de Honneth (2020), se expresa en la cuestión acerca del origen de las ideas y razones que fundan los hechos culturales por los que se pregunta, lo que lo lleva a revelar en cada caso la participación significativa de académicos e intelectuales involucrados en la creación de las mismas. En este punto Honneth recurre a la comprensión deweyana (experimentalismo) acerca la provisionalidad de lo que experimentamos como hechos mentales, según la cual, si bien percibimos la realidad como ya terminada o ya desarrollada, en virtud del éxito práctico que ideas o valores han demostrado tener en el pasado, en lo que respecta al contenido normativo para la interacción social, o para el éxito en la solución de problemas; estos hábitos mentales, se rompen tan pronto como nuestras acciones guiadas por ellas encuentran problemas nuevos, hasta ahora imprevisibles. Esto

obliga a entrar en una fase de distanciamiento reflexivo, durante la cual se debe volver a descomponer los hábitos de pensamiento previamente ensayados en sus elementos conceptuales-teóricos y sensualmente perceptibles, para poder restablecer el ciclo interrumpido de nuestras acciones mediante repetidos intentos de su reajuste experimental. Es decir, en el proceso de nuestra interacción social y con el ambiente, nos encontramos expuestos al cambio y por tanto, a la aparición de nuevas condiciones y necesidades, frente a las cuales, las idea y valores que en un momento percibimos como fijadas y definitivas, adquieren un valor provisional, incluso, pueden tornarse obsoletas, abriendo así la creación de nuevas ideas.

Con esto Honneth (2020) quiere llamar la atención acerca del papel que desempeñan las humanidades en la génesis de los conceptos y demás objetos culturales que, gracias al trabajo de los sociólogos, historiadores, filósofos, abogados, entre otros, se producen como respuesta a las necesidades teóricas y prácticas que exige la dinámica siempre cambiante de las circunstancias en las que nos desenvolvemos socialmente. De esta manera se describe la *Tesis II*, en la que se menciona la función social de las humanidades, a saber, que los llamados científicos sociales, gracias a su formación en la historia de las ideas y a su imaginación o creatividad conceptual, orientada por sus revisiones intelectuales del presente en cada época, esto sumado a los retos con los que la realidad recibe cada vez a la vida espiritual del ser humano, en el que se corrigen las concepciones que una vez se

consideraron como definitivas, y se proponen nuevos contenidos y comprensiones; no solo supone, como afirma Dewey, que la realidad es un proceso constante de descubrimiento, que se constituye a la vez como una desnaturalización y de espiritualización de nuestra realidad. Al respecto Honneth (2020) explica: con cada paso de corrección de nuestros hábitos de pensamiento anteriores, se extrae simultáneamente del mundo un elemento de su mera naturalidad y se le añade un producto de nuestras actividades mentales. En este sentido, las humanidades siempre han trabajado en la desnaturalización de nuestro mundo de la vida social desde sus inicios. En la medida en que sus propuestas intrínsecas para la nueva regulación de nuestras formas de interacción, tras una fase de pruebas experimentales, migran a la realidad social, destruyen su realidad natural y la enriquecen, en cambio, con hechos en los que ahora se pueden reflejar nuestras propias intenciones.

Ahora bien, de lo anterior se sigue al menos que, por un lado, el origen de las ideas y valores que fundan el presente de los fenómenos culturales, tienen su fuente esencial de autoría en los esfuerzos intelectuales desarrollados por los expertos de una época; y por el otro, que tales hechos culturales nunca permanecen inmóviles; están expuestos a una constante presión de cambio por la misma razón de que en cualquier punto del sistema de creencias establecido pueden surgir expresiones de desagrado y dudas morales que lo priven de su base legitimadora. Esto último

anticipa el contenido de la *Tesis III* de Honneth, a saber, de la función de las humanidades orientada hacia la apertura futura de posibilidades intelectuales.

Sobre la tercera función social de las humanidades, Honneth llama la atención acerca de un aspecto metodológico de las mismas, según el cual, en su proceso de formación interno, las diferentes disciplinas humanísticas se cuidan de presentarse, en sus razones y categorizaciones, como posiciones fijas y definitivas en relación con los problemas a los que responden; por el contrario, la mayoría de las veces parecen apuntar más allá de ellas mismas a la posibilidad de una solución mejor o más completa. En este sentido, se entiende que las humanidades plantean interpretaciones que, ya sea en el ámbito de las ciencias jurídicas, literarias o sociales, los contenidos de las disposiciones legales, los textos literarios o los hechos sociales, se ponen aquí entre paréntesis o en duda en su significado actualmente sellado, para examinar hasta qué punto no se pueden encontrar soluciones mejores, interpretaciones superiores o regulaciones más aprobables según el juicio racional. Se trata entonces de una tarea que consiste en un ejercicio de critica anticipatoria, las humanidades ponen a prueba la viabilidad racional de las razones e ideas que han llegado a la realidad, se hace accesible a la conciencia pública algo que puede estar ya latente en la realidad como una objeción, pero que aún no se ha realizado socialmente; en este sentido, las humanidades pueden entenderse en su tercera función, como una *instancia reflexiva* a la que el público deliberante ha encomendado

la tarea de explorar, por delegación, posibles preocupaciones que podrían hablar ya en contra del mantenimiento de los hábitos de pensamiento actualmente establecidos.

En resumen, las humanidades no solo participan en la formación de un sentido de auto-ubicación práctica en el proceso de socialización de los niños, niñas y adolescentes; además, en el contexto metodológico de las disciplinas que las conforman, son esenciales para la producción de ideas y razones que en cada época son la materia prima de la realidad social, al mismo tiempo que cumplen la función crítica, que finalmente reestructura la racionalidad de las interpretaciones vigentes, contrarrestando de ese modo la naturalización ideológica que contrasta con la dinámica problémica de las relaciones humanas y el mundo social; para dar así apertura a nuevas ideas y razones, que de cara al futuro, representan, por decirlo de alguna manera, la actualización del software intelectual de la realidad. La biografía ficticia utilizada por Honneth concluye con la pregunta acerca del tipo de persona y de ciudadano en el que se ha convertido nuestro estudiante, el cual, desde su infancia, gracias a su relación con las personas de su entorno social, motivada por la indagación que en su proceso educativo realizó en el contexto de las humanidades.

4.5. Trabajo y educación

Para continuar esta revisión sobre algunas posibles líneas de trabajo desarrolladas por Honneth en lo que respecta a la comprensión del ámbito de la educación como una institución social del reconocimiento, ahora me ocuparé brevemente de un aspecto clave sobre el tratamiento que Honneth (2023) hace del mundo del trabajo, a partir del cual se muestra que el valoración que Honneth hace de las relaciones laborales como una esfera institucional decisiva para la sociedad democrática, es correlativo al estatus normativo que también le corresponde al ámbito de la educación. Recordemos que en la parte introductoria de *Der arbeitende souverän. Eine normative Thheorie der Arbeit*. [*El soberano trabajador. Una teoría normativa del trabajo*], Honneth (2023) llama la atención acerca de que uno de los mayores problemas de las teorías de la democracia radica en su constante omisión de un hecho crucial: la mayoría de los miembros del soberano al que invocan son también trabajadores, y que a pesar de este hecho, dichas teorías suelen asumir que los ciudadanos se dedican principalmente a participar en discusiones políticas; sin embargo, la realidad social es muy diferente: La mayoría de estas personas desempeñan un trabajo, ya sea remunerado o no, lo que les imposibilita verse a sí mismos como participantes autónomos en las decisiones democráticas, debido a la subordinación, los bajos salarios o las excesivas demandas laborales a las que están sometidos. Por lo tanto, señala Honneth, que el punto ciego de la teoría democrática

es lo que siempre antecede a su objeto y, sin embargo, lo atraviesa en su totalidad: la división social del trabajo, que ha surgido en el contexto del capitalismo moderno y que, debido a sus funciones altamente diferenciadas, define quién tiene qué grado de influencia en los procesos de decisión democrática. Este descuido es aún más grave para la teoría democrática, ya que pierde de vista una de las pocas herramientas mediante las cuales el Estado constitucional democrático puede intervenir en sus propias condiciones de existencia. Aparte de la educación escolar, el ámbito del trabajo es la única esfera institucional en la que la mayoría de los ciudadanos participa de manera conjunta, lo que otorga a lo que allí se aprende y experimenta una relevancia decisiva para las actitudes socio-morales que prevalecen en la comunidad política. Así como el Estado puede influir a través de su política educativa, también puede utilizar la organización de las condiciones laborales para promover pautas de comportamiento que favorezcan la cooperación, o, por el contrario, fomentar actitudes egocéntricas.

Con esto, Honneth sitúa el ámbito de la educación al nivel institucional que le atribuye a la esfera de las relaciones personales o de la economía de mercado; y además, especifica algunas orientaciones que dan claridad sobre el rol normativo que le corresponde en el marco de la gramática moral de la democracia; a saber, que junto con la esfera del trabajo, el ámbito educativo, sirve de experiencia relacional para motivar en los ciudadanos la formación de los recursos morales necesarios para

desarrollar una participación política lograda, de manera que lo desarrollado en las tesis I, II y III que se acaban de exponer, asi como el aprendizaje de pautas de comportamiento que favorecen la cooperación que se desarrolla en la esfera del trabajo, coinciden en aportar en la tarea de la comunidad democrática, de proveerse así misma sus propias condiciones de existencia.

En lo que sigue, reconstruyo algunos aspectos que, si se da una correcta organización de las relaciones laborales, favorecen en la tarea se la sociedad democrática de influir en la reproducción de sus propias condiciones de existencia.

La perspectiva general con la que Honneth (2023) entiende las relaciones laborales, desde lo que él llama, el paradigma de la democracia, asume que el trabajo se puede interpretar como un bien instrumental, cuyo fin es la toma de decisiones políticas de los ciudadanos de la comunidad, el cual se podría expresar como la inclusión más plena y efectiva posible de todos los miembros de la sociedad en las prácticas de autodeterminación democrática: y tal fin, es lo que tendría que determinar la respuesta a la pregunta de cómo debe organizarse el trabajo social, de modo que el trabajo se considera mal organizado o erróneo en la medida en que no favorezca el propósito de permitir que todos los ciudadanos participen activamente en la toma de decisiones políticas, de manera que para Honneth (2023).

El valor que da Honneth a la división del trabajo para la democracia, es tanto, como el que vimos en la exposición de la gramática moral de la democracia, tiene

por ejemplo, el reconocimiento universal de derechos, como el derecho al voto, o la existencia de una esfera pública política que funcione de manera incluyente.

Ahora bien, los requisitos previos que debe satisfacer la esfera del trabajo, y que se valoran como codeterminantes y condición esencial para la constitución de una democracia lograda, se definen primero en un sentido negativo, es decir, atendiendo a que la ausencia de los mismos genera en los trabajadores-ciudadanos efectos perjudiciales como empobrecimiento mental y espiritual, incapacidad para llevar una vida racional, así como obstáculos para formarse una visión valiosa de sí mismos; cuando el trabajo es mecanizado, no ofrece condiciones de seguridad física y psicológica, obliga a los trabajadores a realizar actividades sin sentido, que son objetivamente insatisfactorias, en las que los trabajadores son expuestos al dominio arbitrario y al abuso en las relaciones de autoridad dispuestas en una organización laboral, cuando no se proporcionan las cualificaciones, entre otras; la experiencia del trabajo es percibida como negativa y agresiva en lo que respecta a la capacidad del individuo para generar un relación consigo mismo basada en la confianza, y difícilmente se logra en la relación laboral evidenciar un lugar protegido para la dignidad; de manera que Honneth (2023), motivado por los análisis que sobre la organización capitalista del trabajo de su tiempo, ofrecen Adam Smith, Dürkheim y Hegel, entiende que un orden laboral fallido, impide que la población trabajadora pueda participar plenamente en el intercambio deliberativo dentro de las sociedades

democráticas debido a la sobrecarga física y/o psicológica, la excesiva subdivisión del trabajo, la exclusión en la toma de decisiones, la falta de reconocimiento o la falta de anclaje en la división social del trabajo.

Ahora bien, frente a la pregunta acerca de ¿Cuál criterio debe orientar la organización del trabajo social? Honneth (2023) analiza tres paradigmas que contienen una crítica normativa al orden laboral capitalista. Primero analiza el paradigma que tiene sus raíces en Marx y que llama la *crítica de la alienación*. Según esta perspectiva, solo podemos relacionarnos de manera no alienada con nuestra actividad laboral si somos capaces de percibirla como una manifestación de nuestras capacidades y disposiciones humanas más esenciales. Desde esta comprensión, perecería que cualquier actividad que permita a una persona experimentarse como eficaz al implementar sus propias intenciones de manera creativa en el entorno objetivo puede considerarse un ejemplo de una acción que tiene un valor intrínseco. Incluso hasta un trabajo no orientado a objetos, como repartir correos, educar a jóvenes o cuidar a ancianos, se vuelve más gratificante cuanto más permite la expresión libre de los talentos y habilidades del individuo. Sin embargo, Honneth (2023) señala que pronto se hace evidente que aplicar este criterio de manera concreta a la vasta diversidad de trabajos es extremadamente complicado, pues todo depende de cómo definamos qué es una capacidad humana "específica". La dificultad con dicha definición radica en que, cuanto más limitado sea este conjunto

de capacidades, más reducido será el número de trabajos que pueden considerarse libres de alienación. Al final, reducir estas capacidades a un pequeño grupo corre el riesgo de caer en un perfeccionismo ético, elevando tanto los estándares normativos que ya no serían aplicables a la mayoría de las actividades laborales del presente o el futuro. En este escenario, ya no sería relevante si el trabajo de un inspector de construcción, un pintor o un limpiador textil está bien remunerado, si es seguro o si genera satisfacción subjetiva: si no cumple con el criterio de realizar los pocos potenciales humanos que deberían distinguirnos como tales —creatividad, cooperación, planificación compleja—, esas actividades seguirían siendo consideradas alienantes.

Así, la crítica de la alienación remite a un dilema: o bien establece un criterio demasiado bajo, donde casi todo trabajo se considera no alienante porque siempre se ejercen algunas capacidades humanas mínimas, o bien establece un criterio tan alto que solo unas pocas actividades laborales cumplirían con los estándares para considerarse no alienantes. Además, otra dificulta de este paradigma consiste en que no deja del todo claro si la noción de trabajo no alienado se refiere exclusivamente a la actividad individual de un sujeto o a la cooperación de un grupo, pues no define claramente si el objetivo del trabajo no alienado es el bienestar individual o el de toda la comunidad. Para Honneth (2023), tal ambigüedad es característica de todo el paradigma de la crítica de la alienación, el cual no es claro respecto de si la

transformación del mundo laboral debe beneficiar principalmente al individuo o a la sociedad en su conjunto. Por lo que Honneth concluye que la crítica de la alienación tiende a favorecer una perspectiva individualista, centrada principalmente en cómo el trabajo puede mejorar el bienestar personal, prestando poca atención a cómo las condiciones laborales impactan en el bienestar colectivo. Así, la falta de atención a cómo el trabajo puede afectar la vida familiar, el compromiso cívico o la participación en la esfera pública es otro punto débil de esta crítica. La trampa de un criterio perfeccionista demasiado bajo o demasiado alto, junto con el énfasis en el bienestar individual, hace que este paradigma sea limitado para abordar las condiciones laborales en el contexto actual.

El segundo paradigma analizado por Honneth (2023) es el *republicano*. Este paradigma muestra muy poco interés en aspectos como la remuneración, el alcance o el esfuerzo que implican las actividades individuales; la crítica de este paradigma se centra casi exclusivamente en el hecho de que, bajo las condiciones de control empresarial privado y empleo asalariado, los trabajadores no disfrutan en el ámbito laboral de la misma libertad, que les es garantizada en el ámbito político de las democracias. A esta exigencia normativa de extender la libertad republicana a todas las actividades económicas podría contraponerse el argumento de que no es evidente por qué los mismos principios morales que rigen la esfera política deberían aplicarse igualmente en el ámbito económico, que se dedica al suministro de bienes

y servicios. De manera que la crítica republicana se limita a proponer un traslado normativo de los principios de la libertad republicana desde la esfera política al ámbito productivo y de servicios, sin dejar claro en qué sentido las esferas política y económica no son subsistemas separados que operan bajo normativas diferentes. Adicional a esta dificultad, Honneth (2023) también se ve confuso cómo la idea de liberar a los trabajadores asalariados del paternalismo y la dominación arbitraria de los empresarios privados puede representar ampliación de derechos y mayor protección a los trabajadores, o como tal medida puede mejorar las propias actividades laborales, reducir las cargas o hacer más complejas las tareas. Da la impresión de que el republicanismo solo percibe el ejercicio privado del poder en los centros de trabajo como el problema principal del mundo laboral actual, sin prestar atención a la creciente mecanización, simplificación e individualización que afecta lo que las personas hacen en sus trabajos. Honneth opina que cuando la estructura de organización social cambie, las actividades y contenidos laborales podrían seguir igual; y viceversa, es posible que el modo de organización social permanezca inalterado, incluso si se producen modificaciones significativas en el diseño y contenido de las tareas laborales, por lo que concluye que el principal defecto de la tradición republicana es, por tanto, su excesivo énfasis en la dependencia de los asalariados respecto al control privado, ignorando por completo el aspecto cualitativo de las relaciones laborales. Para abordar las injusticias y

desventajas que pueden surgir de formas de trabajo altamente repetitivas, agotadoras o unilaterales, este enfoque requiere un vocabulario moral más amplio que el que ofrece la simple distinción entre libertad y falta de libertad.

El tercer paradigma analizado por Honneth (2023) es el *democrático*, se diferencia de los anteriores al abandonar la adhesión a un único principio rector para mejorar las relaciones laborales, y en su lugar, ajusta las normativas según las condiciones concretas, con el fin de aumentar la capacidad de los trabajadores para *participar en igualdad de condiciones en los procesos democráticos*. Esta diferencia clave con los dos primeros paradigmas radica en que el enfoque democrático ve el cambio en las relaciones laborales solo como un medio, aunque importante, para un fin mayor: *la inclusión más amplia posible de todos los ciudadanos en la participación democrática*. Por tanto, su objetivo normativo último es la participación democrática, a partir de la cual se derivan las medidas adecuadas para mejorar las condiciones laborales en función de las circunstancias históricas.

Como consecuencia de esta estructura jerárquica, con un principio superior y normas subordinadas que deben ser adaptadas al cambiante mundo laboral, no es necesario centrarse en un solo mecanismo para reorganizar el trabajo. En cambio, cualquier medida que incremente la posibilidad de los trabajadores de participar en la toma de decisiones democráticas debe ser vista como adecuada para realizar este principio superior. Dependiendo de cuál sea el obstáculo más grave para la

participación democrática en un contexto determinado, las reformas pueden centrarse en aspectos como la calidad del trabajo, la falta de cogestión, los bajos salarios, el reconocimiento insuficiente o la duración excesiva de la jornada laboral.

Este paradigma ofrece dos ventajas importantes sobre los otros dos enfoques, gracias a su *flexibilidad normativa*. En primer lugar, el hecho de que el principio democrático no determine de antemano qué normas aplicar permite abordar cualquier condición del mundo laboral capitalista que obstaculice la participación activa de los trabajadores, ya sea la alienación de las tareas, el miedo al desempleo, la sensación de impotencia en el trabajo o la falta de reconocimiento. Si estas condiciones afectan la capacidad de participar en la democracia, el paradigma democrático las considera problemas que deben resolverse. Además, esta flexibilidad implica que no se limita a un conjunto fijo de medidas, sino que se seleccionan las que mejor respondan a las circunstancias históricas concretas. Esto permite incluso recurrir a otras tradiciones críticas, como la teoría de la alienación o el republicanismo laboral, para diagnosticar y resolver los problemas específicos de participación democrática. Aquí llama la atención que Honneth (2023) retoma la idea del experimentalismo de Dewey, pues entiende que el paradigma democrático no ve las relaciones laborales solo en términos de todo o nada, más bien, se orienta hacia la realización gradual del principio de participación democrática en el trabajo, reconociendo que este ideal solo puede alcanzarse parcialmente, ya que no existe un

criterio definitivo para determinar cuándo se ha cumplido completamente, de manera que se comprende que las metas que son alcanzables en función del contexto histórico, sin pretender conocer de antemano cómo sería el estado final ideal de las relaciones laborales, puesto que las situaciones que amenacen la satisfacción del principio de participación democrática pueden surgir de fuentes diversas. Así, cada situación presente abre la oportunidad de definir objetivos que acerquen un paso más al ideal de un entorno laboral democrático.

Honneth (2023) concluye en consecuencia, que apoya el paradigma democrático frente a los otros dos paradigmas por su visión más inclusiva de las demandas en el ámbito laboral y su rechazo a las ideas de un objetivo final rígido, porque es consciente de que no es posible predecir qué nuevas circunstancias requerirán ajustes adicionales en el futuro, se adapta a la situación cambiante de las condiciones, y porque entiende el ideal que persigue como una idea regulativa, que sirve para formular objetivos concretos y alcanzables en cada etapa histórica, sin pretender que tengamos una visión completa de lo que constituiría un mundo laboral plenamente justo y satisfactorio. Por esto, para Honneth, la idea de una organización adecuada del trabajo debe apuntar a crear condiciones en la división social del trabajo que permitan a los trabajadores participar de manera activa y segura en la toma de decisiones democráticas.

Ahora bien, en lo que respecta a precisar cómo concretamente una forma específica de división del trabajo puede influir significativamente en la posibilidad de participar de manera efectiva en la democracia, Honneth (2023) identifica los siguientes aspectos: factores económicos, temporales, psicológicos, sociales y cognitivos, que como se dijo, conforme a la organización de estos puede afectar profundamente la capacidad de ejercer de manera eficaz los derechos democráticos. Honneth explica que, un impacto económico ocurre cuando el empleo no garantiza la independencia financiera necesaria para formar una opinión política libre de presiones externas; el aspecto temporal se refiere a cuando las responsabilidades laborales impiden disponer de tiempo suficiente para la educación y la participación políticas; un daño psicológico se produce cuando el trabajo no ofrece suficiente reconocimiento social ni valoración del esfuerzo, lo que socava la confianza en el valor público de las propias opiniones políticas; una limitación social surge cuando el entorno laboral ofrece escasas oportunidades para practicar la toma de decisiones cooperativas, privando a los trabajadores de una familiarización *prepolítica* con los procedimientos democráticos que luego aplicarán en la esfera pública; y, por último, una restricción cognitiva deriva de la naturaleza del trabajo cuando las tareas son demasiado agotadoras, repetitivas o monótonas, lo que impide desarrollar el sentido de agencia y autoeficacia necesario para participar con entusiasmo, y no de forma apática o derrotista, en las decisiones públicas. Por lo que Honneth (2023) concluye

que cuantas menos oportunidades y recursos permita o proporcione un lugar de trabajo en una o más de estas dimensiones, más difícil será para la persona ocupada participar en las deliberaciones públicas de la forma prevista por la promesa normativa de la participación democrática.

4.6. Comentario final: ¿En qué sentido el ámbito de la educación cuenta como una institución social del reconocimiento?

En el aparte anterior, se ha esbozado la relación entre el ámbito laboral y el educativo, tomando como base la comprensión que tiene Honneth acerca de la relevancia del trabajo como condición constitutiva e indispensable para la inclusión de los ciudadanos en la toma de decisiones democráticas. Se ha presentado la idea de Honneth, según la cual, en las sociedades contemporáneas, aparte del ámbito educativo, no existe otro espacio comparable al trabajo que obligue a casi todos los individuos a interactuar más allá de sus entornos familiares o habituales y a encontrar soluciones comunes, incluso frente a profundas diferencias de opinión. La capacidad persistente del trabajo para generar experiencias compartidas, a pesar de los retos constantes, radica en que el trabajo obliga a las personas a salir de los círculos familiares, vecinales y asociativos, facilitando encuentros con individuos cuyas perspectivas y motivaciones normalmente quedarían fuera de su alcance. Esta

característica del trabajo, que según Honneth (2023) actúa como un punto de convergencia capaz de reunir grupos culturales diversos y construir un trasfondo común de sentido, es una de sus funciones más insustituibles dentro de la vida democrática.

El trabajo fomenta vínculos sociales incluso en escenarios de marcado contraste cultural, despertando un interés por las conexiones sociales que, de otro modo, podrían desvanecerse, contribuyendo además a una comunicación en la que todos los miembros de la sociedad pueden participar activamente. Incluso en condiciones laborales adversas, el empleo regulado socialmente ofrece una ventaja sobre el desempleo, ya que proporciona un sentido de inclusión social y actúa como un anclaje para la integración de los individuos en la vida colectiva. Así, la cooperación dentro de la esfera pública democrática depende de un sistema social de trabajo que funcione de manera adecuada. Solo quienes están integrados en este sistema pueden desarrollar una conciencia de responsabilidad compartida que fomente su implicación en las decisiones colectivas. En cambio, aquellos que se perciben como innecesarios debido a la falta de un trabajo socialmente reconocido carecen de incentivos para participar en dichas deliberaciones, ya que no logran desarrollar un sentido de pertenencia a la comunidad.

Siendo una consideración de Honneth la valoración que iguala a los ámbitos de la educación y el trabajo, en lo que respecta al estatus normativo que comparten

en el entramado de la estructura de la eticidad democrática, resulta valido inferir que el ámbito educativo se puede interpretar como un institución social del reconocimiento, si bien el abordaje que Honneth ha materializado a lo largo de su obra, no ha sido consistente con un tratamiento sistemático, a diferencia de como si lo ha hecho con las esferas de las relaciones personales, el mercado, la vida público-política y el trabajo; si existe una serie de análisis de un conjunto de prácticas que se pueden asociar al ámbito educativo, a partir de las cuales es posible reconstruir o acercarnos a la reconstrucción, del perfil normativo del ámbito de la educación, al menos, en el contexto de las expectativas morales contenidas en la esfera de acción de la construcción de la voluntad democrática.

En la primera parte de esta tesis se intentó proporcionar una descripción de lo que denominamos la crisis actual de la democracia, esta se asoció con el debilitamiento de la agencia ciudadana en lo que respecta al ejercicio de la participación que es propio del proceso social de autodeterminación democrática, por lo que se concluyó que dicho deterioro de la democracia, podría explicarse también como una crisis de la educación vinculada a una vaga comprensión de su rol funcional en el proceso de auto-reproducción e invención social de la vida democrática. Con esto se ofreció una aproximación inicial que da cuenta de la conexión normativa del ámbito educativo y la democracia, así como una orientación para continuar con la lectura de la obra honnethiana en lo que respecta a su

tratamiento del ámbito educativo. En el capítulo 2 se argumentó que el marco metodológico y la propuesta de crítica inmanente que constituyen el criterio de análisis social de la filosofía honnethiana, no solo admiten, sino que exigen y motivan la tarea de hacer compresible el ámbito educativo como una forma de praxis que cuenta en el proceso de reproducción y progreso moral de las sociedades. En los capítulos 3 y 4 se ha intentado evidenciar, en el contexto detallado de la estructura de la eticidad democrática y los principios de reconocimiento y libertad social, el déficit en la reconstrucción normativa realizada por Honneth en lo que respecta al ámbito educativo, al mismo tiempo que se exploraron algunos de los esfuerzos recientes de Honneth por ampliar la perspectiva social de realización de las promesas de la libertad, los cuales, pasamos a considerar para proponer una idea acerca del perfil normativo del ámbito de la educación.

A continuación, describo algunos de los aspectos que considero es posible derivar de la lectura desarrollada a lo largo de esta tesis y que podrían constituirse como una imagen del rol normativo del ámbito de la educación, en el contexto del papel que la agencia ciudadana desempeña en la necesidad de las sociedades democráticas para influir en la reproducción de sus propias condiciones de conservación, y la asociada a la formación de los recursos morales necesarios para su progreso:

1. En el marco de la filosofía de Axel Honneth, la educación se puede valorar como una institución social del reconocimiento porque cumple con una función clave en el desarrollo de la identidad y el autoconcepto de los individuos, lo cual es esencial para su integración plena en la vida democrática. La educación, como espacio de reconocimiento, permite a los individuos no solo adquirir competencias cognitivas y técnicas, sino también desarrollar una autoestima sólida, una comprensión moral y una disposición para la cooperación social.
2. Recordemos que la experiencia del reconocimiento, según Honneth, es fundamental para el bienestar moral de las personas. En las sociedades democráticas contemporáneas, la educación tiene el rol normativo de generar las condiciones necesarias para la participación idónea de los ciudadanos en la esfera pública. Al ofrecer un entorno donde los individuos pueden experimentar formas de respeto mutuo y reciprocidad, la educación promueve las actitudes y habilidades que sustentan el funcionamiento democrático.
3. Hemos argumentado que las democracias requieren un sistema educativo que forme individuos libres, capaces de autodeterminación y cooperación. El sistema educativo no solo enseña habilidades prácticas, sino que también inculca valores morales como la cooperación y el respeto por las

diferencias. De este modo, contribuye al desarrollo de ciudadanos autónomos y responsables, capaces de participar en la construcción de la voluntad democrática. La capacidad para cooperar y la disposición moral son fundamentales para que la democracia se sostenga, y al igual que el ámbito del trabajo, también el ámbito educativo contribuye al logro de tal finalidad.

4. También podemos asociar al rol normativo de la educación para la vida democrática, las consideraciones relativas a la idea de infancia, según las cuales, ésta debe ser vista no solo como una etapa preliminar a la adultez, sino como una fase con valor intrínseco. Esto resalta la importancia de proteger el desarrollo de cualidades valiosas en los niños, como la imaginación y la creatividad, que también contribuyen al crecimiento de una identidad robusta y a la participación democrática futura.
5. Las humanidades juegan un papel crucial al ayudar a los estudiantes a ubicarse dentro del proceso social y al desarrollar una capacidad crítica. Las humanidades permiten reconfigurar las interpretaciones dominantes de la realidad social, facilitando así la creación de nuevas ideas que fomentan una actualización constante del marco intelectual y moral de la sociedad. Al respecto se ha argumentado que para Honneth las humanidades, dentro del sistema educativo, desempeñan un papel crucial

en la formación de la autocomprensión crítica de los estudiantes. Las humanidades no solo transmiten conocimientos históricos o culturales, sino que orientan a los individuos hacia la reflexión crítica sobre su entorno social y las normas que rigen sus vidas. Este proceso es esencial para el reconocimiento, ya que permite que los estudiantes adquieran una comprensión profunda del contexto social en el que están inmersos, lo que a su vez les permite participar activamente en su transformación. Así, las humanidades actúan como mediadoras del reconocimiento, al proporcionar a los individuos los recursos intelectuales para cuestionar y reformular las normas sociales. Recordemos el ejemplo de la adolescente que Honneth utiliza en su análisis para ilustrar cómo la educación, en particular a través de las humanidades, fomenta una capacidad de autocomprensión y autonomía crítica, para el caso del ejemplo, el explorar el contenido de los derechos, los significados históricos y las disputas familiares, desarrolla en la estudiante un sentido de sí misma en relación con los grandes debates sociales de su tiempo. La capacidad de reflexionar críticamente sobre su entorno y las normas sociales que lo configuran es un proceso de reconocimiento en el que la estudiante no solo entiende su lugar en el mundo, sino que también contribuye a redefinirlo. Este aspecto se acomete directamente con los argumentado por Honneth en *La idea del*

socialismo, en lo que respecta a su convencimiento de que el progreso en la realización de la libertad en el mundo social no implica la conservación de *statu quo*, por el contrario, se requiere de una capacidad trascendente para imaginar la reforma de la sociedad, para anticipar lo nuevo en la sociedad; y que ayude a superar la patología social según la cual, la población ve las condiciones institucionales de la convivencia solo como relaciones "de cosa", como circunstancias que escapan a toda intervención humana.

6. Se ha descrito a lo largo de estas páginas que, en una democracia, los ciudadanos necesitan ser capaces de participar activamente en la toma de decisiones colectivas, lo que requiere de una comprensión crítica y autónoma de las normas y valores sociales. En este sentido, la educación, y en particular las humanidades, proporcionan a los individuos las herramientas para esta participación crítica, para el desempeño de una especie de coraje ciudadano que les permita desafiar las ideologías y las interpretaciones hegemónicas del mundo social. Las humanidades, por su naturaleza crítica y reflexiva, permiten que los individuos cuestionen las normas establecidas y busquen soluciones más justas y racionales a los problemas sociales.
7. Por último, es importante destacar que el proceso educativo no solo transmite conocimientos, sino que también fomenta la capacidad de los

individuos para transformar las normas sociales a través de la reflexión crítica. Como señala Honneth, este proceso de transformación es dinámico, en tanto las ideas y valores que guían la interacción social no son fijos, sino que están sujetos a revisión y reinterpretación continua. En este sentido, la educación desempeña un papel crucial en la desnaturalización de las normas sociales, al permitir que los individuos se distancien críticamente de las creencias establecidas y busquen nuevas formas de acción social más inclusivas y justas, lo cual aporta a las acciones de progreso moral de sociedad democrática.

Con esta lista de aspectos, que bien expresan lo que hemos propuesto llamar *perfil normativo del ámbito de la educación en el contexto de la filosofía social de Axel Honneth*, se representa el esfuerzo reconstructivo que ha buscado identificar y precisar las conexiones existentes entre las exigencias metodológicas de la crítica social honnethiana, su preocupación por pensar la legitimidad moral y ética de las sociedades democráticas y la tarea de proporcionar un análisis adecuado que permita ampliar la comprensión del proceso de reproducción de las sociedades democráticas hoy. A manera de conclusión, es importante recuperar aquí, que el interés de la filosofía social honnethiana por precisar el rol funcional que las diferentes instituciones que constituyen la esferas de acción del marco del sistema

de la eticidad democrática, se orienta por las exigencias normativas contenidas principalmente en las ideas de reconocimiento y libertad social; de allí que la selección de las prácticas sociales asociamos como vinculadas a una gramática moral de la democracia, se defina a partir de la valoración de las mismas como indispensables o no, para la realización de la libertad social.

Atendiendo a los requerimientos de la crítica social honnethiana, así como a algunas contribuciones posteriores a la publicación de *El derecho de la libertad* realizadas por Axel Honneth, se ha argumentado que el ámbito educativo satisface tales exigencias, y que efectivamente, resulta valido admitir su análisis como una institución social del reconocimiento necesaria o indispensable para la realización de la libertad social. Por lo anterior, si bien lo desarrollado en esta tesis se podría interpretar como un avance en lo que Honneth llama *el esfuerzo por dilucidar el ideal de libertad social mediante la identificación de nuevos ámbitos para la realización de su contenido normativo en el presente social*, es claro que, por la delimitación propuesta en este trabajo, a saber, sustentar en el contexto de la obra honnethiana la valoración del ámbito educativo como una institución social del reconocimiento, aún restan como proyecto para futuros desarrollos, líneas de trabajo que exploren más a fondo, por ejemplo, la relación o interacción normativa del ámbito educativo con las esferas de la acción social de las relaciones personales, la economía de mercado y la política; así como la génesis y proceso de su institucionalización en el marco de su

reconstrucción normativa particular o incluso, la exploración de sus potenciales normativos y oportunidades de progreso moral en el ejercicio educativo diferenciado de la escuela, el bachillerato, la universidad, y demás niveles de formación.

Bibliografía

Adorno, Theodor. (1993). Consignas. Buenos Aires: Amorrourtu.

Altmeyer, Stefan. (2018). A theory of recognition as framework for religious education. Reading Axel Honneth from a pedagogical and theological perspective. *Journal of Beliefs & Values, 39(4), 416–428. https://doi.org/10.1080/13617672.2018.1442979*

Arendt, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Barcelona: Península

Arendt, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

Balibar, Étienne. (2013a). *Ciudadano Sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo

Balibar, Étienne. (2013b). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora

Balibar, Étienne. (2014). *Ciudadano Sujeto. Vol. 2: Ensayos de antropología filosófica.* Buenos Aires: Prometeo

Berlin, Isaiah. (2014) *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza

Bernstein, Richard. (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Barcelona: Herder

Bernstein, Richard. (2013). *El giro pragmático*. Barcelona: Anthropos.

Bobbio, Norberto. (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. (1979). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontarama

Cerletti, Alejandro. (2008). *Repetición, novedad y sujeto en la educación: Un enfoque filosófico y político.* Buenos Aires: Del Estante.

Chatellier, M. (2019). Entre performance et équité sociale. In A. P. Olivier, M. Roudaut, & H.-C. Schmidt am Busch (éds.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance* (1-). ENS Éditions. https://doi.org/10.4000/books.enseditions.13503

Chatellier, Marc. (2020). *La reconnaissance selon Honneth appliquée à l'Education : Visée critique ou visée normative : évolution du concept et détour épistémologique*. hal-02432956. https://hal.science/hal-02432956v1

Christ, Julia; Leopold, Kristina; Loick, Daniel; Stahl, Titus. (2020). *Debating critical theory: Engagements whit Axel Honneth*. Lanham: Rowman y Littlefield

Cruz, Manuel. (2021). *Democracia. La última utopía*. Barcelona: Espasa

Dewey, John. (1888). *La ética de la democracia*. En: Dewey, John. (2017). *La democracia como forma de Vida*. [Traducción: Diego Antonio Pineda]. Editorial Pontifica Universidad Javeriana: Bogotá.

Dewey, John. (1908). *El carácter práctico de la realidad. En La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Dewey, John. (1917). *La necesidad de una recuperación de la filosofía*. Traducción de Diego Antonio Pineda. Título Original: "*The Need for a Recovery of Philosophy*", in *The Middle Works of John Dewey*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, Feffer & Simons Inc., 1982, Vol. 10, pp. 3-48. Fue publicado inicialmente en *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt and Co., 1917, pp. 3-69.

Dewey, John. (1918). *Filosofía y democracia*. En: González, José; Vargas, Pablo y Duica, Willian. (2018). *Democracia, filosofía y verdad. Tres ensayos de John Dewey*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Dewey, John. (1937). *La democracia es radical*. En: Dewey, John. (2017). *La democracia como forma de Vida*. [Traducción: Diego Antonio Pineda]. Editorial Pontifica Universidad Javeriana: Bogotá.

Dewey, John. (1937a). *El desafío de la democracia a la educación*. En: Dewey, John. (2017). *La democracia como forma de Vida*. [Traducción: Diego Antonio Pineda]. Editorial Pontifica Universidad Javeriana: Bogotá.

Dewey, John. (1939). *Democracia creadora: La tarea ante nosotros*. En: Gonzalez, José; Vargas, Pablo y Duica, Willian. (2018). *Democracia, filosofía y verdad. Tres ensayos de John Dewey*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Dewey, John. (1939). *Democracia creativa: La tarea que tenemos por delante*. En: Dewey, John. (2017). *La democracia como forma de Vida*. [Traducción: Diego Antonio Pineda]- Editorial Pontifica Universidad Javeriana: Bogotá.

Dewey, John. (1946). *¿Qué es la democracia?* En: Dewey, John. (2017). *La democracia como forma de Vida*. [Traducción: Diego Antonio Pineda]. Editorial Pontifica Universidad Javeriana: Bogotá.

Dewey, John. (1952). *El hombre y sus problemas*. Paidós: Argentina

Dewey, John. (1962). *El niño y el programa escolar*. *Mi credo pedagógico*. Buenos Aires: Losada

Dewey, John. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. España: Planeta-Agostini

Dewey, John. (1998). *Democracia y educación: Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Morata

Dewey, John. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata

Dewey, John. (2004a). *Experiencia y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva

Fascioli Álvarez, Ana. (2012). Una educación ciudadana más allá de los derechos. *Andamios (9)* 18 pp. 35-57

Fascioli, Ana. (2017) *Reconocimiento e idealización del sujeto: ¿Realiza Honneth un cambio sustancial con respecto a la interpretación habermasiana?* (201-216). En: Giusti, Miguel. *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Fassin, Didier y Honneth, Axel (Edts.). (2022). *Crisis Under Critique. How people assess, transform, and respond to critical situations*. Columbia University Press: New York

Fraser, Nancy y Honneth, Axel. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

Freyenhagen, F. (2015). Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, *16*(2), 131–152. https: //doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000044

García Marrugo, Alexandra Isabel. (2012). *The Texture of Ideology: Demonstrating Bias in the Representation of the Internal Conflict in the Colombian* [Tesis para optar al grado Doctor en Filosofía]. Macquarie University, Recuperado de Researchgate.net.

García Marrugo, Alexandra Isabel. (2019). La legitimación de la violencia: Ideologías latentes en el conflicto colombiano desde una perspectiva discursiva. *Desde el Jardín de Freud (20),* pp. 437-451. doi: 10.15446/djf.n20.90194.

Giusti, Miguel. (2021). *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*. Madrid: Abada Editores.

Grueso, Delfín. (2018). *Axel Honneth: Reconocimiento, herida moral y teoría crítica.* Santiago de Cali: Universidad del Valle y Universidad Javeriana.

Gutmann, Amy. (2001). *La educación democrática: Una teoría política de la educación*. Barcelona: Paidós

Hanhela, Teemu y Huttenen, Rauno. (2017). *Honneth on moral growth* (2090-2096). En: Peters, Michael (ed.). Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory, Springer Verlag, Singapore.

Hanhela, Teemu. (2014a). *Axel Honneth's idea of a drawn-out process of education* (pp 369-388). En: Pedagogy, Culture & Society, Vol. 22, No. 3

Hanhela, Teemu. (2014b). *Educational perspectives on recognition theory*. Oulu: University of Oulu

Hanhela, Teemu. (2017). *Axel Honneth on role, form and results of public education revisited* (pp 35-52). En: Pauli Siljander, Kimmo Kontio and Eetu Pikkarainen (Edts) Schools in Transition: *Linking Past, Present, and Future in Educational Practice* Sense Publishers: Rotterdam, The Netherlands.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Madrid: Tecnos

Hernàndez, Francesc J.; Herzog, Benno; Martins, Rebelo, Maurício. (2017a). *La Educación y la Teoría del Reconocimiento: entrevista a Axel Honneth*. En: Educação & Realidade, vol. 42, núm. 1, 2017 pp. 395-406

Hernàndez, Francesc J.; Herzog, Benno; Martins, Rebelo, Maurício. (2017b). *La sociología de la educación y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth*. En: Revista de la Asociación de Sociología de la Educación, vol. 10, núm. 1, 2017 pp. 80-89.

Herzog, Benno y Ortega-Esquembre, Cesar. (2024). Reconocimiento y justicia global. Una entrevista con Axel Honneth. Quaderns de filosofia vol. xi núm. 1 (2024): 139-47 eissn: 2341-3042 doi: 10.7203/qfia.11.1.28769

Honneth, A. (2013*).* La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la filosofía política. *Isegoría, No. 49*, 377-395. DOI: https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.01

Honneth, A. (2013*). La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la filosofía política*. En: *Isegoría,* No. 49, 377-395.

Honneth, A. (2015). Rejoinder. *Critical Horizons*, *16*(2), 204–226. https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048

Honneth, Axel. (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, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una pragmática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel. (1999). La Democracia como Cooperación Reflexiva. John Dewey y la teoría de la Democracia del Presente. *Estudios Políticos* No. 15. Medellín, Julio Diciembre, 1999, pp. 81-106.

Honneth, Axel. (2005). *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Madrid: Katz

Honneth, Axel. (2009a). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Katz

Honneth, Axel. (2009b). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE

Honneth, Axel. (2009c). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.

Honneth, Axel. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

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

Honneth, Axel. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: La Cuarenta:

Honneth, Axel. (2017). *La idea del socialismo: Una tentativa de actualización*. Madrid: Katz.

Honneth, Axel. (2020). *Die Armut Unserer Freiheit. Aufätze 2012-2019*. Berlin: Suhrkamp

Honneth, Axel. (2023). *Der arbeitende souverän. Eine normative Thheorie der Arbeit*. Berlin: Suhrkamp

Huttunen, Rauno (2009) *Habermas, Honneth and Education: the significance of Jürgen Habermas's and Axel Honneth's critical theories to education*. Cologne: Lambert Academic Publishing

Huttunen, Rauno. (2007). *Critical adult education and the political-philosophical debate between nancy fraser and axel honneth.* Educational Theory, *57(4), 423–433.* In Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought. Series: Social and Critical Theory, Volume: 17. Editors: Jonas Jakobsen and Odin Lysaker.

Jütten, T. (2015). Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons*, *16*(2), 187–203. https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000047

Ketterer, Hanna y Becker, Karina (eds.). (2023) ¿Qué fala en las democracias? *La crisis de la democracia. Un debate entre Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa.* Barcelona: Herder

Lafont, Cristina. (2021). *Democracia sin atajos. Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Madrid: Trotta

Madureira, Miriam. (2005). *Presente y futuro de la crítica filosófica y social* [Introducción]. En: Le yva, Gustavo (comp). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos: Barcelona

McNay, L. (2015). Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality. *Critical Horizons*, *16*(2), 170-186. https://doi.org/10.1179/1440991715Z.0000000046

McNeill, D. N. (2015). Social Freedom and Self-Actualization: "Normative Reconstruction" as a Theory of Justice. *Critical Horizons*, *16*(2), 153-169. https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000045

Moreno Pestaña, José Luis y Romero Cuevas, José Manuel (Coords.). (2022). *Recuperar el socialismo: Un debate con Axel Honneth*. España: Akal

Mouffe, Chantal. (2012). *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la democracia contemporánea*. Barcelona: Gedisa

Oakeshott, Michael. (2009). *La voz del aprendizaje liberal*. Buenos Aires: Katz

Ortega-Esquembre, César. (2022). ¿Anticipación contra fáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la teoría crítica de Axel honneth. *Ideas y Valores*, 71(179), 181-204. https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.75479

Ovejero, Felix. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: Democracia, liberalismo y republicanismo*. España: Katz

Pereira, Gustavo. (2010). Reconocimiento y criterios normativos: entrevista a Axel Honneth. *Andamios*, 7(13), 323-334. http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v7i13.128

Pereira, Gustavo. (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

Pineda, Diego. (2012). *El individualismo democrático de John Dewey: Reflexiones en torno a la construcción de una cultura democrática*. Editorial Pontifica Universidad Javeriana: Bogotá.

Romero, José Manuel. (2020). *Modos de crítica social: Externa, interna e inmanente*. En: Romero, José Manuel y Zamora, José (eds). *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos: Barcelona

Roggerone, Santiago. (2018).*¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Zizek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros

Rosa, Hartmut. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz

Ruiz, Carlos. (2017). *Educación, derechos y reconocimiento* (pp. 325-344). En: Giusti, Miguel. *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Saar, Martin. (2020). *Immanent Normativity and the Fact of Domination. Notes on "Immanent Critique."* (pp. 51-63). En: Christ, Julia; Leopold, Kristina; Loick, Daniel; Stahl, Titus. *Debating critical theory: Engagements whit Axel Honneth*. Lanham: Rowman y Littlefield

Sandel, Michael. (2023). *El descontento democrático. En busca de una filosofía pública*. Bogotá: Debate

Schaub, J. (2015). Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, *16*(2), 107–130. https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043

Sen, Amartya. (2006). *El valor de la democracia*. España: El viejo Topo

Sen, Amartya. (2010). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus

Spinoza, Baruch. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza

Stojanov, Krassimir. (2020). Education, Freedom, and Emancipation from the Standpoint of the Recognition Theory: Interview with Axel Honneth. *Sisyphus — Journal of Education*, *8* (3), 100-105.

Taylor, Charles; Nanz, Patrizia y Beaubien Taylor Madeleine. (2020). *Reconstructing Democracy. How citizens are building the ground up*. Massachusetts: Harvard University Press

Touraine, Alain. (2000) *¿Qué es la Democracia?* México D. F.: FCE.

Trudel, S. et Martineau, S. (2021). Axel Honneth et l'éducation: entre émancipation, éthicité démocratique et compétence civique. *Formation et profession, 29*(2), 1-11. https://dx.doi.org/10.18162/fp.2021.644

UNESCO (2016). *Educación 2030*. En: https://unesdoc.unesco.org/

Urbinati, Nadia. (2023). *Democracia desfigurada: La opinión, la verdad y el pueblo*. Buenos Aires: Prometeo

Walzer, Michael. (1993). *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y de la igualdad.* México, D. F.: FCE

Young, Julian. (2023). *German Philosophy in the Twentieth Century*. Dilthey to Honneth. New York: Routledge