

La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth

Freedom as a Condition for Justice according to Axel Honneth

Cecilia Coronado
Universidad Panamericana, México
ccoronado@up.edu.mx

Recibido: 29/04/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

En este trabajo se propone abordar la teoría institucional de la justicia de Axel Honneth como alternativa a las teorías de la justicia centradas en la libertad negativa o positiva. Para ello: 1. se analizará la narrativa y crítica de Honneth de la libertad negativa y la positiva. 2. se analizará su propuesta de la libertad social. 3. Se revisarán los alcances de dicha propuesta. Para concluir, se reparará en los límites que supone el que un modelo de libertad social sea el que oriente una teoría de la justicia.

Palabras clave: A. Honneth; libertad negativa; libertad positiva; libertad social; teoría de la justicia.

Abstract

The aim of this paper is to claim that Axel Honneth's institutional theory of justice is an alternative to theories of justice focused on a negative or a positive account of freedom. For this purpose I shall analyze 1) Honneth's critic to the negative and positive account of freedom; 2) Honneth's own theory of social freedom and evaluate 3) the scope of his account in order to identify the limits of this model of justice.

Keywords: A. Honneth; negative freedom; positive freedom; social freedom; Theory of Justice.

*Introducción*¹

En el sentido clásico, la palabra justicia —recuerda Honneth— designa la intención vinculante y duradera de dar a cada uno lo suyo, como dirán Justiniano, Cicerón y Tomás de Aquino. Desde esta descripción, la justicia no puede pensarse por sí misma como algo aislado sino que necesita concebirse como algo relacional. De ahí que Honneth entienda lo justo como “aquello que, en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad, tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales” (Honneth, 2014: 24 y 24).² Ahora bien, Honneth piensa que la concreción o comparecencia de la justicia en un determinado orden social presupone la capacidad de autodeterminación de los individuos (Honneth, 2014: 33). Es decir, las exigencias de libertad del individuo sólo pueden ser cumplidas dentro de un orden social justo.

No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de conformación social o de una enajenación no formada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales,

1 Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo “Fomento a la Investigación UP 2017”, bajo el código UP-CI-2017-FIL-MX-01.

2 Aunque los autores inscritos a la tradición de la Escuela de Frankfurt no suelen otorgar definiciones sistemáticas, a lo largo del trabajo se intentará dar claridad sobre el objeto de estudio propuesto.

no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia (Honneth, 2014: 96).

Con lo cual, si se quiere reconstruir la teoría de la justicia propuesta por Honneth, primero debe repararse en que los conceptos de libertad y de justicia están íntimamente conectados. Para Honneth, lo que se entiende en cada caso por justicia en la Modernidad depende casi exclusivamente de cuál es la idea de libertad individual presupuesta (Honneth, 2014: 58). Por tanto, no puede hablarse de justicia social, al menos no en los términos de Honneth, si un individuo no puede ejercitar su libertad. Para Honneth la libertad consiste en: “la experiencia de una falta de coerción y de una ampliación personal que resulta de que mis propósitos son promovidos por los propósitos de otros” (Honneth, 2014: 88). Sin embargo, como no está claro que así se haya entendido históricamente la libertad, Honneth se da a la tarea de hacer un recorrido por los tipos de libertad que, en su opinión, son los que han marcado el rumbo de las sociedades modernas.

En segundo lugar, debe decirse que la teoría de Honneth acerca de la justicia está construida a partir de un análisis fáctico o histórico de la sociedad (no de especulaciones abstractas).³ Los pasos

³ Honneth ha señalado en repetidas ocasiones que dicho modo de proceder responde a un intento por reactualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel (Honneth, 2000). Recientemente se publicó una edición al castellano que recoge dos de sus principales lecciones al respecto: (Honneth, 2016). De hecho, fue Habermas quien recomendó a Honneth un acercamiento a la *Filosofía del derecho* de Hegel como puede verse en Hernández y Benno, 2016. Sin embargo, entre los interesados en el tema no hay acuerdo con respecto a la fiabilidad de las interpretaciones hegelianas que realiza Honneth.

Hay quienes piensan, por señalar algunos ejemplos, que: “Honneth’s appeal to a metaphysically abstinent Hegelian teleology cannot generate rational or moral validity independent from the existing social foundations. This also means that Honneth fails in distancing himself from Walzer, Miller and McIntyre life them, he can only make judgements about progress in terms of context-immanent criteria. Any other candidate criteria would not be genuine criteria because it would be too empty and formal” (Freyenhagen, 2015: 142).

También se encuentran distintas interpretaciones de los alcances de la obra de Honneth con respecto a Hegel como en el caso de McNail cuando afirma: “In *Freedom’s Right* Honneth does not want to take on board Hegel’s philosophical system as a whole. He seeks, in the first instance, to prescind Hegel’s account of what Honneth calls, following Fred Neuhouser, social freedom from the idealism and the ambitious teleologi-

que sigue para ello son: 1) presuponer que la realidad social no está analizada en grado suficiente, 2) analizar qué esferas sociales son relevantes para el aseguramiento y la realización institucional de los valores y 3) revisar las instituciones y prácticas éticas para verificar si representan satisfactoriamente los valores generales que encarnan.⁴

Dicho modo de proceder es consecuente con la tradición en la que se encuentra inserto —la Escuela de Frankfurt— en el sentido de que no sólo intenta describir o definir un determinado concepto, sino apuntar a un cambio emancipatorio de ciertas estructuras imperantes. Esto es lo que se entiende por hacer una “crítica inmanente” a la realidad, a saber, aquella posición que pretende encontrar mediante el análisis de la realidad social existente, criterios normativos para superar los déficits que encontramos en la realidad (Honneth, 2016: 14).⁵

A lo largo del presente trabajo, 1) se reconstruirán las críticas de Honneth de la libertad negativa y reflexiva (o positiva en términos de Isaiah Berlin).⁶ 2) Se analizará cómo el modelo de la libertad so-

cal framework in which it is embedded” (McNeill, 2015:156). También hay quienes señalan, hablando sobre todo de la recepción del concepto hegeliano de reconocimiento, que la interpretación de Ludwig Siep es más fidedigna que la de Honneth (Vigo, 2016: 8 y ss).

En este texto no se abordará dicha discusión porque, además de escapar al objetivo del presente trabajo, considero que la intención de Honneth no es hacer una exégesis de Hegel.

Honneth sigue la tradición de interpretar obras clásicas desde una perspectiva específicamente frankfurtiana (Hernández y Herzog, 2016: 19 y ss).

Quizás en los trabajos de Charles Taylor sí pueda verse un intento por actualizar el pensamiento político de Hegel en su conjunto.

4 Los desarrollos más acabados de esta idea se encuentran en Honneth, 2014; 13-25. Una crítica sobre la reconstrucción normativa de Honneth puede verse en Shcaub, 2015: 107-130.

5 Hay que considerar que Honneth no se separa de los teóricos de Frankfurt en la manera en la que atiende a los problemas, desde un análisis de las mismas sociedades, pero sí en interpretar a la sociedad en términos meramente instrumentales. Honneth quiere evitar caer en el llamado “déficit sociológico” que detecta —junto con Habermas— en las generaciones de la Escuela de Frankfurt que le precedieron. Dichas teorías, en palabras de Honneth, son incapaces de lidiar con las amenazas sistémicas de un mundo totalmente administrado (Honneth, 2009: 27-69).

6 Para Berlin, la primera diferencia entre libertad negativa y positiva era entre libertad liberal negativa y libertad romántica positiva (Berlin, 2005). Berlin piensa que con Ros-

cial propuesto por Honneth pretende sortear los inconvenientes que los otros dos tipos de libertad acusan. 3) Se discutirán los alcances de la propuesta de Honneth. Para esto último, se intentará evaluar a) si la libertad negativa y reflexiva quedan al margen o no de la libertad social y b) la manera en que se identifican o forman las instituciones de reconocimiento propuestas.

Libertad negativa y reflexiva: su crítica

Honneth señala que Hobbes es el primer autor en formular una concepción negativa de la libertad. Como es sabido, Hobbes plantea que un hombre libre es aquel que no está obstaculizado para hacer lo que desea en aquellas cosas de las que es capaz por su fuerza y por su ingenio (Hobbes, 1987: 87 y Hobbes, 1840: 273). Es decir, la libertad consiste en que las resistencias externas no impidan a los sujetos realizar los objetivos que ellos mismo se han propuesto.

Esta consideración de la libertad es negativa porque es descrita a partir de la mera ausencia de obstáculos, sin imponer a los contenidos materiales de las acciones libres o las motivaciones ninguna otra condición detrás de ellas “no importa qué elección existencial se haga, qué deseos se satisfagan, el acto puro, sin impedimentos del decidir, es suficiente para calificar de *libre* a la acción resultante” (Honneth, 2014: 40).

Aunque sería interesante indagar en las razones que hicieron a Hobbes llegar a esta concepción de libertad —las cuales, pueden ser históricas como, señala Skinner,⁷ o científicas— para efectos del pre-

seau, y después con los románticos, llegó la idea de que sólo se accedía a la libertad cuando los hombres podían realizar su naturaleza más íntima: (Ignatieff, 1999). Honneth no dedicará especial atención a la distinción hecha por Berlin ya que no considera que de claridad al concepto mismo de libertad. Algunas críticas a Berlin pueden consultarse en: “Yo creo que la distinción libertad positiva-negativa ha hecho un mal servicio al pensamiento político. Ha alimentado la ilusión filosófica de que solo hay dos modos de entender la libertad” (Petit, 1999: 37).

7 Honneth da por cierta la teoría de Quentin Skinner quien piensa que la visión negativa de la libertad presentada por Hobbes era para evitar la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa. Sobre todo, como una estrategia para

sente texto importa más señalar su influencia; la cual, parece llegar, al menos, hasta Sartre y a Nozick (Honneth, 2014: 39-44).⁸ En general, Honneth piensa que para dichos autores no es necesario un paso adicional de reflexión porque no corresponde al ejercicio de la libertad una justificación de los propósitos o fines (Honneth, 2014: 40).

A esta idea de libertad se opone una libertad positiva o reflexiva; la cual, piensa Honneth, puede rastrearse desde la Antigüedad. La libertad reflexiva refiere no sólo a la exención de obstáculos, sino a una capacidad de los hombres de tomar sus propias decisiones por el solo influjo de su voluntad; esto es, de autodeterminarse. Es libre quien logre relacionarse consigo mismo de modo que sólo se deje guiar en su actuar por intenciones propias.⁹ A diferencia de la concepción negativa de la libertad; la libertad reflexiva permite dar cuenta de la autocomprensión racional y, por tanto, de lo que implica que un individuo sea verdaderamente autónomo.¹⁰

Mediante una nueva aproximación histórica a la libertad y a su relación con la justicia, Honneth considera que Rousseau desarrolla una noción de libertad cercana a esta idea de libertad reflexiva y que es Kant quien tematiza mayormente este concepto.¹¹ La capacidad

frenar el deseo de constituir asociaciones civiles (Skinner, 1998: 8 y ss). Aunque resulta curioso que Honneth piense que las razones que llevaron a Hobbes a concebir la libertad como negativa fueron históricas cuando, además de ello, no hay posibilidad de que desde Hobbes se entienda de otro modo la libertad.

8 Sobre las tesis de Nozick se refiere, sobre todo a *Anarquía, Estado y Utopía* y a las de Sartre a *El ser y la nada*.

9 Idea semejante a la definición weberiana de acción social; a saber, aquella que tiene un sentido propio; en donde existe una acción significativa entre la conducta del individuo y su acción (Weber, 2014:148 y ss).

10 Como se indica en: "Reflexive theories of freedom often represent an improvement on thin negative conceptions by offering thicker accounts of rational self-understanding and, hence, of what it means for an individual to be truly autonomous" (McNay, 2015: 172).

11 Una interpretación sobre la relevancia de los trabajos de Rousseau para Honneth puede verse: "Another major change surrounds the core figures that Honneth draws from to justify his arguments. Although Hegel, Theodor Adorno and John Dewey are still central, Honneth simultaneously retreats from the social psychological work of Mead and introduces Jean Jacques Rousseau into the conceptual plan (...) Honneth ascertains that social philosophy begins with Rousseau's critique of modern Western ci-

de autodeterminación a la que refiere la libertad reflexiva puede traducirse como autonomía; es decir, como la capacidad del hombre de darse su propia ley:

el sujeto humano debe considerarse libre debido a que y en la medida en que tiene no sólo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas (Honneth, 2014: 51).

Kant, a diferencia de Rousseau, afirma que estas leyes no son simples propósitos empíricos, sino que estas leyes autopromulgadas sólo pueden generar libertad cuando se deben a un discernimiento de las razones correctas, es decir, cuando son genuinamente racionales. Para Honneth, la idea de libertad reflexiva kantiana se identifica con el obrar según el deber moral de tratar a otros sujetos como seres autónomos, del mismo modo como se espera que ellos hagan conmigo (Honneth, 2014: 52).

De acuerdo con Honneth, ambos modelos de libertad no son aptos para un adecuado desarrollo de la justicia social. A la libertad negativa le reprocha que bajo esa perspectiva, el hombre es considerado, simplemente, como un ser atómico cuyo interés no reside más que en un actuar sin restricciones de acuerdo con sus preferencias circunstanciales (Honneth, 2014: 42 y ss). No obstante, a Honneth le preocupan principalmente aquellas repercusiones políticas que se derivan de un modelo de libertad meramente individualista. Por eso la pregunta pertinente sería, ¿qué tipo de justicia puede considerarse desde el punto de vista de la libertad negativa? Honneth considera que:

El partir de una libertad sólo negativa, no permite concebir a los ciudadanos mismos como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que para ello sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto

vilization in the Discourse on Inequality (5-18). Rousseau is the theorist of *amour-propre* and the fraudulent domination contract of the rich over the poor. Moreover, Rousseau warns of the human need for recognition to overcome the feeling of alienation after the Fall from grace in the state of nature" (Neil, 2009: 303 y 304).

de vista adicional, de mayor nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás. (...) El derecho que se otorga socialmente a la libertad individual (...) no se extiende ni a la participación en la elaboración misma de leyes del Estado ni a ninguna interacción con los demás pares en el derecho (Honneth, 2014: 44 y 45).

Luego, bajo una concepción negativa de la libertad los sujetos no tendrían la oportunidad de verificar y renovar, en conjunto, su conformidad con las medidas estatales. Esto implicaría que los ciudadanos sólo podrían medir la legitimidad del orden estatal en relación con sus propios intereses, pero no en relación a un bien superior o común.

De acuerdo con Honneth, el concepto de libertad reflexiva también tiene ciertos defectos, en tanto que se detiene antes de que se den las condiciones en virtud de las cuales podría consumarse el ejercicio de la libertad caracterizado por ellas.¹² Al determinar la libertad, se dejan de lado de manera totalmente arbitraria aquellas condiciones y formas institucionales sin las cuales no pueden concebirse una auténtica justicia social. De acuerdo con la idea de autonomía moral siempre hay una concepción procedimental que sirve a un sistema social de cooperación o de deliberación democrática. Nótese que en este segundo caso el sistema queda indeterminado en su contenido dado que, por motivos conceptuales, la teoría no puede adelantar las decisiones que los sujetos autónomos sólo pueden tomar por sí mismos (Honneth, 2014: 58).¹³

12 Una crítica en sintonía con Honneth sobre la libertad reflexiva puede verse en: "But these positive conceptions are also limited because their primarily self-referential nature passes too swiftly over the intersubjective and material conditions – that is, the relations of social freedom – that, in Honneth's view, are necessary for a full instantiation of individual autonomy. If the conditions of social freedom are taken into account at all by reflexive conceptions they are usually conceptualized, in a residual fashion, as the *post-hoc* backdrop to an already constituted individual freedom rather than, in a more emphatic sense, as inherent and fundamental elements to the exercise of freedom itself" (McNay, 2015: 172).

13 De ahí que Honneth considere que hay una conexión interna entre el concepto de libertad reflexiva y las teorías procedimentalistas de la justicia. Piensa que su omisión

Pero ¿a qué tipo de justicia puede remitirse desde el punto de vista de la libertad reflexiva?

Honneth respondería que esta concepción de libertad no incluye en grado suficiente la relación entre individuo y sociedad; luego, no puede generar por sí misma una idea independiente de justicia. No es fácil encontrar un común denominador a las concepciones de justicia que acompañan a la idea de libertad reflexiva (Honneth, 2014: 61). En consecuencia,

a pesar de su libertad reflexiva el hombre como sujeto aislado, queda incomunicado con el mundo externo de las entidades e instituciones sociales; por más que logre limitarse en su acción sólo a objetivos establecidos por sí mismos, la realizabilidad de los mismos sigue siendo incierta en la realidad objetiva (Honneth, 2014: 67).

Así que, en ninguno de estos casos –ni en la negativa ni en la reflexiva– la libertad logra establecer por sí misma los propósitos que el individuo quiera realizar en el mundo (Honneth, 2014: 45 y 46).

De esta manera, la idea de libertad social de Honneth debería cumplir con al menos dos requerimientos si quiere realmente superar a los otros dos modelos de libertad: 1) lograr que se integre en su concepción de la justicia un punto de vista de «mayor nivel» y que no responda solamente a criterios individuales y al que todos los ciudadanos puedan remitirse para que el orden estatal sea justo y 2) encontrar un denominador común a las concepciones de justicia; cuestión tampoco lograda por la libertad reflexiva.

Es decir, si la verdadera libertad para Honneth consiste en que los individuos no sólo sean observadores de las leyes sino copartícipes de su formación y que a través de ellas se perfeccionen en conjunto, esto requerirá tener una teoría de la libertad que logre formar un punto de vista superior que encarne las necesidades más profundas de los individuos, que ayude a alcanzar el mejoramiento

de la objetividad se refleja en la limitación a principios meramente formales de determinación de la justicia (Honneth, 2014: 81).

de las distintas partes que conforman a la sociedad y que sólo se adquiere de forma cooperativa.

La libertad social: su propuesta

Debido a que la libertad negativa no trasciende el terreno de lo individual y la reflexiva carece de concreción histórica, Honneth cree necesario concebir un tipo de libertad más amplio que permita delimitar mejor las condiciones para la justicia. Para ello, se requiere una concepción de la libertad que atienda a los fines del obrar racional como algo esencial y que lo haga, además, dentro de un medio adecuado, como lo son las instituciones sociales.

Según Honneth, dichas instituciones sociales deben ser capaces de lograr que la libertad del individuo se desarrolle plenamente. Por tanto, el plexo institucional no debe entenderse como una mera prolongación accidental, sino como un componente mismo de la libertad. La esencia de la libertad social, entonces, apunta al hecho de que los individuos no pueden experimentarse enteramente libres si no encuentran en otra subjetividad las condiciones para una realización de los objetivos que se han determinado ellos mismos (Honneth, 2014: 70). El contexto institucional es un componente nuclear de la libertad pues, sin ellas, los individuos no podrían saber de su dependencia mutua (Honneth, 2014: 65 y 73).

Esta aclaración no es trivial en tanto que Honneth se distancia de Habermas, precisamente, en este punto. Aunque considera que las propuestas de Apel y Habermas preparan el camino para una concepción social de la libertad, sus propuestas se mantienen en el terreno de la libertad reflexiva. La institución propuesta por Habermas —el discurso—, no es un elemento indispensable para la conformación de las propuestas deliberativas de los individuos en cuestión:

en la teoría del discurso, el *discurso*, es entendido como acontecimiento trascendental o como metainstitución, pero nunca como institución particular en la multiplicidad de sus manifestaciones: falta la decisión de su concreción histórica (Honneth, 2014: 65).

Además, Honneth considera que Habermas pasa por alto el hecho de que los individuos, antes de entrar en el proceso deliberativo, pueden tener mecanismos de poder (Honneth, 2009: 25): “Habermas desatiende los finos mecanismos de poder en los que se encuentran los participantes ya antes de entrar en la acción comunicativa” (Honneth, 2016: 15 y 16).

Honneth parte de una congruencia histórica entre los principios de justicia obtenidos de manera independiente y los ideales normativos de las sociedades modernas; sin embargo, no cree que éstos deban pensarse por separado (Honneth, 2014: 19).

Por eso, aunque Honneth entiende la racionalización social a través de la acción comunicativa, le interesa, sobre todo, la manera en la cual los individuos forman instituciones para alcanzar sus objetivos comunes,¹⁴ lo cual supone que la libertad social exige una serie de condiciones objetivas para su comparecencia; a saber, de una red interpersonal e institucional de relaciones de mutuo reconocimiento.¹⁵ Por eso, Honneth afirma que:

14 Según señala Honneth: “No se podía volver atrás después del giro comunicativo. El camino hacia un enfoque propio me pareció, posteriormente, una intensificación del enfoque habermasiano y no una ruptura con él. En cierto modo, Habermas diagnostica como el problema más grande de la Escuela de Frankfurt temprana un déficit sociológico: Adorno y Horkheimer bosquejan una imagen totalmente desfigurada de la sociedad porque no entienden que los actores realicen una acción comunicativa y participen en la práctica de la justificación. Sólo poco a poco tuve claro que esta misma crítica se puede volver también en contra del mismo Habermas. La concentración en la estructura lingüística de la comunicación y la razón inmanente de aquélla llevan a una ocultación gradual de las experiencias sociales entrelazadas con ellas. las experiencias cotidianas de los actores en la vida social no encuentran su lugar en la teoría de Habermas” (Hernández y Herzog, 2012: 611).

15 Haacke añade que la referencia a la lucha por el reconocimiento que se da en las instituciones sociales es lo que añade el pensamiento de Honneth sobre el de Habermas: “Honneth builds on the theory of communicative action as developed by Habermas. However, contrary to Habermas he understands social rationalization through communicative action as focusing on processes in which social groups struggle over the type and manner of the development and formation of social institutions. In other words, to him, social rationalisation constitutes a struggle between social groups for the organisational form of purposive-rational action. From this critique of Habermas, Honneth proceeds to formulate a social theory with particular reference to the struggle for recognition” (Haacke, 2005: 186).

Determinadas instituciones de mucho contenido normativo y, por lo tanto, denominadas “éticas”, necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; solo en un juego en el que se reparten las tareas al derecho, la política y lo público social, pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente, la cultura de la libertad (Honneth, 2014: 88).¹⁶

La libertad social, entonces, es el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa (Honneth, 2014: 66). Si el sentido de libertad positiva parece inspirarse en Kant, el de libertad social lo retoma fundamentalmente de Hegel.¹⁷

En la lectura de Honneth, Hegel tiene que anteponer a la obtención de la libertad social un proceso por el cual los sujetos aprenden a formar deseos o intenciones que son «generales» para la «necesidad de complementariedad»; una vez que poseen estas metas entonces pueden experimentar en las respectivas relaciones de reconocimiento el estar “consigo mismos en la objetividad” (Honneth, 2014: 72). De ahí que, para Hegel, las instituciones —donde se concentra su teoría de la libertad— deben generalizar tales deseos e intenciones. Por tanto, es bajo la influencia de las prácticas institucionalizadas como los sujetos aprenden a orientar sus motivos hacia objetivos internos (Honneth, 2014: 72).

Así que el concepto de libertad social de Honneth no alude a la mera disposición adecuada de la realidad social; esto es, a un entramado social óptimo para la acción de agentes libres. Antes bien, la libertad social refiere a una dimensión constitutiva de los seres humanos; es decir, como algo fundamental para la autodeterminación del

16 Un buen estudio sobre cómo se relaciona la lucha por el reconocimiento en Hegel con la configuración de la eticidad absoluta puede verse en: (Emel, 2007: 95-111).

17 Honneth señala que Hegel y Marx son los principales teóricos de la libertad social (Honneth, 2014: 76).

individuo. Y son precisamente las instituciones de reconocimiento el entramado en el que puede desenvolverse dicha libertad.¹⁸

Sin embargo una cosa es admitir un sentido fuerte de la libertad social y otra interpretar las instituciones sociales como componentes directos de la libertad individual. Una aproximación de este tipo sería la de Arnold Gehlen,¹⁹ quien admite que el individuo no está facultado para establecer los propósitos de su acción por sí mismo (Gehlen, 1987). Piensa que las instituciones son tan fundamentales para el individuo que, sin ellas, el sujeto no podría entender su identidad (Honneth, 2014: 78).²⁰ Desde el punto de vista de Gehlen, en la realización de la libertad los aparatos institucionales adoptan la función de otorgarle al individuo una seguridad de comportamiento sin la cual su subjetividad perdería todos los contornos firmes. Además, considera que el hombre puede mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes sólo de manera indirecta. Con lo cual, la manera en la que se encuentra a sí mismo es por desvío o enajenándose. Ahí es donde residen las instituciones (Gehlen, 1987). Así que, para Gehlen, la libertad se identifica con el producto

18 Esto se contrapone a otras propuestas que también admiten la necesidad de la incorporación de las instituciones sociales pero en un sentido débil. Como por ejemplo Joseph Raz, quien considera que los objetivos escogidos requieren cierta sintonía con los arreglos institucionales. Por tanto, sería deseable incorporar tales formas sociales al concepto de autonomía. (Raz, 2003: 71). Honneth es consciente de que hay pensadores, además de Raz, que admiten la necesidad de la institución como elemento de concreción de las libertades individuales pero no en el sentido fuerte que él señala. Walzer en cuanto a que la separación de ciertas esferas normativas tendrían que constituir un principio esencial de una concepción moderna de la justicia. McIntyre en la idea de que el diagnóstico de la época y la teoría normativa tiene que estar establecida una conexión interna. En Raz, finalmente, porque plantea que un concepto complejo, ético, de la autonomía del individuo, tendría que presentar el punto de partida de una teoría de la justicia, (Honneth, 2016: 52 y 53).

19 Arnold Gehlen (1904-1976) Filósofo y sociólogo alemán. Miembro del partido nazi. Reemplazó a Paul Tillich, uno de los principales formadores de Max Horkheimer, en la Universidad de Frankfurt.

20 Un estudio al respecto menciona: "Gehlen is interested in a therapeutic treatment of cultural crisis that draws narrow institutional parameters for transformation through freedom an reflection, while what Adorno would like to transcend is precisely institutional overdetermination, the restriction of reflection by the forces of ideology, economics, and bureaucracy (Brunkhorst y Owen, 1992: 127-138). En dicho estudio puede consultarse la visión de la libertad de algunos intelectuales alemanes de la época.

de ciertos aparatos institucionales y deja de ser una condición que emerge del sujeto mismo (Honneth, 2014: 77).

Por eso el hombre debe llevar a cabo primero aquel acto de enajenación, de cesión de responsabilidades a las instituciones, antes de estar facultado para realizar las operaciones fundamentales que se toman usualmente como requisitos de la libertad individual (Honneth, 2014: 77). Así, las instituciones ejercen una coerción disciplinadora en la que comienza a constituirse la libertad individual. Para Honneth este concepto de libertad no puede encontrar un acceso originario a la justicia, a pesar de tratarse de cierta libertad social. En cambio, Honneth defiende un sentido fuerte de las instituciones que no suple la previa configuración del individuo de su propia identidad.

Aunque aquí habría que decir que Honneth no parece explicar qué condición previa es esa en la formación de la identidad al margen de las instituciones sociales. Además, de explicarla, tampoco parecería tener mucho sentido según sus propias premisas.

De ahí su simpatía con Hegel, para quien las instituciones sociales cobran validez sólo como producto o resultado de la libertad subjetiva (Honneth, 2014: 78). Para Hegel, las instituciones del espíritu objetivo abren a los sujetos caminos y estaciones por los cuales pueden realizar conjuntamente sus metas. Aunque en su propuesta las instituciones sociales deben entenderse en un sentido fuerte, éstas no suplen que el individuo configure su propia identidad de manera previa. Por eso Honneth afirma “sólo la idea de libertad social que acuñó Hegel está, por ende, realmente en condiciones de abrir una nueva perspectiva sobre la cuestión del orden justo” (Honneth, 2014: 80).

Alcances de su propuesta

El modelo teórico de justicia propuesto por Honneth supone que, para que la auténtica libertad comparezca, no basta con la intencionalidad irrestricta de los sujetos (libertad reflexiva), ni con la

ausencia de interferencia (libertad negativa), sino que hace falta (1) un horizonte de proyección (i.e. realidad social) exento de toda heteronomía y (2) canales o mecanismos adecuados para que exista (i.e. instituciones).

Para los sujetos socializados, además, tiene que ser evidente que el grado de su libertad individual depende de lo receptivas que sean las esferas de acción circundantes respecto de sus objetivos y sus intenciones.²¹ De hecho, cuanto más firme sea la impresión de que sus propósitos son apoyados y asumidos por aquellos con quienes tienen una interacción frecuente, más propensos serán a percibir su entorno como el espacio de expansión de su propia personalidad (Honneth, 2014: 86 y 87).

Sin embargo, podría preguntarse 1) si la libertad negativa y reflexiva queda al margen o no de la libertad social y 2) cómo se identifican o se forman esas instituciones de reconocimiento.

Si la libertad negativa y reflexiva queda al margen o no de la libertad social

Honneth piensa que la interacción social precede a los distanciamientos que se fijan en las relaciones de la libertad negativa y positiva (Honneth, 2014: 87). Por tanto, no es que Honneth niegue los primeros dos modelos, sino que piensa que dichos modelos pueden incorporarse a su idea de libertad. En caso de no hacerlo, —menciona Honneth— lo que debería de cambiar es el concepto de justicia que tenemos o queremos: lo justo no puede medirse por el hecho de que los miembros de una sociedad estén o no incondicionados o sean agentes capaces de darse sus propios fines, sino que debe anteceder el mecanismo de otorgarles a estos sujetos, en igual medida, la oportunidad de participar en instituciones del reconocimiento (Honneth, 2014: 88). Es decir, por mucho que el agente se guíe por una libertad positiva o negativa, si no cuenta con un marco institucional

21 Honneth centra su atención en tres esferas sociales: las relaciones íntimas (en donde la principal es la familia), el mercado y la vida pública-democrática (Honneth, 2014: 173-446).

que lo respalde, de poco sirve que quiera ejercer esas libertades. De ahí que, para Honneth, la libertad social sea el único modo posible de garantizar tanto la verdadera libertad individual como un orden justo.

Concediendo la tesis de Honneth, debería pensarse la libertad negativa como un campo mediado por las instituciones sociales. Si cada individuo concibe negativamente su propia libertad, la convivencia entre agentes libres es imposible, pues la libertad del prójimo constituye obstáculo para la propia. Por lo tanto, la única forma de hacer convivir a agentes con ese reclamo de libertad es si, previamente, los individuos reconocen en el otro la misma condición de libertad que hay en ellos.

La forma en que se lograría este reconocimiento global es a través de las instituciones sociales que permitan dar ese reconocimiento de manera universal a los miembros de una comunidad. De este modo, las instituciones se encargan de establecer los márgenes mínimos para la acción incondicionada de los hombres.

Por otra parte, pensar la sociedad y las instituciones sociales es necesario para concebir los posibles caminos en que un individuo puede realmente autodeterminarse. Uno es libre para hacer lo que pueda hacer, no lo que no pueda hacer —y el entorno social institucional determina los fines que uno pueda hacer—. Es el caso del migrante, quien carece de derechos y libertades hasta que un Estado los defiende y ante el cual puedan presentar sus respectivas reivindicaciones. Por lo tanto, el plexo institucional de una comunidad constituye el horizonte de posibilidad de los fines a los que un agente autónomo puede dirigirse. El agente que se da a sí un fin que no puede realizar, no es libre porque no está en condiciones de perseguirlo: los agentes necesitan de un marco social e institucional que les permita determinarse al mayor número de fines posibles.

De ahí que Lois McNay, una de las teóricas más convencidas de la propuesta de Honneth, considere que la libertad social es una dimensión integral de la libertad individual y que no puede llamarse

libre a alguien que no cuente con los medios sociales necesarios para llevar a cabo su acción.²²

Las teorías de la justicia que admiten *a priori* las mismas oportunidades de libertad para cada individuo deben ser cuestionadas, ya que no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia. McNay considera, precisamente, que la propuesta de Honneth amplía la comprensión de los alcances de la justicia más allá de las nociones liberales de la distribución equitativa para incluir la garantía de que todos los miembros de la sociedad gocen de las mismas oportunidades de participar en las instituciones de reconocimiento.²³

22 "Drawing on both Hegel and Parsons, Honneth argues that social freedom is an integral dimension of individual freedom because the subject cannot experience itself as truly free in the first place unless the objective conditions for the implementation of autonomous aims already exist in external reality: our dealings with others, our social interaction, necessarily precedes the act of detachment captured in relations of negative or reflexive freedom [...] It is important to emphasize that social freedom is not meant in the weak contextual sense, [...] [as if] individual autonomy is incomplete without the accompanying social resources that enable the meaningful realization of goals. Rather, social freedom is understood in a strong sense as fundamentally constitutive of individual autonomy; its variously institutionalized forms of recognition provide the grounds, the space and the ultimate telos of self-realization. When individuals feel that their intentions and purposes are fully supported and appreciated in the social order then the more they will be able to develop their personalities, to align their aims with those of other social actors and, crucially, to willingly assume the obligations and duties that their social roles require of them, rather than experience these as externally imposed burdens" (McNay, 2015: 172 y 173).

23 Cuestión que directamente discute con la propuesta rawlsiana de la justicia distributiva: "In Honneth's view, once the foundational importance of this substrate is recognized, it expands understanding of the scope of justice beyond liberal notions of the equitable distribution of basic individual rights and freedoms to include de guarantee that all members of society should have the opportunity to participate fully in the social institutions of recognition. Indeed, the strong claim is that, once it is recognized that individual autonomy cannot be taken as an unproblematic given, the main focus of application for principles of justice can no longer be Rawlsian issue of distribution but "the structure and quality of social relations of recognition" (McNay, 2015: 173). Una tesis que el mismo Honneth concede que toma de Rawls es que el bien de la libertad constituye la meta de la justicia: "la justicia traza los límites y el bien establece la meta" (Rawls, 1995: 171-203). Sin embargo, la intención de Honneth se separa de la teoría de la justicia propuesta por Rawls como él mismo aclara: "On the one side I would agree with Rawl's proposal. On the other side I would say it is not sufficient. What would be sufficient from the side of a plural concept of justice would be to make explicit what kind of idea of justice is embedded in family relationships of that kind and to show what

Para Honneth, la libertad social no sustituye a la libertad negativa ni a la reflexiva sino, simplemente, las enmarca en una referencia para que en realidad cumplan con su función. Sin embargo, su acercamiento a la libertad es desde dos planos distintos: cuando se refiere a la libertad negativa y positiva está hablando de acciones o capacidades que realizan las personas. Pero, a propósito de la libertad social, Honneth no parece estar hablando de acciones o capacidades sino de un contexto de acción.

Podría objetarse que parece algo no muy innovador, ya que otros autores (como Dewey, Raz, Rawls, etc.) ya han hablado antes de las circunstancias de la libertad, aunque dándole distinta importancia y peso. Sin embargo, el mismo Honneth reconoce que sus esfuerzos se encuentran en sintonía con pensadores anteriores como McIntyre, Wiidt o Andras, por lo que su innovación no es otorgar una nueva definición de libertad sino, simplemente, acentuar la importancia de las condiciones de comparecencia de la libertad. Es una diferencia de énfasis o grado, como respecto a otros autores, más que un concepto, en sí mismo, innovador.

Por tanto, más allá de introducir una nueva definición de la libertad, Honneth otorga una diferencia de grado de importancia de la libertad con respecto a otros autores en tanto que acentúa la importancia de las condiciones de comparecencia de la libertad. Parece, entonces, que la idea de libertad social de Honneth es una especie de síntesis y depuración de las otras.

that internal concept of justice embedded in our understanding of loving relationships in families requires from the participants. So in that sense a theory of justice would have to stress the fact that justice in families makes internally necessary another, more just, division of labor in families (...) I think there should be a certain pressure from our concept of justice in the direction of enabling people to see what is required by their own understanding of what families are. So it's not only the negative task of minimizing social conditions which supports a certain unjust division of labour, of that kind of institutional pressure which works on woman, but also, on a second level, to enforce an understanding of the normative infrastructure of families so that, by the participants themselves it can be seen that a fair distribution of labour in families is what they should accept. In this case, the concept of the family is not independent of a specific concept of justice, the link between the normative implications which are subscribed to at the moment in which I establish a family" (Honneth y Markle, 2004: 387).

En su idea de libertad social, incorpora algunas notas de la consideración negativa y reflexiva de la libertad, pues parece irrefutable el hecho de que la libertad individual se despliega como la autodeterminación de un individuo a obrar en un medio que no está absolutamente condicionado. Se trata de caer en cuenta que la ausencia de impedimentos y la autodeterminación sólo pueden realizarse en un contexto institucional (Honneth, 2014: 84), aunque queda por determinar el modo en que se tiene acceso o se develan dichas instituciones del reconocimiento.

¿Cómo se identifican o se forman esas instituciones de reconocimiento?

Honneth menciona que la ejecución de la libertad depende de la existencia de instituciones de reconocimiento mutuo que contribuyan a que el individuo realmente realice su libertad reflexiva (Honneth, 2014: 64).

El reconocimiento mutuo se refiere a la experiencia recíproca de verse a uno mismo confirmado en los deseos y objetivos del otro, ya que la existencia del otro representa una condición para satisfacer nuestros propios deseos y objetivos. Una vez que ambos sujetos reconocen sus propios objetivos en el otro, la libertad meramente reflexiva se convierte en intersubjetiva (Honneth, 2014: 102).²⁴

Sin embargo, no queda del todo claro cómo podrían identificarse las auténticas instituciones de reconocimiento.

Para Honneth son sólo las prácticas armonizadas permanentes las que ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos y que sólo una

24 Sobre este punto Islam señala: "According to this view, (...) humans relate to each other neither as bundles of information (epistemic) nor as moral claimants (normative), but rather through a basis of acknowledgement and empathy. Just as our own feelings are to us neither simple «information» nor moral demands, but subjectively felt experiences, our primary relations with others are empathic experiences, a claim in support of which Honneth mobilizes evidence from developmental psychology as well as from philosophy. Misrecognition, typified by reification, is thus a kind of social pathology by which we forget the empathic basis of our relations, turning our attention to instrumental uses of other people" (Islam, 2012: 43).

forma tal de reconocimiento posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión (Honneth, 2014: 68). También afirma que lo que constata que una institución funciona bien es el hecho de que los sujetos, mediante su actuar activamente, mantengan y reproduzcan esas instituciones capaces de garantizar la libertad de aquellos individuos (Honneth, 2014: 86). Sin embargo, el hecho de que se apoye activamente una determinada institución no significa que se tenga la certeza de que su funcionamiento es el más adecuado posible. Para contraejemplo, el puesto por Fabien Freyenhagen, quien señala que: el hecho de que existan determinadas instituciones sociales que gocen de cierto apoyo por parte de la sociedad, no significa que estas funcionan correctamente.²⁵ Es decir, parece que el criterio de selección de Honneth para admitir que una institución social funciona mejor que otra, requiere una mayor justificación.

También habría que revisar que, si sus análisis se mantienen dentro del marco histórico, entonces no puede hacer un juicio de valor con mucha fuerza en tanto que le faltaría un criterio fuera de la historia misma. Además, “el mero hecho de que una sociedad garantice cierta libertad no basta para demostrar que no genera una falsa conciencia” (Freyenhagen, 2015: 131-152). Con lo cual, parece necesario que Honneth diera un paso más en la justificación de su modelo de instituciones para garantizar un correcto despliegue de la libertad hacia la justicia.

Aceptar el modelo de justicia propuesto por Honneth implica conceder que el modelo de libertad social es el responsable de orientar nuestra concepción de justicia. Es decir, asumir que hay una

25 Como el ejemplo puesto por Fabian Freyenhagen cuando señala: “I can actively participate in the institution of peer-review assessment of research excellence which is decisive in the allocation of research funds to universities in the UK simply because the likely alternative strikes me as ever worst. This does not mean that I view peer-review assessment as the best possible system for such an allocation. For example, I might prefer an allocation simply on the basis of the number of researches employed in a university compared to either of these two alternatives. However I might judge a return to it politically unfeasible in current circumstance, and hence actively support the peer-review mechanism as the least bad available option” (Freyenhagen, 2015: 142).

intrínseca relación entre las pretensiones individuales y su despliegue directo en el ámbito institucional.

Antes de conceder tal cosa, empero, habría que preguntarse si el concepto de Honneth de libertad social cumple con las exigencias que se desprenden de su crítica a los otros dos tipos de libertades. En primer lugar, no queda del todo claro qué haría que estos deseos individuales no estuvieran precedidos de mecanismos de poder —como Honneth criticaba de la teoría del discurso habermasiano—. En segundo lugar, se echa en falta una descripción más detallada de la génesis de la libertad, que explique de qué manera las condiciones institucionales para ejercicio de la libertad comparecen en la historia. Por último, también queda en el aire el modo en el que la libertad social es capaz de constituir un referente al cual todos los participantes de la sociedad puedan remitirse, ya que es precisamente lo que reclama de la libertad tanto negativa como positiva.

Es imposible responder aquí a tales interrogantes. Lo único que puede esbozarse con lo dicho hasta ahora es que las instituciones de reconocimiento que posibilitan la libertad no son producto del consenso de todos los miembros de la sociedad. Un consenso de este tipo sólo tendría lugar en teorías que carecieran de una integración institucional (Honneth, 2014: 84), como las propuestas por Habermas o Rawls. En Honneth tal consenso en abstracto es imposible, pues de hecho:

el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente (Honneth, 2014: 85).²⁶

26 También puede consultarse un trabajo menos reciente pero de gran calidad en donde Honneth defiende la tesis de que el reconocimiento precede al conocimiento y enfatiza en la importancia de detectar las prácticas sociales que se encuentran reificadas para así tratar de revertir su efecto (Honneth, 2007: 61 y ss).

Conclusión

Lo que Honneth intenta poner en evidencia mediante su concepto de libertad social es la importancia del reconocimiento intersubjetivo como condición indispensable para la recuperación de la libertad en las distintas esferas sociales. Es decir, no basta con intentar descubrir un único modelo o ideal normativo si este se encuentra al margen de lo que las mismas sociedades requieren en un momento determinado. Por eso, la teoría de la justicia de Honneth se distancia de Rawls: para Honneth, el entorno social y las circunstancias personales no pueden quedar al margen de la creación de los principios de una teoría de la justicia. Con lo cual, el pensamiento político de Honneth es de interés, pues ensaya una nueva respuesta a cuáles son las instituciones sociales capaces de garantizar que todos los individuos ejerzan su propia libertad. Considera que es mejor revisar cuáles son las prácticas que mejor han funcionado y que respetan la libertad del individuo para preservarlas. Del mismo modo podrían detectarse cuales con las prácticas que no funcionan para reivindicarlas (Honneth, 2007, 136).

Para llevar a cabo dicho modelo, Honneth no piensa por separado la justicia y la libertad, sino que parte de que únicamente es justo aquel orden social que respeta la autonomía de sus miembros. El tipo de libertad que considera que podría ayudar a asentar los principios de justicia no es la que se vive en solitario, sino la que se perfecciona socialmente.

Para el proyecto emprendido por Honneth, un modelo de libertad tanto negativo como reflexivo no orienta mejor nuestra concepción de justicia porque el individuo no reclama una impartición de justicia (en caso de la negativa) y no forma su concepción de justicia desde las mismas necesidades cambiantes de la sociedad (en el caso de la libertad positiva). Por tanto, parece seguirse que sólo una concepción social de la libertad permite promover la justicia social que emerge desde las mismas comunidades históricas y no se impone desde afuera. Dicha concepción de la libertad constituye la rehabilitación social de los sentidos históricos de libertad (i.e. negativa y reflexiva).

Aunque el tamaño y el grado de intervención del Estado en la vida de los individuos siempre será una cuestión discutible, no puede negarse la dependencia de los ciudadanos al Estado para contraer ciertos derechos. Con esto, Honneth no intenta dar un nuevo sentido de libertad, sino sólo señalar las condiciones necesarias y posibilitantes para cualquier condición de la libertad. Entre éstas, la más importante para que haya justicia es la existencia de un reconocimiento mutuo entre las partes, la aceptación de los individuos, de su propia libertad y de la libertad del otro. Ello no es posible si las distintas instituciones que conforman la sociedad no encarnan, a su vez, la praxis del reconocimiento. Es decir, el mismo concepto de reconocimiento reclama que su desenvolvimiento supere el ámbito subjetivo.

Así, Honneth más que dar un concepto de justicia, ofrece un marco de referencia para poder orientar de un mejor modo nuestra idea de justicia a partir de un sentido enriquecido de libertad.

Aunque la propuesta de Honneth tiene serios inconvenientes, su mayor provecho aparece cuando se le piensa en su sentido crítico o negativo. Es decir, en vez de concebir su modelo como algo inviable por los estándares tan altos de exigencia con los que deberían contar las instituciones sociales, ayudar a pensarlo como una plataforma desde la cual pueden revisarse aquellas prácticas que sistemáticamente no cumplen con un reconocimiento previo entre las partes para intentar, de ese modo, revertirlas. O, bien, reparar en las restricciones de libertad a las que se atiene un individuo que no cuenta con un respaldo institucional. Además hay que tener en cuenta que, para él, la capacidad individual de cuestionar las órdenes sociales y de exigir su legitimación es uno de los peldaños en los que se basa su teoría de la justicia (Honneth, 2014: 32).

Honneth propone una recuperación de la esfera social para un correcto desenvolvimiento de la libertad y para recuperar la racionalidad propia de cada una de las instituciones sociales. Algo que ya había intentado Habermas, pero sin conseguir, por un lado, que el horizonte ideal se hiciera efectivo y, por otro, confiándolo todo a la esfera jurídico-política. Por eso, parece que los trabajos de Honneth constituyen cierta extensión del proyecto habermasiano, según el

cual la revitalización de la razón ha de suceder a través de las instituciones sociales.

Para Honneth, en definitiva, sólo podría desarrollarse una genuina democracia ahí donde se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y en donde éstos se reflejan en prácticas y costumbres. La redención de la libertad de las esferas sociales se comprueba, entonces, como un complejo esfuerzo de reconocimiento entre los individuos desde la base de las instituciones fundamentales de la vida social.

Referencias bibliográficas

- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Brunkhorst, :H.; J. Owen. (1992). "The Tenacity of Utopia: The Role of Intellectuals in Cultural Shifts within the Federal Republic of Germany". *New German Critique*, 55: 127-138.
- Emel, C. (2007). "La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta". *Ideas y valores*, 56 (133): 95-111.
- Freyenhagen, F. (2015). "Honneth on Social Pathologies. A Critique". *Critical Horizons, A Journal of Philosophy and Social Theory*, 16:2.
- Haacke, J. (2005). "The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition". *Review of International Studies*, 31(1): 181-194.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2012). "La noción de lucha en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth". *Política y Sociedad*, 49(3): 609-623.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2016). "Introducción". En: *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Editorial las cuarenta.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2016). "Similitudes entre las lecturas de Marx y Honneth efectuaron a la obra de Hegel", *Arxius de Ciències Socials*, 22.
- Hobbes, Th. (1840). "On Liberty and Necessity". London: Sir William Molesworth, English Works of Thomas Hobbes, 4.
- Hobbes, Th. (1987). *Leviatán*. Madrid: Tecnos.
- Honneth, A. (2000). *Suffering and Indeterminacy, An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam: Van Gorcum.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires:

Katz.

- Honneth, A. (2009). *Crítica al poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*, Buenos Aires: Editorial las cuarenta.
- Honneth, A.; Markle Gwynn. (2004). "From Struggles for Recognition to a plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth". *Acta Sociológica*, 47(4).
- Ignatieff, M. (1999). *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus.
- Islam, G. (2012). "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting: Ethical Implications of Human Resource Management". *Journal of Business Ethics*, 111(1): 39.
- McNay, L. (2015). "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality". *Critical Horizons*, 16(2).
- McNeill, D. (2015). "Social Freedom and Self-Actualization: 'Normative Reconstruction' as a Theory of Justice". *Critical Horizons*, 16(2): 153-169.
- Neil, R. (2009). "Recognition, Power, and Agency. The Recent Contributions of Axel Honneth to Critical Theory". *Political Theory*, 37(2): 296-309.
- Petit, P. (1999). *Republicanism*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Raz, J. (2003). *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Shcaub, J. (2015). "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory". *Critical Horizons*, 16(2): 107-130.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge.
- Vigo, A. (2016). "Identidad práctica y reconocimiento". *Metafísica y persona*, 15.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE.