
AXEL HONNETH Y LA *RECHTSPHILOSOPHIE* HEGELIANA UNA ACTUALIZACIÓN PROBLEMÁTICA*

JORDI MAGNET COLOMER

Universitat Oberta de Catalunya (UOC)

«(...) sin crítica no hay concepto, y sin concepto no hay relación del concepto con la existencia, no hay crítica.»

Arnold Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit*.

1. INTRODUCCIÓN

Mientras en una etapa previa de su trayectoria intelectual Axel Honneth recurrió al Hegel del período de Jena (1801-1807) para elaborar una propuesta filosófico-social centrada en «la lucha por el reconocimiento», en su ensayo de 2001, *Sufrimiento de indeterminación*, y en *El derecho de la libertad* (2011) dirige su atención a la *Filosofía del derecho* (1820) hegeliana, con el propósito de desarrollar desde ella una renovada teoría de la justicia centrada en los modos de encarnación y realización de la libertad social en las instituciones modernas. Con ello, abandona también su anterior pretensión de fundamentar antropológicamente la crítica social, orientándose en su lugar a un análisis inmanente de las instituciones sociales modernas según el modelo inaugurado por Hegel en su *Filosofía del derecho*. Previamente, había optado por una estrategia formal cuasi-trascendental, donde lo fáctico era confrontado y enjuiciado tomando como referente un ideal de carácter transhistórico e intemporal, un «concepto formal de vida buena» concebido como un estado de plenitud de relaciones de reconocimiento, las cuales tendrían un carácter antropológico constante y universal, siendo necesarias para alcanzar el *telos* de la autorrealización o de una vida lograda.

Ahora Honneth se propone reactualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel atendiendo a sus nociones de «eticidad» (*Sittlichkeit*) y de «espíritu objetivo» (*Objektiver Geist*), al tiempo que decide no tomar en consideración —en contra de la opinión expresa del propio Hegel— la deuda metodológica que la teoría del derecho hegeliana mantiene respecto

* El presente escrito se inscribe en el marco del proyecto de investigación «Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual» (FFI2013-47230-P), del Ministerio de Economía y Competitividad.

de la *Ciencia de la lógica* (1812-1816)¹, ni tampoco la discutida concepción del Estado en Hegel por sus rasgos manifiestamente antidemocráticos². Honneth pretende rescatar el «propósito» y la «estructura básica» del texto hegeliano para hacerlo accesible a las condiciones del pensamiento posmetafísico³. Lo característico y al mismo tiempo novedoso del planteamiento de Hegel en esa obra es el acertado ensamblaje de teoría de la justicia y análisis de la sociedad y, vinculado con ello, una comprensión intersubjetiva de la libertad como progresiva adquisición de determinaciones que la completan en el marco de prácticas institucionalizadas de reconocimiento⁴.

Como veremos a continuación, la decisión de Honneth de relegar la *Ciencia de la lógica* en su esfuerzo por actualizar la teoría del derecho de Hegel ha sido puesta en duda por diversos intérpretes. Considero, además, que con tal proceder Honneth se ha desmarcado también de la crítica inmanente llevada a cabo originariamente por la izquierda hegeliana y el marxismo occidental, y en particular de la crítica que algunos de estos autores realizaron a la *Filosofía del derecho* de Hegel. Otro foco problemático de su actualización, igualmente objeto de numerosas críticas, es la concepción que Honneth tiene del mercado capitalista, en lo fundamental más cercana a Hegel y a Durkheim que a Marx o incluso a Habermas.

La interpretación que Honneth hace de Hegel en *Sufrimiento de indeterminación* y en *El derecho de la libertad* resulta, por lo general, demasiado neutra y benevolente. Pese a que en un inicio se adhiere a la corriente crítica con la *Filosofía del derecho*, luego va a considerar que en esta obra Hegel no tomó como ya materializado el proceso de realización de la libertad en el orden institucional de la eticidad moderna, sino que las instituciones político-sociales modernas fueron concebidas por Hegel como poseyendo una promesa de libertad⁵, salvaguardando de este modo la posibilidad de llevar a cabo una crítica inmanente de aquellas instituciones sociales modernas donde tal libertad se encuentra todavía denegada o realizada en forma deficiente. Para contrarrestar las implicaciones problemáticas del planteamiento de Hegel, sobre todo la tendencia a la sobre-institucionalización, bastaría, según Honneth, con atender en igual medida todas las instituciones centrales de las esferas de valor de las sociedades modernas, no solamente al Estado, y rescatar, asimismo, la supuesta línea republicana que subyacería a la crítica de Hegel del Estado liberal⁶. No obstante, en última instancia la herencia del enfoque de Honneth resulta

¹ En relación a las características del concepto de libertad que se va a manejar en la *Filosofía del derecho*, en el § 7 de la Introducción Hegel afirma lo siguiente: «La demostración y la discusión más pormenorizada de esta intimidad de la especulación, de la infinitud como negatividad que se refiere a sí misma, de este último punto fontanal de toda actividad, vida y conciencia, pertenece a la Lógica en cuanto filosofía puramente especulativa». También da por presupuesta esta dependencia lógica cuando en el V del Prólogo escribe: «He desarrollado con detalle en mi *Ciencia de la Lógica* la naturaleza del saber especulativo, por eso en este manual sólo acá y allá se ha añadido alguna aclaración sobre procedimiento y método. (...) el todo descansa, lo mismo que el desarrollo de sus miembros, en el espíritu lógico». Hegel 1993, 46 y 112.

² A. HONNETH, «Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana», en Honneth 2016, 55.

³ Ibid., 57.

⁴ Sobre este concepto de libertad «social» o «comunicativa» que Honneth deriva de Hegel, y sus diferencias con aquellas otras formas «negativas» y «reflexivas» de la libertad, véase HONNETH 2014, 64-90.

⁵ FASCIOLI 2013, 271.

⁶ Dichas indicaciones se encuentran condensadas en el sexto y último capítulo de *Sufrimiento de indeterminación*, «La superinstitucionalización de la 'eticidad': problemas del planteamiento hegeliano». Además

incluso más armonizadora y legitimadora de la sociedad moderna que la de Hegel. De ello da cuenta, por ejemplo, la nula atención prestada por su parte al carácter antitético y explosivo de la sociedad civil, remarcado en su momento por Hegel, capaz de sacudir —y socavar— el aparente consenso plasmado en el entramado institucional del orden de reconocimiento moderno.

Así pues, deseo centrarme en tres aspectos que considero cuando menos discutibles en la actualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel efectuada por Honneth: (2) su decisión de dejar a un lado la *Ciencia de la lógica*, (3) su concepción normativa del mercado capitalista y, por último, (4) el haber obviado los elementos autocríticos de la teoría de Hegel, en especial su concepción de la sociedad civil.

2. IMPLICACIONES METODOLÓGICAS DE RELEGAR LA CIENCIA DE LA LÓGICA

Por lo que atañe al primero de los puntos, me remito aquí a algunos artículos de Robert Pippin, destacado intérprete norteamericano de Hegel, así como al volumen colectivo *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel* (2014)⁷. Cabe señalar, en primer lugar y *grosso modo*, que mientras en la *Filosofía del derecho* Hegel se ocupa de las condiciones materiales e histórico-sociales en que puede ejercerse efectivamente la libertad, en la *Lógica* orienta su exposición a explicitar las condiciones formales de una decisión racional libre⁸. Expresado en otros términos, la comprensión de la estructura global del concepto de libertad y la concepción de la eticidad en la *Filosofía del derecho* requiere «de una definición previa sobre el movimiento del concepto, la naturaleza dialéctica de la razón o la objetividad de las expresiones del espíritu»⁹. Existen, pues, una serie de presuposiciones lógicas insoslayables operando en la argumentación de la *Filosofía del derecho*, todas ellas herencia de la *Ciencia de la lógica* y —en menor medida— de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). Estas presuposiciones hacen referencia, entre otros aspectos, al método dialéctico, la noción de totalidad, la deducción del concepto de voluntad en el marco del desarrollo del espíritu subjetivo (y recordemos que para Hegel el derecho es la «existencia de la voluntad libre»¹⁰) o al proceso de gestación de su filosofía del espíritu objetivo.

En cuanto al concepto de libertad como totalidad estructurada, basada en una concepción de la independencia y la autonomía aprehendidas bajo la idea de una dependencia y prioridad de ciertas relaciones sociales, queda claro que Hegel «toma sin duda como principio organizador del contenido de la exposición los tres 'momentos' de su lógica-metafísica (universalidad, particularidad y singularidad)»¹¹. Su concepción de la libertad

de las cuestiones señaladas, Honneth confronta también los prejuicios de Hegel por lo que respecta al papel de la mujer en la división familiar del trabajo. Cfr. A. Honneth, «Sufrimiento de indeterminación. Una actualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana», en HONNETH 2016, 136-159.

⁷ PIPPIN, 2001, 1-25 y PIPPIN 2014, 725-741; GIUSTI 2014.

⁸ D. Brauer, «Libertad y autoconciencia. Acerca de los fundamentos de la normatividad en la filosofía práctica de Hegel», en GIUSTI 2014, 64.

⁹ M. Giusti, «¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?», en GIUSTI 2014, 127.

¹⁰ Hegel, § 29 «El derecho en general como existencia de la libertad», en HEGEL 1993, 150.

¹¹ D. Brauer, «Libertad y autoconciencia. Acerca de los fundamentos de la normatividad en la filosofía práctica de Hegel», en GIUSTI 2014, 64.

no se fundamenta solamente en una teoría del reconocimiento mutuo o en una teoría social e histórica, como parece desprenderse exclusivamente de la interpretación de Honneth, sino también en una teoría lógico-metafísica. Por otra parte, sin considerar el proceso de autoconstitución de la razón que nos proporciona la *Ciencia de la lógica*, la supuesta racionalidad históricamente alcanzada por la estructura de las instituciones sociales y políticas modernas permanece indeterminada y, en consecuencia, tampoco es posible comprender cabalmente el concepto hegeliano de «eticidad».

Pero la decisión de no respaldarse en una interpretación filosófica de mayor calado procedente de la *Ciencia de la lógica* alberga además otras consecuencias de más largo alcance que limitan significativamente el alcance crítico de la propuesta de Honneth. Por lo pronto, podría decirse que el carácter no trascendente de la crítica inmanente que Honneth despliega en *El derecho de la libertad* guarda una relación directa con el abandono en su análisis de las nociones —hegelianas— de dialéctica o de totalidad.

Aquello que diferencia la Teoría Crítica primigenia del planteamiento de Honneth, reside fundamentalmente en el hecho de que mientras la primera Teoría Crítica recurría a los parámetros normativos generados en el seno del marco social vigente con el propósito de trascender ese marco, Honneth asume acríticamente los valores e ideales generalmente aceptados y ya institucionalizados, y termina confiriendo normatividad y legitimidad a la sociedad vigente, a su orden de reconocimiento institucionalizado, quedando preso en los límites definidos por ese marco. Los distintos actos de crítica no hacen entonces otra cosa que retroalimentar el marco institucional vigente, que aparece blindado frente a toda crítica trascendente. La causa de este confinamiento en los límites definidos por la realidad dada, puede detectarse ya en la adopción por parte de Honneth de una particular teoría evolutiva de la historia donde se otorga normatividad y legitimidad a la modernidad occidental capitalista.

El carácter reformista de la crítica inmanente de Honneth está condicionado a su vez por la no apropiación del normativismo crítico implícito en la noción de verdad que Hegel emplea en la sección sobre lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*¹², así como por su nula consideración de la teoría dialéctica del concepto de esencia desplegada en la *Ciencia de la lógica*. Contrariamente a la noción de verdad de Hegel, donde una «realidad» dada se contrapone a su «concepto» (entendiendo por «realidad» lo fáctico-empírico y por «concepto» las posibilidades históricas de realización de su ser propio), la transformación de la facticidad histórica, de las realidades históricas concretas, no acontece en Honneth bajo la forma de un cuestionamiento inmanente a partir de las posibilidades históricas que la propia realidad social genera, sino mediante un contraste de esa misma facticidad con los parámetros normativos trascendentes (en su etapa previa) o institucionalizados (en la etapa actual de la que me ocupo aquí) que la crítica le opone. Honneth únicamente puede denunciar las distorsiones presentes en la facticidad a partir del «exceso de validez» o «superávit normativo» que poseen los principios normativos institucionalizados con respecto a su realización efectiva, pero no es capaz de cuestionar tal facticidad como un todo.

¹² Principalmente en «La doctrina del concepto», donde Hegel contrapone lo que una existencia fáctica pretende ser y es de hecho con su concepto racional y normativo. Cfr. Hegel, «La doctrina del concepto», en HEGEL 1997, 245-299. Sobre esto véase ROMERO 2016, 164 y ss.

Si para la primera Teoría Crítica la superación de las contradicciones entre la «realidad» y su «concepto» eran juzgadas como insuperables dentro de la actual formación social y, por consiguiente, se abogaba por la trascendencia de aquellos condicionamientos socio-económicos de naturaleza estructural que impedían la realización del «concepto», para Honneth, por el contrario, las contradicciones e insuficiencias pueden salvarse y corregirse dentro de la estructura socioeconómica y normativa de las sociedades modernas capitalistas¹³. Los desvíos que generan desprecio o humillación e imposibilitan un reconocimiento pleno constituyen para Honneth la excepción. No se concibe la evolución del derecho y de la moral existentes hacia otras formas alejadas de un aumento paulatino de la universalidad e igualdad; tampoco la posibilidad —siempre latente— de acceso a un contexto de barbarie. Sin embargo, el reconocimiento podría constituir la excepción y no la regla, dada la imposibilidad estructural de reconocerse en la sociedad actual debido a la competencia y al sacrificio de la calidad de vida de la mayoría de seres humanos por la obtención de beneficio privado¹⁴. Una instauración de relaciones de reconocimiento plenas podría requerir, por tanto, no solamente del cumplimiento del reconocimiento ya institucionalizado en las tres esferas de la modernidad (amor, derecho y solidaridad), sino también de una transformación de ese mismo orden de reconocimiento y de su estructura socio-económica.

La interpretación dialéctica del concepto de esencia —y de la esencia como concepto— en la teoría materialista de la sociedad procede también de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. En su artículo sobre «El concepto de esencia» (1936), Herbert Marcuse argumenta cómo la oposición entre la esencia como potencialidad (como «concepto») y la apariencia en cuanto existencia fáctico-empírica (en cuanto «realidad»), no es en el idealismo hegeliano epistemológica ni estática, como ocurre en el neokantismo o la fenomenología, sino dialéctica y dinámica. No obstante, conserva todavía un carácter estrictamente ontológico al ser ubicada por Hegel en la estructura trascendental del Ser. Por eso, la interpretación materialista de la relación entre esencia y apariencia, o entre una «realidad» y su «concepto», aunque se beneficie de los logros alcanzados por Hegel en su *Lógica* —a partir, dicho sea de paso, de una laboriosa reformulación de la ontología aristotélica—, pone de manifiesto que en el seno del modelo societario actual tal relación posee un carácter marcadamente antagónico, adoptando la forma de una «desproporción histórica»¹⁵. En consecuencia, la problemática entre esencia y apariencia debe resolverse, no en el puro pensamiento o en la pura intuición, sino en la *totalidad* del proceso social en un momento histórico determinado¹⁶.

En algunos de sus escritos, Honneth sitúa su aporte teórico en línea de continuidad con el proyecto de revisión crítica del pensamiento de Hegel iniciado por los jóvenes hegelianos¹⁷. Sin embargo, a medida que se avanza en la lectura de *Sufrimiento de indeterminación* o de *El derecho de la libertad* puede caerse fácilmente en la cuenta de que la respetuosa y fiel

¹³ En este sentido, para caracterizar el modelo teórico crítico de Honneth, José Manuel Romero emplea la expresión «crítica inmanente interna y afirmativa» (cfr. ROMERO 2016, 73, 200, 203, 204-5, 225-26 y 238-39) y Benno Herzog utiliza la adjetivación «crítica inmanente correctora» (cfr. HERZOG 2013, 324).

¹⁴ GANDLER 2012, 51 y 60.

¹⁵ MARCUSE 1979, 71.

¹⁶ *Ibid.*, 72.

¹⁷ Cfr. HONNETH 2009, 46 y 55.

interpretación que Honneth lleva a cabo de la *Filosofía del derecho* de Hegel resulta en lo fundamental más ortodoxa y complaciente con el pensamiento del maestro alemán que la que pudo realizar en su época la izquierda hegeliana.

Quien inauguró la crítica al sistema hegeliano en relación al derecho fue Eduard Gans, jurista alemán y discípulo directo de Hegel. Gans se desempeñó como profesor en la Universidad de Berlín durante las décadas de los años veinte y treinta del siglo XIX. Conviene recordar que en 1831, Hegel impartió en Berlín una suerte de contralección sobre filosofía del derecho —durante el transcurso de la cual le interrumpió la muerte— para enfrentarse a las interpretaciones liberales que, a través de Gans, empezaban a dejarse sentir en su Escuela¹⁸. La crítica de Gans a la *Filosofía del derecho* de Hegel fue el precedente inmediato de las posteriores críticas a la misma formuladas por dos jóvenes pertenecientes al ala izquierda del hegelianismo: Arnold Ruge y Karl Marx. Me refiero al valioso ensayo *La Filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época* (1842) de Ruge y a la célebre *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* (1843) de Marx.

Permítanme retroceder brevemente al escrito de Arnold Ruge, cuya lectura de Hegel revela sin duda las inquietudes de un espíritu crítico comparativamente más incisivo que el de Honneth. En dicho ensayo, que en muchos sentidos fue programático para los demás miembros de la escuela de los jóvenes hegelianos, Ruge impugna la metafísica jurídica absoluta de Hegel con el recurso a una interpretación enteramente historicista de lo real. La «prudencia diplomática» de Hegel, le habría hecho asumir en esa obra una situación política —el Estado restauracionista instaurado en Prusia por Federico Guillermo III— incompatible con la racionalidad interna de su propia concepción, esto es, con la idea del Estado «racional», del «Estado en forma de Estado». Determinadas instituciones histórico-sociales de su tiempo fueron incluso elevadas por Hegel a la condición de determinaciones lógicas (monarquía hereditaria, la representación estamental, etc.) y, como tales, fueron también legitimadas. A juicio de Ruge, esta mutación de las instituciones empírico-existentes del Estado prusiano en momentos del Absoluto, reflejo de una teoría que se comporta como «especulación» y no como «crítica», debe confrontarse remarcando en todo momento la existencia histórica del Estado «real» y de sus instituciones, elevadas indebidamente por Hegel a caracteres determinados lógicos¹⁹. En su *Filosofía del derecho*, Hegel apenas habría admitido la evolución histórica. «Pero tan pronto como la mirada del entendimiento se lanza al otro lado, a la irracionalidad de las cosas existentes, se presenta la intranquilidad, la insatisfacción, la exigencia, el fastidioso deber-ser de la praxis»²⁰.

La posición acomodaticia de Hegel, y su polémica contra la *Sollenphilosophie*, contra la filosofía del deber-ser, «conduce a existencias desprovistas de concepto y con eso al mero reconocimiento de la situación actual, que no corresponde a su verdadero concepto»²¹. Para Ruge, «sin crítica no hay concepto, y sin concepto no hay relación del concepto con la existencia, no hay crítica»²². La crítica es movimiento, y este movimiento se desarrolla contra el espíritu objetivo. El rechazo de Hegel al deber-ser —concebido como concepto— es incongruente teniendo en cuenta que se había formado en la cultura griega y vivió con

¹⁸ Rossi 1971, 130.

¹⁹ A. Ruge, «La *Filosofía del derecho* de Hegel y la política de nuestra época», en FRANCO 1997, 154.

²⁰ Ibid., 147.

²¹ LÓWITZ 2008, 122.

²² A. Ruge, «La *Filosofía del derecho* de Hegel y la política de nuestra época», en FRANCO 1997, 154.

excesiva lucidez de conciencia la época de la Revolución, como para no percatarse de que el Estado de familia como posesión dinástica y el Estado de la sociedad civil, con policía y burocracia, no correspondían en absoluto a la idea de comunidad pública de la *polis* griega, al Estado en forma de Estado, en forma de esencia pública²³. Así, en la penetrante crítica hegeliana de Ruge a la *Filosofía del derecho* hace acto de presencia de manera nítida aquella apropiación —a la que ya me he referido— del normativismo crítico implícito en la noción de verdad de Hegel, centrada en la tensión dialéctica entre la «realidad fáctico-empírica» y su «concepto», que la primera Teoría Crítica —no así en el caso de Honneth—, retomó como instancia crítica y como elemento de trascendencia histórica frente al mero reconocimiento acrítico de la situación histórica actual.

3. LA MORALIZACIÓN DEL MERCADO CAPITALISTA

La «lucha por el reconocimiento» posee en la obra de Honneth un sentido teleológico. Como derivación de tales luchas, en las instituciones sociales modernas habría cristalizado una suerte de consenso normativo que permitiría conceder una legitimidad histórica y moralmente justificada al orden institucional instaurado en las sociedades modernas occidentales. Las instituciones centrales del sistema capitalista ya no son para Honneth, como lo eran para Marx, coagulaciones de relaciones de dominio, sino plasmaciones de un consenso de tipo moral²⁴. De modo similar, si bien en la teoría de la acción comunicativa los subsistemas de la administración estatal y del mercado capitalista son para Habermas condiciones necesarias del proceso de reproducción material de las sociedades modernas, ambas dimensiones deben ser consideradas como encarnaciones de reglas de acción utilitarias, a saber, de una racionalidad de tipo instrumental. El primer Honneth recrimina a Habermas la adopción de una teoría de sistemas —en la estela de N. Luhmann— en su caracterización del proceso formativo y del funcionamiento de tales instituciones nodales de las sociedades modernas, de donde quedan excluidos los procesos de comunicación y de lucha entre los sujetos, circunscritos por Habermas al ámbito del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*)²⁵. Ahora bien, el componente conflictivo de tales procesos comunicativos que a diferencia de Habermas Honneth ve encarnado también en las formas de organización de la economía y del Estado, pierde relevancia gradualmente en su obra en favor de procesos de formación de consensos normativos.

También el mercado capitalista aparece en *El derecho de la libertad* como una institución revestida de una forma consensual que contiene, además, una promesa normativa. El análisis del ámbito del mercado moderno como una esfera de reconocimiento mutuo, como una dimensión esencialmente moral, procede de las obras de Hegel y Durkheim, a cuyos planteamientos recurre Honneth a lo largo de su argumentación²⁶. Para Hegel, en el mercado capitalista se pone en juego un elemento de respeto mutuo del honor civil, según Durkheim el mercado posibilita el surgimiento de una conciencia solidaria —entendida como una figura que vincula a los actores sociales manteniendo a la sociedad unida pese a la carencia de intensidad emocional de las sociedades modernas— asentada

²³ Ibid., p. 136. Véase también LÖWITZ 2008, 125 y ROSSI 1971, 129.

²⁴ ROMERO 2012, 47.

²⁵ HONNETH 2009, 403.

²⁶ Cfr. HONNETH 2014, 239-262.

en la creencia de que en la división del trabajo la labor de cada uno deviene condición de posibilidad de realización de los fines de los demás²⁷. El mercado capitalista no es, pues, un sistema de dominación y explotación a analizar en términos funcionalistas como en Marx o Habermas, sino una institución regida por la promesa de una realización general de los intereses y capacidades individuales, esto es, una dimensión esencial de la libertad que hay que entender en términos normativos²⁸.

La teoría crítica de Honneth hace suyos principios normativos como la libertad, la igualdad o el mérito, ya institucionalizados en las sociedades modernas en áreas como la economía de mercado o el derecho, para efectuar desde ellos un cuestionamiento inmanente de determinadas instituciones y situaciones sociales donde tales valores, aceptados generalmente en la sociedad, no han encontrado todavía una plasmación adecuada. Sin embargo, el mercado capitalista no puede ser cuestionado en profundidad si tomamos como referente para la crítica el principio normativo del mérito o rendimiento, ya que éste constituye precisamente una de sus fuentes de legitimación²⁹. Por lo demás, la promesa normativa contenida en la economía de mercado, en relación a la satisfacción de las necesidades e intereses de todos los participantes en la actividad económica, es ideológica e irrealizable en una sociedad regida por la lógica del valor de cambio, la obtención de plusvalía o la mercantilización de la actividad laboral y de numerosas esferas vitales dentro y fuera del ámbito del trabajo. Cuando la economía de mercado capitalista resulta moralizada, viendo en ella la cristalización de un consenso, se la recubre necesariamente de una validez normativa, de una justificación en términos morales que impide todo cuestionamiento profundo de la misma.

No debe sorprender el hecho de que Honneth pretenda solventar los desarrollos problemáticos o fallidos de la institución de la economía de mercado capitalista (tales como la precarización o fragmentación de las relaciones laborales), los cuales suponen una violación expresa de la supuesta promesa de libertad del mercado, mediante la apelación a una mayor regulación y a un control democrático de la economía. En efecto, según Honneth los procesos de desregulación económica y social característicos del capitalismo de corte neoliberal deben ser revertidos mediante políticas sociales con objeto de igualar las oportunidades vitales de todos los sujetos de la interacción y asegurar así un reconocimiento mutuo en condiciones simétricas, sin distorsiones provocadas por desequilibrios de riqueza o de poder.

Lejos de pretender reproducir aquí los diversos argumentos y contrargumentos a favor o en contra de la pretérita problemática entre reforma o revolución, que alcanzó una de sus más célebres expresiones en el debate que Rosa Luxemburgo mantuvo con Eduard Bernstein, sí quisiera llamar la atención, antes de dar por concluido el presente apartado, acerca de dos elementos controvertidos detectables en la propuesta de Honneth, que a mi entender suponen una considerable depotenciación del aporte crítico de su teoría. Estos elementos conciernen a las nociones de totalidad y de consenso.

Podemos aceptar la vigencia del punto de vista de la «totalidad concreta», que desde *Historia y conciencia de clase* (1923) ha ejercido un influjo determinante en las respectivas

²⁷ ROMERO 2016, 191-192.

²⁸ CELIKATES 2013, 3.

²⁹ ROMERO 2016, 199.

formulaciones de numerosos autores encuadrados en la tradición filosófica del marxismo occidental³⁰, siempre y cuando tal actualidad no conlleve por sí misma la obligación de adoptar la —ya caduca— teoría lukácsiana del proletariado como sujeto-objeto del devenir histórico, como depositario necesario de ese holístico punto de vista en la comprensión de la realidad social. La atención a la categoría de totalidad, sin ese lastre que conserva todavía en el planteamiento del joven Lukács, se ha mantenido, junto al concepto de alienación, como una seña de identidad del marxismo crítico para distinguirlo de aquellas interpretaciones dogmáticas y cientificistas del pensamiento de Marx. Incluso en el «Prefacio» de marzo de 1967, incluido a petición del propio Lukács en las sucesivas ediciones de *Historia y conciencia de clase*, el autor húngaro sigue sosteniendo que uno de los mayores méritos de esa obra fue justamente «haber tomado de nuevo la categoría de totalidad, sumida en el olvido por la ‘cientificidad’ del oportunismo socialdemócrata, para atribuirle otra vez la posición metodológica central que siempre tuvo en la obra de Marx»³¹.

No es en modo alguno casual que la defensa de la vertiente socialdemócrata del capitalismo en la obra reciente de Honneth³² deba traducirse también en una ruptura con el punto de vista de la totalidad, rompiendo así la continuidad con la corriente precedente del marxismo occidental en la que aparentemente debería adscribirse el conjunto de su producción teórica. Como señala oportunamente B. Herzog, el análisis de Honneth pierde de vista la tendencia totalizadora de la crítica al fragmentar el concepto de capitalismo en el de economía de mercado. El máximo exponente de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt tampoco desarrolla ya una crítica inmanente a la totalidad sistémica del capitalismo, sino tan sólo a algunas de sus «paradojas»³³.

El segundo y último concepto al que quería hacer alusión de modo conclusivo es la idea de consenso, auténtico pivote del edificio normativo-conceptual de Honneth. A grandes rasgos, puede afirmarse —y en adelante sigo la exposición de W. Bonefeld—, que la presuposición de que el medio para solucionar los problemas relativos a la justicia y la equidad consiste en lograr un consenso entre las partes antagonistas, y que dicho consenso debe actuar como base de una regulación más humana del mundo capitalista, es una suposición discutible. La creencia de que la distancia entre una reproducción capitalista incontrolada, resultado de la anarquía del mercado, y los valores normativos de igualdad y libertad tiene que ser salvada en dirección a estas normas, convirtiendo así la existencia del capitalismo en algo más humano, no pretende otra cosa que humanizar las relaciones inhumanas dejando intactas las relaciones —institucionalizadas— de explotación. Esto equivale a una humanización que presupone condiciones inhumanas, afirmando de este modo la realidad negativa de la explotación³⁴.

³⁰ Cfr. JAY 1984.

³¹ LUKÁCS 1985, 19.

³² Por si quedara alguna duda sobre sus preferencias, en su último libro, *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Honneth manifiesta claras simpatías por la figura de Eduard Bernstein en una nota a pie —n.º 14— del capítulo «Das antiquierte Denkgehäuse: Bindung an Geist und Kultur des Industrialismus». HONNETH 2015, 82.

³³ HERZOG 2013, 321 y 325.

³⁴ BONEFELD 2012, 25.

4. UNA SOCIEDAD CIVIL AL FIN PACIFICADA

Hegel no solo atribuía al concepto de reconocimiento connotaciones de carácter positivo, sino que dicho concepto era entendido por él de un modo esencialmente crítico; servía para caracterizar la dialéctica inherente a una realidad opresiva, donde sólo el amo (no el esclavo) podía alcanzar reconocimiento dentro de ella. Uno de los adversarios debía abandonar su deseo de reconocimiento y satisfacer el deseo del otro: reconocer al otro como «amo». No hay, por tanto, humanidad sin «dominio» y «servidumbre». Pero los oprimidos, a quienes se les niega a menudo el reconocimiento, pueden también en un momento dado no reconocer a su opresor. Con lo que surge la eventual imposibilidad de una convivencia consensual fraguada en la instauración relaciones de reconocimiento institucionalizadas *ad eternum*. Un reconocimiento simétrico podría no ser realizable en el seno de la formación social existente.

El recurrente uso del concepto de libertad social o comunicativa que Honneth extrae de su particular lectura de la *Filosofía del derecho*, presupone también una teoría antropológica y existencial articulada en torno al deseo (de reconocimiento) como dinámica de la antropogénesis. Pero en lugar de acudir a la dialéctica entre señor y siervo y a la categoría de trabajo de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), que sirvió de estímulo al marxismo y a la Teoría Crítica para una cierta comprensión de las luchas y conflictos sociales³⁵, Honneth acude al joven Hegel del período de Jena, cuya idea del reconocimiento está todavía convenientemente depurada del matiz negativo que conserva en la *Fenomenología*.

Así como Honneth consigue sortear los elementos autocríticos en el empleo de la noción hegeliana de reconocimiento, también elimina de la teoría normativa de la justicia de Hegel aquellos aspectos que podrían desestabilizar el estado armónico de conciliación consensual dentro de las sociedades modernas. El hecho de no haber integrado en su reactualización las advertencias de Hegel acerca de las contradicciones constitutivas a la esfera de la sociedad civil, constituye la muestra más clarividente de ello. Ocupémonos, pues, ya sea al menos en sus líneas básicas fundamentales, del carácter antitético atribuido por Hegel a la sociedad civil.

En la *Filosofía del derecho*, la sociedad civil se nos presenta como una esfera de «universalidad formal» sujeta a una «eticidad relativa» (*relative Sittlichkeit*). Su función consiste en mediar entre la «eticidad natural o inmediata» (*natürliche Sittlichkeit*) de la familia y la «eticidad absoluta» (*absolute Sittlichkeit*) del Estado. Es, además, una esfera de particularidad en sí misma negativa, un verdadero nudo de antagonismos, condensados por Hegel en el concepto de «plebe». El «sistema de necesidades» recorre omnipotentemente esta esfera, empujándola a una motilidad dialéctica manifestada en la polarización entre ricos y pobres. En tal escenario, no resulta extraño que la clase trabajadora deba experimentar «la incapacidad de sentir y de gozar de las restantes libertades y especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad civil»³⁶. Cuando esto sucede, los espacios de

³⁵ AGUILERA 2015, 329-330. En su ensayo, Aguilera defiende que en la constelación postnacional en la que nos encontramos el concepto kantiano de hospitalidad permite una mayor apertura —cosmopolita— al Otro donde éste no es meramente reconocido —es decir, sometido a lo ya conocido, domesticado o normalizado—, sino incluido y acogido en su plena alteridad, aun cuando apenas pueda —o quiera— luchar por el reconocimiento.

³⁶ HEGEL 1993, 668.

libertad de los individuos sociales se convierten «en espacios libres de derecho en los que gobiernan relaciones de poder, a pesar de que la constitución misma de esta esfera y sus condiciones previas sean consideradas como conforme a derecho y no se vulnere el estatus del ser persona de ninguno de los individuos sociales. Marx intentará más adelante explicar cómo es esto posible, pues, según él, la apropiación de la plusvalía por parte del capitalista no vulnera el derecho civil al contrato ni el estatus del trabajador asalariado como persona libre»³⁷.

La solución que Hegel postula para compensar la problematicidad inherente a la esfera de la sociedad civil son las corporaciones, donde se apela al honor burgués para quebrar el interés personal y elevarlo «a la actividad consciente con miras a una finalidad común»³⁸. Una vez más, sin embargo, en referencia al pueblo Hegel da a entender en las *Lecciones de historia de la filosofía* (1830) que si su «concepto» difiere de su «realidad», «el pueblo, con un estallido de violencia interna, rompe este derecho que intenta seguir siendo válido, o modifica más calmosa y lentamente la ley, que todavía tiene valor de derecho, pero que ya no es verdadera costumbre, encontrándose entonces fuera del espíritu»³⁹. Igualmente, en los apuntes de las lecciones sobre la *Filosofía del derecho*, Hegel menciona la «indignación» que deben sentir los pobres en forma justificada dentro de la sociedad civil. Cuando la libertad jurídica y moral de los ciudadanos deja de estar garantizada por el orden institucional éste ya no podrá exigir obligaciones de los sujetos hacia él, en ese momento «los ciudadanos pueden cuestionar y criticar la validez y legitimidad de los principios, reglas, normas y procedimientos que estructuran a ese orden institucional»⁴⁰.

La teoría de la sociedad civil-burguesa según el planteamiento de la *Filosofía del derecho* contiene los intereses egoístas —pero ilustrados— de autorrealización humana y deriva indirectamente de ahí leyes universales o principios⁴¹. Pero como la filosofía ha de cuidarse de pretender ser edificante, tal y como nos dice Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, también resulta de suma importancia captar en toda su crudeza el paradójico carácter antitético de la sociedad civil. Cuando Honneth reduce el conflicto social a «demandas insatisfechas de condiciones propicias para el desarrollo humano», lo hace olvidando las «denuncias de abusos y arbitrariedades que se hacen directamente en nombre de principios normativos» institucionalizados⁴². En la disyuntiva entre establecer una suerte de «paz caliente» con la realidad social o afrontar el problema de su transformación, la teoría crítica se ha decantado con Honneth por la primera alternativa.

³⁷ A. Arndt, «Espacios de libertad. Universalidad abstracta y concreta en la *Filosofía del derecho* de Hegel», en GIUSTI 2014, 35.

³⁸ Ibid., p. 35. Cfr. HEGEL 1993, 672-677 (del § 250 al § 256).

³⁹ BAUER 1841, 83. Así es cómo interpreta Bruno Bauer en la *Posaune* determinados fragmentos del capítulo que Hegel dedica a Platón en las *Lecciones de historia de la filosofía*.

⁴⁰ G. Leyva, «Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad», en GIUSTI 2014, 174.

⁴¹ C. Alegría, «Hegel y la crítica inmanente», en GIUSTI 2014, 21.

⁴² Ibid., 20.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, A. (2015), «Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro», en *Papers. Revista de Sociologia*, 325-344.
- BAUER, B. (1841), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig: Wigand
- BECCHI, P. (1982), «Notas sobre Arnold Ruge. La interpretación política de la 'Rechtsphilosophie' hegeliana», en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 49, 129-140.
- BONEFELD, W. (2012), *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*, Buenos Aires: Herramienta.
- CELIKATES, R. (2013), «Introduction. Dossier *The Right of Freedom* a debate with Axel Honneth on his book *Das Recht der Freiheit*», en *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, n.º 1, 2-4.
- FASCIOLI, A. (2013), *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la teoría crítica. Alcance y aporte del reconocimiento en la teoría de Axel Honneth* (tesis doctoral), Universidad de Valencia.
- GANDLER, S. (2012), «Reconocimiento versus *ethos*», en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 43, 47-64.
- GIUSTI, M. (ed.) (2014), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona: Anthropos.
- HEGEL, G. W. F. (1993), *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Madrid: Ediciones Libertarias.
- (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza.
- HERZOG, B. (2013), «La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n.º 5, 311-335.
- HONNETH, A. (2009), *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid: Antonio Machado Libros.
- (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz.
- (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz.
- (2015), *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Berlín: Suhrkamp.
- (2016), «Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana», en *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 49-159.
- JAY, M. (1984), *Marxism and Totality. The adventure of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- LÖWITH, K. (2008), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz.
- LUKÁCS, G. (1985), *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Orbis.
- MARCUSE, H. (1979), «Zum Begriff des Wesens», en *Schriften Vol. 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 45-84.
- PIPPIN, R. (2001), «Hegel and Institutional Rationality», *Southern Journal of Philosophy*, n.º 39, 1-25.
- (2014), «Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism», *Philosophy and Social Criticism*, n.º 40 (8), 725-741.
- ROMERO, J. M. (2012), «¿Posibilitan las teorías de la sociedad de J. Habermas y A. Honneth una crítica del capitalismo?», en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 2, 39-50.
- (2016), *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROSSI, M. (1971), *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*, Madrid: Alberto Corazón.
- RUGE, A. (1997), «La *Filosofía del derecho* de Hegel y la política de nuestra época», en Franco, F. (ed.), *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Madrid: Ediciones Libertarias, 127-167.