

Del mismo autor

*Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires/Barcelona, Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2010

*Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009

*Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007

*La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, 1997

*¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, 2006

*Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie (Gebundene Ausgabe)*, Wiesbaden, 2006

*Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt, 2003

*Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt, 2002

*Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 2001

*Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, 2000

*The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Massachusetts, 1993

# El derecho de la libertad

Esbozo de una eticidad democrática

Axel Honneth

Traducido por Graciela Calderón

Serie Ensayos



Primera edición, 2014

© Katz Editores  
Benjamín Matienzo 1831, 10° D  
1426-Buenos Aires  
Calle del Barco 40, 3° D  
28004-Madrid  
[www.katzeditores.com](http://www.katzeditores.com) – [info@katzeditores.com](mailto:info@katzeditores.com)

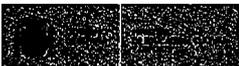
© Clave Intelectual, S. L.  
C/ Velázquez, 55, 5° D  
28001-Madrid  
[www.claveintelectual.com](http://www.claveintelectual.com) – [info@claveintelectual.com](mailto:info@claveintelectual.com)

Copyright © Suhrkamp Verlag Berlin 2011  
Título de la edición original: *Das Recht der Freiheit:  
Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*

ISBN Argentina: 978-987-1566-83-9  
ISBN España: 978-84-15917-05-2

1. Ensayo Filosófico. I. Título  
CDD 190

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición  
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.



El contenido intelectual de esta obra se encuentra  
protegido por diversas leyes y tratados internacionales  
que prohíben la reproducción íntegra o extractada,  
realizada por cualquier procedimiento, que no cuente  
con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: Pablo Salomone y Maru Hiniart

Impreso en España por  
Sclay Print S.A.  
Depósito legal: M-30758-2013

## Índice

Prólogo	9
Introducción. La teoría de la justicia como análisis de la sociedad	13
<b>A. Presentificación histórica: el derecho de la libertad</b>	27
I. La libertad negativa y la construcción de su contrato	36
II. La libertad reflexiva y su concepción de la justicia	47
III. La libertad social y su doctrina de la eticidad	64
Transición: La idea de la eticidad democrática	91
<b>B. La posibilidad de la libertad</b>	97
I. Libertad jurídica	99
1. Razón de ser de la libertad jurídica	102
2. Límites de la libertad jurídica	111
3. Patologías de la libertad jurídica	119
II. Libertad moral	130
1. Razón de ser de la libertad moral	132
2. Límites de la libertad moral	142
3. Patologías de la libertad moral	153
<b>C. La realidad de la libertad</b>	163
III. Libertad social	173
1. El “nosotros” de las relaciones personales	174
(a) Amistad	177
(b) Relaciones íntimas	187
(c) Familias	204
2. El “nosotros” de la acción de la economía de mercado	232
(a) Mercado y moral. Una aclaración previa necesaria	234
(b) Esfera del consumo	262
(c) El mercado del trabajo	296

3. El "nosotros" de la construcción de la voluntad democrática 339

(a) Vida pública democrática 341

(b) El Estado de derecho democrático 406

(c) Cultura política: una perspectiva 438

*Para Christine Pries-Honneth en agradecimiento  
por veinte años de amor, amistad y discusión.*

El presente libro me demandó casi cinco años de trabajo, y en ninguno de los días en los que estuve ocupado con su escritura dejé de tener la sensación al final del día de que más adelante iba a tener que aportar más argumentos y pruebas empíricas de los que ya había puesto por escrito. Esta impresión de lo inacabado a pesar del gran esfuerzo no se ha desvanecido hasta el día de hoy y no sé cómo podría haberla superado solo. Probablemente, la carencia que siento tenga que ver con la pretensión decididamente desmedida que me impuse con mi proyecto desde un comienzo. Quise seguir el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel en la idea de desarrollar los principios de la justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad; como lo advertí hace unos años en un escrito,<sup>1</sup> esto solo se puede lograr si se conciben las esferas constitutivas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores

cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera. Este proceso, no obstante, antes requiere claridad acerca de los valores que deberían estar encarnados en los distintos ámbitos de nuestra vida social.

Mi “Introducción” intenta presentar, siguiendo a Hegel aquí también, que en las sociedades democráticas liberales modernas estos valores están fusionados en uno solo, a saber, la libertad individual en la multiplicidad de los significados conocidos por nosotros. Por lo tanto, cada esfera constitutiva de nuestra sociedad encarna —esto afirma la premisa de partida de mi estudio— un determinado aspecto de nuestra experiencia de libertad individual. La única idea moderna de justicia se fragmenta, entonces, en tantos puntos de vista como esferas institucionalizadas de una promesa de libertad de efecto legitimador haya en nuestras sociedades contemporáneas, puesto que en cada uno de estos sistemas de acción comportarse “de manera justa” frente al otro significa algo distinto, porque para la realización de la libertad prometida son necesarias, en cada caso, condiciones sociales especiales y contemplaciones mutuas. A partir de esta idea básica, en el paso verdaderamente central y más extenso del análisis fue necesario hacer una “reconstrucción normativa”, como la llamaré, para determinar, en una reconstrucción tipificadora del desarrollo histórico de cada esfera, hasta qué grado las comprensiones de la libertad institucionalizadas en cada caso ya han alcanzado su realización social.

En este punto de mi investigación, o, para decirlo más exactamente, allí donde empiezo a intentar una reconstrucción normativa, comenzaron las dificultades que acompañaron la mencionada sensación de lo inevitablemente inacabado. Había subestimado el hecho de que Hegel se encontraba en cierta medida muy al comienzo de la formación de las sociedades modernas diferenciadas, de modo tal que podía consignar los principios de legitimación que sustentaban las respectivas esferas con relativa despreocupación respecto de sus consecuencias futuras, y únicamente recurriendo a unas pocas disciplinas científicas; yo, en cambio, me encontraba en el medio de un proceso de realización conflictiva y nada uniforme de estos principios que lleva doscientos años, y al que tenía que reconstruir normativamente para poder llegar al punto de nuestro presente, momento a partir del cual podía medir las oportunidades, las amenazas y las patologías de nuestras libertades específicas de cada esfera. Esta forma de proceder, de carácter más fuertemente tipificador en términos sociológicos, se diferencia de la disciplina de la historiografía estricta por tener un margen más amplio de acción respecto del material histórico; sin embargo, me vi enfrentado a la tarea de

<sup>1</sup> Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001.

aportar una cantidad suficiente de pruebas y constataciones de distintos campos del conocimiento para que la dirección del desarrollo que sostenía y las conclusiones resultantes también les parecieran plausibles a los lectores de convicciones no tan normativas. Retrospectivamente, debo decir que aquí resta mucho por hacer, dado que habría que diferenciar todas las trayectorias evolutivas esperadas según los caminos adoptados por cada nación; también el diagnóstico del presente necesitaría una profundización. No obstante, espero que en la suma de los análisis de las distintas esferas de la libertad surja como resultado de mi estudio lo siguiente: solo podremos lograr hoy una conciencia clara acerca de los requerimientos futuros de la justicia social si junto con la evocación de las luchas libradas sobre el suelo normativo de la Modernidad nos aseguramos de las demandas que aún no han sido satisfechas en el proceso histórico de reclamo de las promesas de libertad institucionalizadas.

Sin la solícita ayuda de una serie de personas y sin el apoyo generoso de distintas instituciones no habría podido escribir este libro. Dado que la universidad alemana deja poco tiempo para el trabajo de investigación —una conocida queja—, fueron cruciales para mí ciertas dispensas ocasionales de la actividad rutinaria de los semestres universitarios. El comienzo lo hizo posible un semestre libre para la investigación, que me fue otorgado en el marco de un proyecto interdisciplinario de investigación sobre “El cambio estructural del reconocimiento en el siglo XXI”, generosamente patrocinado por la Fundación Volkswagen y realizado en el Instituto de Investigaciones Sociales. Fueron muy provechosas para mí dos invitaciones posteriores, de un mes de duración cada una, de la Universidad de la Sorbona, París I, y de la Escuela Normal Superior de París, donde gracias a la atmósfera amigable y reservada reinante pude dar un impulso a mis reflexiones en un lapso relativamente breve; y a poco tiempo de terminar el estudio, resultó muy útil otro semestre libre para la investigación que debo al *cluster* de excelencia “El surgimiento de órdenes normativos” de la Universidad de Frankfurt. Una experiencia más enriquecedora que la exención de la actividad docente fueron los talleres en los que tuve la posibilidad de exponer partes de mi trabajo durante varios días en el marco de una discusión preparada por colegas y estudiantes; recuerdo como particularmente fructíferos el seminario orientado por Christoph Menke y Juliane Rebentisch en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Potsdam y el curso magistral organizado en Goslar por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de Hannover; también fue muy enriquecedor el coloquio que organizó el Instituto de Filosofía de la Universidad de Marburgo a conti-

nuación de mi clase magistral *Christian-Wolff-Vorlesung*. A todas las personas que participaron en la preparación y la realización de mis visitas o de los talleres les debo mi profundo agradecimiento. Más aun vale esto para aquellos colegas que me ayudaron con objeciones críticas, datos bibliográficos y consejos teóricos. En primer lugar tengo que mencionar a Titus Stahl, asistente académico en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, que con su inteligencia analítica y su tenacidad me tuvo bajo una presión muy didáctica durante dos años; finalmente no pude llevar a cabo todas las diferenciaciones que reclamaba. Además, la ayuda de las siguientes personas fue especialmente importante en distintos momentos: Martin Dornes, Andreas Eckl, Lisa Herzog, Rahel Jaeggi, Christoph Menke, Fred Neuhouser y, en muchas conversaciones acerca de fuentes literarias, Barbara Determann y Gottfried Köhler. Tuve una suerte extraordinaria con el entorno de trabajo en el que pude escribir este libro: Frauke Köhler dio lo mejor de sí para descifrar mi escritura discretamente, conservar el orden de las distintas partes y poner todo eso en una forma correcta. Stephan Altcmeier me ayudó mucho a conseguir importante bibliografía y, además, hizo el índice temático de la edición alemana junto con Nora Sieverding: a los tres les agradezco la buena cooperación. A Eva Gilmer le estoy agradecido por los años de trabajo intensísimos y satisfactorios: en ella encontré una lectora de las que pensaba que solo existían en intercambios epistolares o biografías de autores antiguos; leyó el manuscrito renglón por renglón, me hizo muchas recomendaciones para mejorarlo y, finalmente, me insistió en el momento adecuado para que lo entregara. El agradecimiento a mi mujer, que discutió conmigo el manuscrito durante muchas horas y que hizo una lectura profunda del mismo, no puedo expresarlo en medida suficiente con palabras: a ella dedico este libro.

Axel Honneth, abril de 2011

# Introducción

## La teoría de la justicia como análisis de la sociedad

Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, pero en la actualidad estos principios generalmente se establecen aislados de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas, para solo “aplicarlos” secundariamente a la realidad social. La oposición entre ser y deber que se manifiesta en ello, o, dicho de otro modo, la descalificación filosófica de la facticidad moral, es el resultado de un desarrollo teórico de larga data, asociado en gran medida al destino de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Después de la muerte del filósofo, su intención de reconstruir de manera normativa, a partir de las circunstancias sociales de su tiempo, las instituciones racionales, es decir, las que garantizan la libertad, fue comprendida, por un lado, solo como una doctrina conservadora de la restauración y, por otro lado, solo como una teoría de la revolución. Esta división en una derecha hegeliana y una

izquierda<sup>1</sup> hegeliana les permitió a generaciones posteriores, después de que casi todos los ideales revolucionarios se hubieran desgastado, sumar la filosofía política de Hegel íntegramente al conservadurismo. Por lo tanto, de la idea hegeliana de que la teoría de la justicia se asentara sobre nuevas bases sobrevivió en la conciencia pública únicamente la idea bien primitiva de otorgarles a las instituciones dadas el aura de legitimidad moral. Así quedaba casi sellado el triunfo de una teoría de la justicia alineada, en última instancia, con Kant (o, en el mundo anglosajón, con Locke): los principios normativos según los que había de medirse la legitimidad moral del orden social no podían desarrollarse a partir de la estructura institucional existente, sino que debían hacerlo de manera independiente de ella, autónomamente; y nada esencial ha cambiado en esta situación hasta el presente.

Ciertamente se han planteado muchas veces objeciones y contrapropuestas a la posición dominante del kantismo en el campo de la teoría de la justicia. En la segunda mitad del siglo XIX, en la filosofía política del neohegelianismo británico, que, por razones culturales y políticas, nunca tuvo eco en Alemania, se intentaron revivir motivos hegelianos para los fines de una teoría de la justicia;<sup>2</sup> en el pasado reciente se pueden mencionar los trabajos de Michael Walzer, David Miller y Alasdair MacIntyre para demostrar que el impulso de superar teorías de la justicia puramente normativas y, con ello, los esfuerzos por acercarse nuevamente al análisis de la sociedad nunca se detuvieron.<sup>3</sup> Sin embargo, justamente estos emprendimientos demuestran también con claridad cuánto nos hemos alejado hoy del modelo hegeliano de la *Filosofía del derecho*; lo que se hace hoy para superar las deficiencias de una teoría de la justicia kantiana, olvidada de las instituciones, consiste casi siempre en la adaptación hermenéutica retrospectiva de los principios normativos a la estructura existente de las instituciones

<sup>1</sup> Véase, acerca del origen y la lógica de esta diferenciación, Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978 (7ª ed), p. 65 [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008].

<sup>2</sup> Thomas H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Cambridge, 1986; Francis H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1967; Peter Nicholson brinda un panorama acertado en *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge, 1990.

<sup>3</sup> Véanse Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Nueva York, 1992 [trad. esp.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001]; David Miller, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/Nueva York, 2008 (véase Axel Honneth, “Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller”, *ibid.*, pp. 7-25); Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/Nueva York, 1987 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004].

o a las convicciones morales imperantes, sin dar el paso adicional de identificar su contenido mismo como racional o justificable. Dada su tendencia acomodaticia, estos intentos se ven impotentes y sosos frente a las teorías oficiales que, si bien no tienen a la realidad social de su lado, sí tienen a la razón moral. Hegel, en cambio, quería hacer converger en su *Filosofía del derecho*<sup>4</sup> a ambas en una unidad: presentar la realidad institucional de su época como racional ya en sus rasgos decisivos e, inversamente, demostrar que la razón moral ya está realizada en las instituciones nucleares modernas; el concepto del “derecho” que utilizaba tenía que dar un nombre a todo aquello que en la realidad de la sociedad tiene continuidad moral y legitimidad porque sirve a la posibilidad y realización de la libertad individual.<sup>5</sup>

Si retomo este esbozo hegeliano hoy, doscientos años después, lo hago con conciencia de que no solo las circunstancias de la sociedad sino también las condiciones de argumentación filosófica se han transformado enormemente. Una simple reactivación de la intención y del razonamiento de la *Filosofía del derecho* es algo imposible hoy. Por un lado, la realidad social de entre cuyas instituciones y prácticas habría que mostrar cuáles gozan del estatus de facticidad moral es radicalmente distinta a la de la sociedad industrial incipiente, monárquica constitucional de principios del siglo XIX; todas las condiciones institucionales, en cuya estabilidad normativa Hegel aún podía confiar sin reparos, han perdido su forma original como consecuencia de una modernización acelerada, llamada “reflexiva”, y, en gran parte, han sido reemplazadas por aparatos y organizaciones nuevas, mucho más flexibles. Además, la experiencia del “quiebre de la civilización”, la presentificación del Holocausto en sociedades civilizadas, enfrió decisivamente las esperanzas que Hegel todavía podía tener en el desarrollo ulterior continuo, contenido por la razón de las sociedades modernas. Por otro lado, las premisas teóricas de la discusión filosófica, las condiciones marco de lo que es en definitiva concebible, se han desplazado enormemente respecto de la época de Hegel: el requisito de un monismo ontológico

<sup>4</sup> A continuación se cita de G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 7 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004].

<sup>5</sup> Véanse, en relación con este amplio concepto jurídico, Ludwig Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die Vorrede”, en Ludwig Siep (ed.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1997, pp. 5–35; Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, cap. 2.

al que aferró su concepto dialéctico del espíritu<sup>6</sup> es para nosotros, hijos de una era materialista ilustrada, algo que no podemos imaginar, de modo que para su idea de un espíritu objetivo que se realiza en las instituciones sociales se debe buscar otro fundamento.

No obstante, me parece sensato retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales. Las premisas necesarias para llevar a cabo tal empresa no pueden fundamentarse fácilmente de antemano; antes bien deben probarse justificadas en el curso de la investigación. Sin embargo, es necesario delinear ya de manera abstracta los requisitos que hacen comprensibles la estructura y el curso del estudio; no podría entenderse adecuadamente, por ejemplo, por qué coloco el bosquejo de una teoría de la justicia globalmente bajo la idea de la libertad, si no se hubiesen antes aclarado al menos las premisas más generales, que seguiré a continuación. La intención de elaborar una teoría de la justicia como un análisis de la sociedad es concomitante con la *primera premisa*: que la reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes; tales normas éticas establecen no solo desde arriba, como “*ultimate values*” (Parsons), las medidas o los desarrollos sociales que pueden considerarse concebibles sino también desde abajo, como objetivos de educación más o menos institucionalizados, qué debe servir de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad. El mejor ejemplo hasta hoy de tal comprensión de la sociedad está dado por el modelo teórico de la acción de Talcott Parsons, que continúa expresamente el idealismo alemán de Hegel, Kant, Marx y Max Weber. Según Parsons, los valores éticos que constituyen la “realidad última” de toda sociedad llegan a través del sistema cultural a los sectores subordinados, y determinan las orientaciones de la acción de los miembros mediante los mecanismos de expectativas de roles, obligaciones implícitas e ideales socializados; en síntesis: de una estructura de prácticas sociales. Los miembros de la sociedad, a los que Parsons, siguiendo a Freud, entiende como subjetividades integradas en conflicto, generalmente orientan su acción según aquellas normas cristalizadas en los distintos subsistemas en forma de una objetivación de los valores más altos, específica para un campo; y Parsons, además, no excluye de tal penetración “ética” de todas las esferas sociales al subsistema económico, al que él —a diferencia de Luhmann o Habermas— entiende como una esfera de acción

<sup>6</sup> Véase, entre otros, Dina Emundts y Rolf-Peter Horstmann, *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart, 2002, esp. pp. 32 y ss.

integrada en lo normativo, que hoy se ha convertido en vinculante a través del principio del desempeño. Lo especial de este modelo de sociedad, y lo que lo hace especialmente apropiado para la actualización de las intenciones hegelianas, es el hecho de que vincula todos los órdenes sociales sin excepción al requisito de una legitimación por valores éticos, por ideales dignos de perseguir: “Ningún orden normativo [es decir: sociedad, A. H.] se autolegitima en el sentido de que se considere el modo aprobado o prohibido de vida como simplemente correcto o incorrecto sin admitir discusiones al respecto. Tampoco puede legitimarse nunca de manera adecuada por medio de las necesidades impuestas en los niveles más bajos de la jerarquía de control, por ejemplo, por el hecho de que ciertas cosas *deban* hacerse de un modo *específico*, debido a que la estabilidad o, incluso, la supervivencia del sistema se encuentren en juego”.<sup>7</sup>

Tampoco el hecho de las sociedades “heterogéneas” —es decir, de comunidades diversificadas en lo étnico o lo religioso— cambia mucho para este requisito “transcendental” de la coerción a la integración normativa: si bien surge la presión de que los valores éticos se generalicen y se extiendan para que puedan contener también los ideales de las culturas minoritarias, sigue siendo inevitable orientar la reproducción material y la socialización cultural a los requerimientos de las normas compartidas. En este sentido tenue toda sociedad es, en cierto grado, una encarnación del espíritu objetivo: en sus instituciones, en sus prácticas y en sus rutinas sociales cobran forma las convicciones normativas que comparten los miembros y aquello que constituye los objetivos de su contexto para la cooperación. Más tarde habría de verse que este concepto de “espíritu objetivo” necesitaba enriquecerse para poder realmente fundamentar todas las intenciones que asocio con la idea de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad.

Esta idea es concomitante con la *segunda premisa*: la propuesta de tomar como punto de referencia de una teoría de la justicia solo aquellos valores o ideales que, como pretensiones normativas, al mismo tiempo constituyen condiciones de reproducción de la sociedad dada en cada caso. Para Hegel, pero también para otros autores en su tradición, como Marx, la idea de la justicia no es una dimensión independiente, que se explique a partir de sí misma y, por lo tanto, autónoma; tal vez esa sea la razón por la que rara vez se encuentra un uso no polémico, constructivo de este concepto. En el sentido clásico, proveniente de la Antigüedad, la palabra “justicia” designa “la intención vinculante y duradera de

dar a cada uno lo suyo” (Justiniano, Cicerón, Santo Tomás de Aquino); en su núcleo se expresa la exigencia de tratar a toda otra persona de una manera adecuada a su personalidad individual, lo cual puede derivar en un tratamiento tanto igual como desigual de otros distintos de ella. Ahora bien, Hegel está convencido de que para la manera de esta adecuación que exige la justicia no puede haber ningún patrón independiente, establecido en el concepto mismo de la justicia; en cierto sentido, no podemos tomar un punto de vista neutral para analizar los atributos de la otra persona a tener en cuenta, porque nuestra relación con ella siempre estará marcada por las prácticas en las que estamos involucrados juntos. En este sentido, lo que significa “dar a cada cual lo suyo” resulta para Hegel en cada caso solo a partir del sentido interno de prácticas de acción ya establecidas. Dado que este sentido, o este significado, resulta por otra parte únicamente a partir del valor ético que posee la respectiva esfera en la estructura entera de la sociedad, los patrones de la justicia solo pueden ser analizados haciendo uso de ideales que en cada sociedad están institucionalizados fácticamente: debe valer como “justo” aquello que tiende en las distintas esferas sociales a promover un trato adecuado, “justo” en el sentido del rol que se le destina realmente en la división ética de tareas de una sociedad.

La exigencia de un análisis planteado de manera inmanente no marca suficientemente la diferencia con las versiones convencionales de una teoría de la justicia, las que yo he denominado “kantianas”, dado que estas a menudo se esfuerzan por presentar los principios obtenidos de manera “constructiva” al mismo tiempo como expresión de la orientación de valores dada; tanto la teoría de la justicia de Rawls<sup>8</sup> como la teoría del derecho de Habermas<sup>9</sup> son buenos ejemplos de planteos que parten de una congruencia histórica entre principios de justicia obtenidos de manera independiente y los ideales normativos de las sociedades modernas. La diferencia con las teorías de este tipo reside en que, siguiendo a Hegel, se debe renunciar a anteponer el paso de una fundamentación constructiva, autónoma, de las normas de justicia al análisis de planteo inmanente. Un paso de justificación adicional es redundante si se puede probar

<sup>7</sup> Véase especialmente John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt, 1998 [trad. esp.: *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995]; para los motivos hegelianos en la teoría de la justicia de Rawls, véase Jörg Schaub, *Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus*, Frankfurt, 2009.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt, 1992 [trad. esp.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998].

<sup>7</sup> Talcott Parsons, *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillos, 1983, p. 25 [cursivas de A. H.].

ya en la reconstrucción del significado de los valores imperantes que estos son superiores en lo normativo a los ideales sociales que los preceden históricamente o “*ultimate values*”. Seguramente un procedimiento inmanente de esta clase termina utilizando de nuevo un elemento del pensamiento histórico telcológico, pero esta clase de teleología histórica es inevitable exactamente en la medida en que también está presupuesta por aquellas teorías de la justicia que parten de una congruencia entre la razón práctica y la sociedad existente.

La diferencia que así se esboza tampoco alcanza para caracterizar la particularidad de la idea de desarrollar una teoría de la justicia directamente a través de un análisis de la sociedad, puesto que también podría entenderse que los principios obtenidos de manera puramente inmanente solo se aplican secundariamente a la realidad social al funcionar como guías de verificación de la calidad moral de instituciones y prácticas. En este caso, todo quedaría igual, dado que únicamente se presupondría una realidad elaborada y determinada por una tercera parte, a la cual solo se aplicarían con posterioridad los patrones normativos; la división del trabajo entre las ciencias sociales y la teoría normativa, entre disciplina empírica y análisis filosófico, se mantendría como lo hace en las concepciones tradicionales de la justicia. Hegel, en cambio, en su *Filosofía del derecho* no quería que le impusieran desde afuera cómo debía ser la realidad social, cuyo orden justo procuraba determinar; él, como Marx, que en este sentido era su fiel discípulo, estaba muy poco dispuesto a dejarles sin más la cuestión del análisis de la sociedad a las ciencias sociales empíricas (ciencia del Estado, economía política). Lo que Hegel opuso a la tradicional división del trabajo como procedimiento metódico solo puede ser comprendido con gran esfuerzo debido a las premisas idealistas que estableció;<sup>10</sup> con el fin de no reproducir discusiones complejas utilizaré aquí solamente la expresión “reconstrucción normativa” para esta estrategia ostensiblemente ignorada. Debe entenderse por ella un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad. En el contexto de este procedimiento,

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Herbert Schnädelbach, “Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel”, en Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, pp. 58-80; Hans-Friedrich Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1968.

“reconstrucción” querrá decir que del conjunto de rutinas y organismos sociales solo se tomarán y presentarán aquellos que puedan considerarse imprescindibles para la reproducción social, y puesto que los objetivos de la reproducción se deben establecer en esencia mediante los valores aceptados, la reconstrucción “normativa”, entonces, implica necesariamente ordenar en la presentación las rutinas y las entidades según el grado en que aportan, dentro de la división del trabajo, a la estabilización y la puesta en práctica de esos valores.

Aun cuando parezca que el procedimiento elegido por Hegel está muy lejos de dar cuenta de las exigencias de una teoría de la sociedad, tiene inesperadas superposiciones con los esbozos de algunos representantes clásicos de la sociología. Tanto Durkheim como Parsons, para nombrar solo a dos de los autores más importantes, clasifican el material de sus estudios de las sociedades modernas no simplemente de acuerdo a puntos de vista que tienen que ver con las imposiciones materiales o técnicas de la reproducción social; antes bien, se concentran en aquellas esferas o subsistemas que cobran mayor importancia porque contribuyen al aseguramiento y a la realización de los valores institucionalizados en gran medida en la Modernidad.<sup>11</sup> Ambos sociólogos se sirven, si se quiere, de un procedimiento de reconstrucción normativa: investigan cómo a través del ciclo de la reproducción social se conservan valores e ideales ya aceptados socialmente. De manera similar a Hegel en su *Filosofía del derecho*, ordenan las esferas sociales según la importancia funcional que tengan para la estabilización y la realización de la jerarquía de valores moderna. No obstante, con sus análisis estructurales sociológicos, ni Durkheim ni Parsons tienen interés alguno en esbozar directamente una teoría de la justicia; se limitan a investigar el curso y los posibles riesgos de la integración normativa, mientras que Hegel intenta encontrar en estos procesos las condiciones sociales que, en conjunto, constituyen el principio de la justicia en la Modernidad.

Como *tercera premisa* en el intento de desarrollar una teoría de la justicia en forma de un análisis de la sociedad debe valer, por lo tanto, el procedimiento metódico de la reconstrucción normativa. Para no correr el riesgo de volver a aplicar a la realidad dada los principios de la justicia obtenidos de forma inmanente, no debe presuponerse la realidad social misma como un objeto ya analizado en grado suficiente; antes bien, deberían extraerse primero de manera

<sup>11</sup> Émile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt, 1977 [trad. esp.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987]; Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, München, 1972 [trad. esp.: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1999].

independiente sus rasgos y atributos esenciales, y debería mostrarse durante el análisis qué esferas sociales brindan qué contribución al aseguramiento y la realización de los valores ya institucionalizados socialmente. La imagen de las sociedades contemporáneas, ultramodernas, que surge por esta vía puede diferir mucho de lo que está difundido hoy en las ciencias sociales oficiales, puesto que se destacan entidades y prácticas que, en general, tal vez no atraigan mucha atención, mientras que al mismo tiempo otros sucesos que despiertan quizás mayor interés desaparecen en un segundo plano. Pero estos desplazamientos entre un primer y un segundo plano, entre lo significativo y lo postergable, no son infrecuentes dentro de las ciencias sociales, disciplinas que esencialmente solo conocen conceptos controvertidos;<sup>12</sup> en el contexto del presente estudio se deben a la intención de presentar solamente aquellas prácticas e instituciones cuya constitución normativa sirve a la realización de valores socialmente institucionalizados.

Al intentar permitir que se destaquen tales condiciones estructurales de las sociedades contemporáneas surge un bosquejo sistemático de lo que Hegel llamó para su época “eticidad”. Poco tiempo después de la muerte de Hegel, este concepto también sufrió descrédito, junto con toda la *Filosofía del derecho*; en círculos ilustrados, de mentalidad progresista, empezó pronto a considerársele como un claro indicador de la intención de conservar en las sociedades dadas solo aquellas prácticas armonizadas y aquellos organismos morales que parecían tender a mantener el orden imperante. Hegel, en cambio, eligió en primer lugar este concepto, en contra de la tendencia imperante en la filosofía moral, para llamar la atención acerca de aquella red de rutinas y obligaciones en las que estaban insertas las actitudes morales no ya en forma de orientación hacia principios sino en forma de prácticas sociales; para él, que en su método seguía siendo aristotélico en contextos de la filosofía práctica, no cabía duda de que los hábitos practicados intersubjetivamente —y no las convicciones cognitivas— conformaban el ámbito de la moral.<sup>13</sup> No obstante, Hegel no quería que su concepto de “eticidad” se entendiera como una simple descripción de las formas de vida existentes; ya el procedimiento que eligió, aquella “reconstrucción normativa” anteriormente descrita, deja claro que intentaba proceder de manera mucho más selectiva, tipificadora y normativa que lo que le permitía el positivismo aristotélico. Para Hegel, de la multiplicidad de formas de vida éticas solo se

aceptaba en su *Filosofía del derecho* bajo el concepto de “eticidad” aquello que probadamente pudiera servir para ayudar a realizar los valores e ideales generales de las sociedades modernas; todo lo que contradijera estos requisitos normativos, todo lo que representara valores particulares o encarnara ideales retrógrados, ni se lo consideraba digno de convertirse en objeto de la reconstrucción normativa.

Aun con esta limitación, la concepción de la “eticidad” parece por cierto contener una tendencia a la afirmación de lo ya existente, puesto que evidentemente solo puede valer como “ético” lo que en las formas sociales de vida encarne un valor general en el sentido de que las prácticas apropiadas para su realización ya han tomado forma. Si, no obstante, se observa con mayor detenimiento el procedimiento hegeliano, se nota que más allá de las intenciones afirmativas, corroborantes, él asociaba a esto metas correctivas y transformadoras: en la ejecución de la reconstrucción normativa, el criterio según el cual, en la realidad social, tiene validez de “racional” lo que sirve a la implementación de los valores generales cobra vida no solo en forma de una revelación de prácticas ya existentes, sino también en el sentido de crítica de prácticas existentes o de esbozo preliminar de sendas de desarrollo aún no agotadas. Es difícil encontrar una caracterización adecuada para este costado correctivo o, mejor dicho, crítico, del concepto hegeliano de eticidad, puesto que no se trata simplemente de esbozar un determinado estado deseado, es decir, de proceder puramente de manera normativa, sino de interpretar la realidad existente en sus potenciales de prácticas, en las que los valores generales podrían realizarse mejor, más ampliamente o más fielmente. Con estas anticipaciones o correcciones de ningún modo quiere Hegel simplemente dejar atrás el círculo de la realidad de la vida social; las formas existentes de la eticidad deben continuar siendo la guía de todas las reflexiones normativas en el sentido de que no se haga de manera abstracta cualquier demanda, casi irrealizable, al comportamiento social. Por eso, allí donde Hegel hace una crítica en nombre de la justicia o, con igual frecuencia, anuncia reformas, procede en su reconstrucción normativa de una manera que solo mira un poco más allá del horizonte de la eticidad existente para encontrar espacios para tantas transformaciones como son esperables considerando con realismo todas las circunstancias; tal vez no sería incorrecto pensar aquí en aquel concepto de la “posibilidad objetiva” que Max Weber delineó metódicamente cuando quiso describir empíricamente los caminos controlados de un esbozo anticipado de los desarrollos sociales.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Véase Bernard W. Gallie, “Essentially Contested Concepts”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955, pp. 167-198.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990, parte iv.

<sup>14</sup> Max Weber, “Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (3ª ed.), Tübingen, 1968, pp. 266-290.

Una *cuarta premisa* del intento aquí emprendido de desarrollar una teoría de la justicia en la forma de un análisis de la sociedad tiene que ser la tesis de que el procedimiento de la reconstrucción normativa ofrece siempre también la oportunidad de una aplicación crítica: no puede tratarse solo de descubrir por la vía reconstructiva las instancias de la eticidad ya existentes sino que también debe ser posible criticarlas a la luz de los valores encarnados en cada caso. Los patrones sobre los que se sustenta tal forma de la crítica no son otros que los que también sirven como guía a la reconstrucción normativa; si cuenta como una instancia de eticidad lo que representa valores o ideales generales a través de un manejo de prácticas institucionales, entonces también se pueden tomar los mismos valores para criticar aquellas prácticas dadas como no adecuadas en cuanto a su desempeño representativo. En tal “crítica reconstructiva”, por lo tanto, no se contraponen simplemente las instituciones y prácticas dadas a patrones externos; antes bien, estos mismos patrones, mediante los cuales se distinguió a aquellas del caos de la realidad social, son utilizados para reprocharles una insuficiente, aún incompleta encarnación de los valores generalmente aceptados. Así, los juicios normativos que se emiten en este contexto poseen un carácter no categórico sino gradual: se critica en cada caso que una institución entendida como “ética” podría representar mejor, de manera más completa o amplia los valores que sirven a la reconstrucción de la eticidad como guía superior. Un buen ejemplo de esta intención “crítica” que Hegel asocia con su concepto de la eticidad es el que ofrece su presentación de las corporaciones, que se encuentra al final de la parte sobre la “sociedad civil”. Hegel está convencido de que al realizar los valores englobantes, estas corporaciones adoptan, siguiendo la división del trabajo, las tareas institucionales que dotan a las clases industriales de una conciencia ética de su contribución constitutiva a la reproducción mediada por el mercado; para ello es necesaria una serie de prácticas sociales cuya función es la de promover hacia adentro el honor de clase y de proclamar hacia afuera la intención del bienestar general. En § 253 de la *Filosofía del derecho* Hegel llama la atención sobre las manifestaciones de la decadencia ética, cuyo embrión cree ver en el hecho de que las corporaciones no cumplen su tarea acabadamente:

Si bien hay razón para quejarse del ansia de lujo y de derroche de la clase industrial, que se relaciona con el surgimiento de la plebe (§ 244), no se debe, sin embargo, pasar por alto entre las otras causas (por ejemplo, la mecanización cada vez mayor del trabajo) la razón *ética* que se desprende de lo expuesto anteriormente. Si no es miembro de una corporación

autorizada [...] el individuo carece de honor profesional y es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el que su subsistencia y su goce no son permanentes. Buscará en consecuencia su *reconocimiento* en la exposición de su éxito en la industria, exposición que es ilimitada porque no puede vivir conforme a su clase desde el momento en que ésta no existe.\*

Esta crítica del consumo ostentoso de las clases burguesas está visiblemente fundamentada en la tesis de que la institución ética del sistema de gremios no incluye miembros en la medida que lo exige su función dentro de la división del trabajo; aquí no se adopta ningún patrón externo sino que solo se critica “reconstructivamente”, al llamar la atención acerca de un desatendido potencial de desarrollo de las entidades que ya existen.

Con estas cuatro premisas están delineados ya los requisitos metodológicos más generales de la presente investigación. En el intento de desarrollar una concepción de la justicia por la vía teórico-social debe suponerse en una *primera premisa* que la forma de reproducción social de una sociedad dada está determinada por valores e ideales generales y compartidos; tanto los objetivos de la producción social como los de la integración cultural son regulados en última instancia mediante normas que poseen un carácter ético en cuanto contienen representaciones del bien compartido conjuntamente. En la *segunda premisa* se sostiene, como una primera aproximación, que el concepto de justicia no puede ser entendido independientemente de estos valores que abarcan todo el ámbito de lo social: debe valer como “justo” aquello que en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales. Solo con la *tercera premisa* se manifiesta lo que significa más precisamente desarrollar una teoría de la justicia sobre la base de las dos determinaciones precedentes; esto quiere decir destilar o, hablando metódicamente, reconstruir normativamente a partir de la multiplicidad de la realidad social aquellas instituciones o prácticas que realmente pueden contarse como apropiadas para asegurar y realizar los valores generales. Con la *cuarta premisa* se debe garantizar que la aplicación de tal procedimiento metódico no lleve a que solo se afirmen las instancias ya existentes de la eticidad; si se la ejecuta estrictamente, se deberá desarrollar la reconstrucción normativa hasta el punto en el que, dado el caso, pueda verse claramente en qué medida las instituciones y

\* Trad. esp. cit.: p. 224.

prácticas éticas no representan con la suficiente amplitud o completitud los valores generales que encarnan.

Pero, por supuesto, no basta reunir estas cuatro premisas para poder reconocer lo que debe entenderse por “justicia” en el presente estudio; las reflexiones precedentes no han hecho más que delinear un marco teórico en el cual tiene sentido esbozar una teoría de la justicia como análisis de la sociedad. No obstante, también ha quedado claro que un proyecto tal depende desde el primer hasta el último paso de cómo haya que determinar los valores más generales de nuestras sociedades actuales; solo cuando haya sido resuelta la tarea descrita, se podrá emprender con seriedad la cuestión de la reconstrucción normativa de nuestra actual eticidad postradicional.

## **A. Presentificación histórica: el derecho de la libertad**

Entre todos los valores éticos que llegaron a imperar en la sociedad moderna y que desde entonces compiten por una posición dominante, solo uno era apto para marcar de manera duradera nuestra idea de la justicia: la libertad entendida como la autonomía del individuo. Si bien desde hace más de doscientos años todas las demás ideas del bien, desde el deísmo del orden natural hasta el expresivismo romántico,<sup>1</sup> han contribuido con nuevos relieves a las experiencias del yo y de sus relaciones, allí donde deberían haber tenido gran peso social, donde

<sup>1</sup> Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt, 1994, especialmente partes III y IV [versión original: *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989; trad. esp.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006]. A continuación, voy a considerar la idea de la “igualdad”, que por supuesto es importante y poderosa, no como un valor independiente, porque solo puede ser entendida cuando se la concibe como una explicación del valor de la libertad individual: que su ejercicio corresponde a todos los miembros de las sociedades modernas en igual medida. Todo lo que se pueda decir acerca de la exigencia de la igualdad social, por lo tanto, solo cobra sentido cuando se lo relaciona con la libertad individual.

podieron abandonar el estrecho círculo de las vanguardias estéticas o filosóficas y dar rienda suelta al espacio imaginativo del mundo de la vida, cayeron rápidamente en la corriente del pensamiento de la autonomía, al que finalmente solo aportaron nuevas capas de profundidad. Hoy, a comienzos del siglo XXI, es casi imposible articular uno de estos otros valores de la Modernidad sin entenderlo inmediatamente como una faceta de la idea constitutiva de la autonomía individual; ahora bien, trátase de la invocación de un orden natural o de la idealización de la voz interior, del valor de la comunidad o de la glorificación de la autenticidad, serán siempre tan solo componentes adicionales del significado de aquello que es hablar de la autodeterminación. Todos los ideales éticos de la Modernidad han entrado, como por mágica atracción, en la órbita de una idea de la libertad; por momentos la profundizan, le otorgan nuevos matices, pero no le oponen ya una alternativa autónoma.<sup>2</sup>

Esta monstruosa fuerza de atracción del pensamiento de la autonomía se explica a partir de su habilidad para establecer un enlace sistemático entre el yo individual y el orden social. Mientras que todos los otros valores de la Modernidad se refieren o bien al horizonte de orientación del individuo o al marco normativo de toda la sociedad, la idea de la libertad individual es la única que crea un nexo entre ambas magnitudes de referencia: sus ideas de lo que es el bien para el individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo. Con la idea, que se acepta solo progresivamente, de que el valor del sujeto humano reside en su capacidad para la autodeterminación, también se transforma simultáneamente la perspectiva acerca de las reglas de la convivencia social; su legitimidad normativa dependerá cada vez más de que se las pueda presentar como capaces de expresar, todas sumadas, la autodeterminación individual o de realizarla adecuadamente en sus condiciones. Desde entonces, el principio de la autonomía individual no puede ya ser separado de la idea de la justicia social, de las reflexiones acerca de cómo se ha de instituir una sociedad para dar cabida a los intereses y las necesidades de sus miembros. No importa cuán significativas sean las perspectivas éticas que se aporten al discurso sobre la justicia, todas ellas serán superadas por el significado superior del valor que tiene la libertad del individuo en el orden social moderno. La fusión de las ideas de la justicia y de la libertad ha progresado tanto con el tiempo que hoy a veces no puede reconocerse en detalle en qué lugar han colocado algunos esbozos la referencia al valor central de la libertad indivi-

<sup>2</sup> La argumentación de Taylor también apunta en este sentido, *Quellen des Selbst*, op. cit., p. 868.

dual, y solo en una ardua reconstrucción posterior se verá claramente en la multiplicidad de sus otras referencias éticas que estas teorías de la justicia también han colocado la autonomía individual en un punto central.<sup>3</sup> Así, fue necesario que transcurrieran muchos años para que se pusiera de manifiesto que las éticas supuestamente críticas del sujeto de la generación “posmoderna” representaban en última instancia solo una variante de implantación más profunda de la idea moderna de la libertad: lo que era considerado hasta entonces un límite natural de la autodeterminación individual, la identidad biológica de los géneros o ciertas concepciones del cuerpo humano, será simplemente demolido por la comprobación del origen a partir de construcciones culturales.<sup>4</sup> Ninguna ética social, ninguna crítica de la sociedad parece poder trascender hoy el horizonte de pensamiento que se abrió hace más de doscientos años con el acoplamiento de la idea de justicia a la de la autonomía.

Lo que puede ser dicho respecto del costado filosófico de los esfuerzos ético-sociales vale en grado no menor para los movimientos sociales de la Era Moderna que aspiran a la libertad. No existe casi agrupación social alguna que haya estado implicada en luchas por el reconocimiento social después de la Revolución Francesa que no haya escrito en sus estandartes el lema de la libertad individual. Los simpatizantes de los movimientos revolucionarios nacionales y las defensoras de la emancipación de la mujer, los miembros del movimiento obrero y los combatientes de los *civil rights movements*, todos ellos lucharon contra formas jurídicas y sociales del menosprecio, a las que sentían como incompatibles con las reivindicaciones de autorrespeto y autonomía individual; hasta en los sensorios mismos de su percepción moral los simpatizantes de estos movimientos sociales estaban convencidos de que la justicia exige que se le otorgue a cada persona las mismas oportunidades de libertad; e incluso allí donde de acuerdo a la meta planteada hubiera habido una restricción a la libertad individual, el postulado de la libertad tenía que servir para conferir la apariencia de justicia a los objetivos del movimiento. En la Modernidad de la sociedad, el reclamo de justicia solo puede ser legitimado públicamente cuando se hace referencia de una u otra manera a la autonomía del individuo; no es la voluntad

<sup>3</sup> Esta posición central de la libertad individual se demuestra magníficamente en Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

<sup>4</sup> Véase, como obra ejemplar, Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999 [trad. esp.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Madrid, Paidós, 2007]. Véase, para todo este ciclo temático, Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

de la comunidad, no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia.

Esta imbricación de la justicia con la libertad individual es por cierto más que un hecho histórico. En la fusión de ambos conceptos, por cierto, se manifiesta el resultado de un proceso de aprendizaje de larga data, en el cual en un principio hubo que liberar el derecho natural clásico de su marco teológico para poder situar al sujeto individual en pie de igualdad en el rol de un autor de todas las leyes y todas las normas sociales; partiendo desde Santo Tomás de Aquino, pasando por Grocio y Hobbes, hasta Locke y Rousseau transcurre la difícil y conflictiva senda a través de la cual la autodeterminación individual se convirtió paulatinamente en el punto de referencia de todas las ideas de justicia<sup>5</sup>. Sin embargo, el resultado de esta aleación ética representa claramente más que solo la coincidencia graciosa de una convergencia de dos historias independientes de un concepto; en ella, antes bien, se manifiesta de manera irreversible que el esbozo de normas justas no puede fiarse de ninguna otra fuerza que no sea las que hayan sido dadas al intelecto humano individualmente. Entre nuestra insistencia de que un orden social tiene que ser “justo” y la autodeterminación individual existe un lazo que es inseparable en cuanto ya la orientación hacia la justicia es solo la expresión de nuestra capacidad subjetiva de justificarnos. La capacidad individual de cuestionar los órdenes sociales y de exigir su legitimación moral es el sedimento del medio en el que está alojada la perspectiva de la justicia de acuerdo con toda su estructura. Por ello el intelecto humano ha descubierto en la autodeterminación individual, en la fuerza de llegar a juicios propios, no cualquier atributo contingente, sino la esencia de su actividad práctico-normativa: el pedir justicia, el simple querer hacer valer su respectivo punto de vista significa querer (conjuntamente) uno mismo determinar qué reglas normativas deberá observar la convivencia social.<sup>6</sup> Sin embargo, ni bien se descubre esta conexión interna,

<sup>5</sup> Véase Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, 1998.

<sup>6</sup> En esta vinculación de toda justicia con la condición de mutua justificabilidad reside el verdadero núcleo de la idea de explicar el concepto de “justicia” con la ayuda de un “derecho a la justificación” (véase ilustrativamente Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 2007, donde continúa el pensamiento de John Rawls y de Thomas Scanlon). Sin embargo, con esta determinación fundamental realmente analítica no se gana mucho, dado que la clase y la extensión de la justificabilidad solo se miden en cada caso sobre la base de las condiciones sociales e históricas que, por su parte, establecen, precisamente, lo que puede valer como “justificado” en cada caso. Sin una consideración de estas condiciones que plantean restricciones normativas —objetos de una reconstrucción normativa— la teoría de la justicia quedaría completamente vacía.

ni bien existe un saber acerca de que la justicia y la autodeterminación individual remiten en forma circular una a otra, cada recurso a fuentes más antiguas, premodernas, de legitimación del orden social aparece indefectiblemente como una eliminación de la perspectiva de la justicia misma; de aquí en adelante ya no se entiende qué significado puede tener el exigir un orden justo sin reclamar al mismo tiempo la autodeterminación individual. En este sentido, la fusión de la idea de la justicia con el pensamiento de la autonomía representa un logro de la Modernidad que solo puede volver a revertirse pagando el precio de la barbarización cognitiva; y allí donde tiene lugar realmente tal regresión generará indignación moral “en los ánimos de todos los espectadores (que no estén ellos mismos implicados en este juego)”.<sup>7</sup>

Con esta perspectiva teleológica, que constituye un elemento inevitable de la comprensión que la Modernidad tiene de sí misma,<sup>8</sup> el hecho delineado hasta aquí pierde su carácter histórico contingente. Ahora, por motivos que aspiran a validez universal, podemos considerar la idea de la autodeterminación individual como punto de referencia normativo de todas las concepciones de justicia en la Modernidad: deberá valer como “justo” aquello que garantice la protección, el fomento o la realización de la autonomía de todos los miembros de la sociedad. No obstante, con esta vinculación de la justicia a un bien superior no se ha dicho aún lo mínimo acerca de cómo deberá realmente estar constituido el orden social que merezca la calificación de “justo”; para la sucesiva determinación de la justicia todo, pero todo, depende de cómo se comprenda más precisamente el valor de la libertad individual. La idea de la autonomía es como tal demasiado heterogénea y múltiple como para poder establecer por sí misma en qué consiste la medida de la justicia; ni la forma metódica ni las definiciones de contenido de tal concepción están suficientemente fijadas al relacionarla éticamente con la garantía de libertad individual. A pesar de que el bien de la libertad constituye el “punto” o la “meta” de la justicia,<sup>9</sup> la relación entre la meta ética y los prin-

<sup>7</sup> Immanuel Kant, “Der Streit der Fakultäten”, en *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, 1964, tomo XI, p. 358 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963, pp. 117-118].

<sup>8</sup> Véase Axel Honneth, “La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

<sup>9</sup> Véase la formulación ya casi clásica de John Rawls en John Rawls, “Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten”, en *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt, 1992, pp. 364-397, especialmente pp. 364 y ss. La formulación central aquí es: “La justicia traza los límites, el bien establece la meta”.

cipios de justicia, entre el bien y lo correcto no está determinada de ninguna manera; para ello es necesario primero una clarificación racional no solo de la extensión sino de la forma de ejercicio de aquella libertad individual que deberá servir integralmente de guía al esbozo.

Desde la época de Hobbes debe considerarse la categoría de la libertad individual, tanto en su contenido como en su estructura lógica, como uno de los conceptos más controvertidos de la Modernidad social; desde el comienzo participaron en las discusiones por su definición semántica no solo filósofos, juristas y teóricos sociales, sino también los activistas de movimientos sociales para los que era importante articular públicamente sus experiencias específicas de discriminación, degradación y exclusión.<sup>10</sup> En el transcurso de este debate inconcluso se ha vuelto evidente que con la idea propagada de libertad se transforma también permanentemente la imagen, incluso la representación metódica de la justicia: una ampliación de todo lo que debería pertenecer al “yo” de la autodeterminación modifica no solo los principios de contenido, sino también las leyes de construcción del orden justo, dado que cuantas más facultades y condiciones se estimen necesarias para posibilitar realmente la autonomía del individuo, tanto más fuertemente deberá integrarse en el establecimiento de los principios la perspectiva de aquellos para los que han de valer esos principios. Es decir que para poder fundamentar de qué idea de justicia se partirá en lo subsiguiente, es necesario hacer antes una diferenciación entre distintos modelos de libertad individual; a la luz de estas diferenciaciones debería surgir mediante un procedimiento de descarte, el modelo de libertad al que deberá orientarse nuestra concepción de justicia. Como punto de partida puede valer la observación de que en el discurso moral de la Modernidad, en aquellas duras contiendas acerca del significado de la libertad, se han constituido tres modelos claramente delimitados; en un análisis más detallado se comprobará que las diferencias entre estas ideas de fuerte impacto en la historia acerca de la libertad individual están conectadas en esencia con distintas ideas acerca de cómo deben entenderse la constitución y el carácter de las in-

<sup>10</sup> Lamentablemente, no tengo conocimiento de ninguna investigación histórica que haya seguido el desarrollo del concepto de libertad incluyendo las intervenciones performativas de los representantes de los movimientos sociales y los partidos políticos. Sin embargo, para Alemania, véase Peter Blickle, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, Múnich, 2003. Incluso en la fenomenal historia global del siglo XIX de Jürgen Osterhammel (*Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, 2009), falta, por desgracia, el concepto de la libertad en el desarrollo de los grandes temas del siglo.

tenciones individuales.<sup>11</sup> Siguiendo el grado de su complejidad podemos hablar de un modelo *negativo* (I), uno *reflexivo* (II) y uno *social* (III) de la libertad; en esta división tripartita solo se refleja indirectamente aquella diferenciación hoy famosa en la que Isaiah Berlin opuso una libertad definida como simplemente “negativa” a una libertad entendida como “positiva”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Philippe d'Iribarne desarrolló una propuesta interesante que, sin embargo, se aleja de la mía, para diferenciar tres modelos de libertad (“Trois figures de la liberté”, en *Annales HSS*, 5, 2003, pp. 953-978). D'Iribarne parte de la idea de que la peculiaridad de las tres ideas de la libertad individual (la negativa, la comunicativa y la reflexiva) surgieron de las costumbres culturales de la respectiva nación de origen (Inglaterra, Alemania, Francia). A continuación no analizaré estas relaciones.

<sup>12</sup> Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 205-211.

## I

# La libertad negativa y la construcción de su contrato

El nacimiento de la idea de una libertad negativa del sujeto tiene lugar en la época de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII. Si bien en estas duras contiendas el material del conflicto podría ya haber orientado la atención a la reflexividad de la libertad, o sea, al hecho de que los sujetos solo pueden querer aquello que consideran correcto reflexivamente, Hobbes hábilmente dirige a los contendientes por la huella de una idea de la autodeterminación individual que es solo negativa: “La libertad” del hombre, dice en un famoso pasaje del *Leviatán*, “significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento)”.<sup>13</sup> En el nivel más elemental, la “libertad”, para Hobbes, no es otra cosa que la ausencia de resistencias externas que podrían impedir el movimiento a los cuerpos naturales; los obstáculos internos como los que pueden provenir de la composición de la

<sup>13</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, cap. XXI, p. 171.

materia de los cuerpos simples no pueden considerarse restricciones a la libertad porque son parte de las disposiciones individuales y, por lo tanto, se podría decir que son autogeneradas. Partiendo de esta primera determinación que es aún puramente naturalista, Hobbes colige la libertad de seres que, como los hombres, tienen una “voluntad”, a diferencia de los simples cuerpos; así, su libertad consiste en que las resistencias externas no les impidan realizar los objetivos que se han propuesto ellos mismos: “un hombre libre” es, según lo que se entiende casi como una definición, “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea”.<sup>14</sup> También aquí, es decir, en el caso de los seres humanos, los obstáculos internos no deben considerarse impedimentos de la libertad, dado que tales factores físicos, como los pueden constituir el miedo, la falta de voluntad, o la falta de confianza en sí mismo, también pueden ser atribuidos solo a la capacidad individual, de modo que no debe contárselos como resistencias. Ante todo Hobbes quiere evitar que en la pregunta acerca de si podemos calificar una cierta acción como “libre”, importe el tipo de objetivos perseguidos por el individuo; todas las acciones que los hombres creen, a partir de su razonamiento, que son “para mayor provecho de sí mismos” pueden ser consideradas como intenciones cuya ejecución les puede ser impedida por restricciones externas a la libertad.<sup>15</sup>

Con estas pocas determinaciones, claramente deficientes, está suficientemente caracterizado para Hobbes aquello que considera la “libertad natural”<sup>16</sup> del hombre. En sus reflexiones es decisivo el vínculo interno que se construye aquí casi imperceptiblemente entre la exclusión de los obstáculos internos y los posibles objetivos de las acciones libres: porque la libertad del hombre debe consistir en hacer todo aquello que sea de su interés propio inmediato, las complicaciones motivacionales que resultan, en sentido amplio, de una falta de claridad acerca de los propias intenciones no pueden ser valoradas como limitaciones a las acciones libres.<sup>17</sup> La idea de que el cumplimiento de cualquier deseo pueda ya constituir un objetivo de la libertad en tanto aquel, desde la perspectiva del sujeto, solo sirva a la afirmación de sí mismo, le permite a Hobbes limitarse

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Véase Charles Taylor, “Der Irrtum der negativen Freiheit”, en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt, 1988, pp. 118-144, especialmente p. 124 [versión original del artículo: “What’s Wrong with Negative Liberty?”, en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1991].

totalmente a las resistencias externas en su definición, puesto que posibles opacidades, extravíos o limitaciones de la voluntad del hombre no pueden importar para determinar la libertad natural porque a nosotros, como observadores, no nos cabe juicio alguno acerca de lo que habría de querer el sujeto.

Antes de continuar interrogando acerca de las consecuencias que surgen para nuestra idea de la justicia a partir de esta determinación mínima de la libertad, corresponde explicar brevemente las razones de su triunfo en la historia, dado que si bien la definición hobbesiana parece extremadamente simple y casi primitiva, sobrevivió a todas las resistencias teóricas y luego, en su versión extendida, se convirtió en el germen de una idea de libertad de alto impacto. Como sabemos hoy a partir de las investigaciones de Quentin Skinner, Hobbes quería ante todo ofrecer con su doctrina una oposición a la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa: con la propuesta de entender por libertad solo la realización sin impedimentos externos de objetivos propios, trató de oponerse con habilidad teórica y brillo retórico a las ideas de libertad que podían impulsar el deseo de constituir asociaciones civiles.<sup>18</sup> Pero este sentido estratégico político de la idea de libertad de Hobbes se consumió rápidamente y solo quedó de ella la formulación extremadamente estrecha, solo negativa. Que luego pudiera seguir existiendo y que haya podido oponerse hasta hoy a todos los cuestionamientos normativos debe tener que ver, por lo tanto, con un núcleo de corrección intuitiva que virtualmente trasciende cada uno de sus usos políticos. Dónde reside esta fuerza de atracción duradera es algo que se pone de manifiesto cuando se rastrea la idea de la libertad negativa más allá de su punto de partida hobbesiano, para identificar en las estaciones siguientes qué es lo que hay en común.<sup>19</sup> Si bien, más tarde, el pensamiento original se mejoró teóricamente en John Locke, John Stuart Mill o Robert Nozick, siempre fue determinante la idea de asegurarles a los sujetos un margen de acción protegido para acciones egocéntricas, liberadas de la presión de la responsabilidad. Si no hubiese sido por los individuos, en sus infinitas especificidades, a los que la idea de la libertad negativa pudo apelar siempre, la doctrina de Hobbes no habría tenido porvenir alguno.

La idea de que la libertad del individuo reside en la consecución sin trabas de los propios intereses roza una intuición arraigada del individualismo mo-

<sup>18</sup> Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998, pp. 7-11 [trad. esp.: *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004]; véase, además, *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes’ politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005*, Frankfurt, 2008, especialmente cap. 3.

<sup>19</sup> Véase Berlin, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*

dero. Según esta, el sujeto tiene un derecho a la especificidad incluso donde siga deseos e intenciones que no están sometidos al control de principios de mayor nivel.<sup>20</sup> La libertad hobbesiana de establecer objetivos que pueden ser considerados como propósitos legítimos de acciones libres, por lo tanto, alentó totalmente en contra de sus propias convicciones el surgimiento de un pensamiento de la libertad cuya principal preocupación es la defensa de la idiosincrasia. Este rasgo de la libertad negativa, por cierto, se manifiesta claramente solo a partir del momento en el que la especificación individual abandona su carácter elitista y se convierte en un logro cultural de las masas;<sup>21</sup> hoy, en el apogeo de la individualización del siglo xx,<sup>22</sup> se puede ver que la doctrina hobbesiana es también expresión de una tendencia a otorgarles a los sujetos la posibilidad de la búsqueda de sí mismos y de la excentricidad. Tanto el existencialismo de Sartre como el libertarismo de Nozick son variantes de este significado de la libertad negativa.

El concepto de libertad que desarrolla Sartre en su obra filosófica no está, por cierto, hecho a medida de la clase de preguntas que están en el centro de la filosofía política de la Era Moderna; mientras que esta trata el problema normativo de cuál es la forma de libertad que se le ha de garantizar al individuo y en qué medida, aquel orienta su atención primariamente a la constitución ontológica de la libertad.<sup>23</sup> Pero por encima de este plano de análisis, allí donde los argumentos de Sartre tocan el horizonte de ideas del mundo de la vida, su concepto de libertad exhibe rasgos que parecen ser una radicalización de la concepción hobbesiana. También para Sartre, si bien por otros motivos que para Hobbes, la falta de voluntad o las cargas psíquicas no pueden considerarse restricciones a la libertad, puesto que tales obstáculos internos son ya “expresión” de una elección en la cual el hombre establece qué posibilidad de existencia tomará. La volición que se ejecuta en este plano fundamental está, en un

<sup>20</sup> Véase Albrecht Wellmer, “Freiheitsmodelle in der modernen Welt”, en *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, 1993, pp. 15-53, especialmente pp. 38 y ss. [trad. esp.: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996].

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, Undine Eberlein, *Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*, Frankfurt, 2000, especialmente cap. 5; Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt, 1995.

<sup>22</sup> Nuevamente, a modo de ejemplo, Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, 1986 [trad. esp.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Madrid, Paidós, 2006].

<sup>23</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 2004, parte iv, cap. i.

sentido absoluto, libre de toda vinculación: ni la biografía personal, ni cualquier principio, ni la propia identidad, ni miramientos respecto de los otros limitan al sujeto en el momento en que se le plantea decidirse por una forma del ejercicio de la vida. En este sentido, según Sartre, en el momento de la elección existencial no contamos con ningún parámetro que nos permita proporcionar una justificación frente a nosotros mismos o frente a otros;<sup>24</sup> antes bien nos esbozamos en esos momentos espontáneamente, es decir, sin un alto de reflexión, en una de las incontables posibilidades existenciales que nos ofrece el margen de acción de la vida humana.

Hace falta solo un ínfimo cambio de perspectiva para ver en esta concepción una superación del concepto de la libertad negativa tal como lo había desarrollado Hobbes trescientos años antes con medios puramente naturalistas. Si entendemos como el núcleo de tal concepción negativa no tanto la idea de que solo impedimentos externos pueden interponerse a una acción libre, sino la de que el tipo de propósitos nada dice acerca de la existencia de la libertad, entonces se manifiesta en la concepción de Sartre la misma tendencia a eliminar toda reflexividad: como Hobbes, Sartre también parte de que no puede haber una medida determinada de ponderación de objetivos dentro del concepto de la libertad individual, pero piensa que este desacoplamiento es una coerción existencial, mientras que Hobbes lo presenta como un hecho normativo. De esta manera, para ambos pensadores la libertad del individuo significa en un primer momento asir los objetivos dados, provengan estos ya de las fuentes de la “conciencia espontánea”<sup>25</sup> o de deseos que se dan fácticamente; no es necesario ningún paso adicional de reflexión porque no corresponde al ejercicio de la libertad una justificación de los propósitos en virtud de puntos de vista de mayor nivel. Esta clase de libertad es “negativa” porque no es necesario seguir preguntándose si sus objetivos, a su vez, satisfacen condiciones de la libertad; 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.

Esta demostración de un parentesco subterráneo entre Hobbes y Sartre solo sirve aquí de sustento a la tesis de que la idea de la libertad negativa pudo convertirse en un elemento inquebrantable del mundo de las ideas moderno porque

<sup>24</sup> Sartre, *El ser y la nada*, op. cit. Para una crítica de la concepción de la libertad de Sartre, véase, por ejemplo, Charles Taylor, “Was ist menschliches Handeln?”, en *Negative Freiheit*, op. cit., pp. 9-51, especialmente pp. 29-35; Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Múnich/Viena, 2001, cap. 6.

<sup>25</sup> Sartre, *El ser y la nada*, op. cit.

le otorgó un derecho al anhelo de especificación individual. Con su propuesta de determinar la libertad individual solo externamente, Hobbes contribuyó, contrariamente a su intención original, a que se creara una tradición en la que hoy se llama “libre” toda acción que pueda ser comprendida solo como expresión de una elección propia; en el *pathos* existencialista de la libertad sin condiciones culmina lo que alguna vez comenzó con la modesta afirmación de que solo los impedimentos externos pueden limitar las acciones de un hombre. En la actualidad, no obstante, la teoría de Robert Nozick revela más claramente que la doctrina de Sartre el significado radical que asumiría involuntariamente más tarde la concepción hobbesiana de la libertad negativa; en el libro de Nozick *Anarquía, Estado y utopía* se puede, además, estudiar bien cómo se conforma la perspectiva metódica bajo la cual se parte de la libertad negativa para centrar la visión en el orden justo de una sociedad.<sup>26</sup>

En su teoría de la justicia, Nozick se atiene uniformemente al mismo concepto de libertad que Hobbes y Locke habían tomado como fundamento en sus esbozos de un orden de Estado justo; por eso, también él entiende a la libertad individual consecuentemente solo como oportunidad para realizar sin impedimentos externos los propios deseos y las propias intenciones. Sin embargo, a diferencia de los dos filósofos ingleses, él no está pensando en el ciudadano de un Estado monárquico que pelea por su libertad de credo, sino en el individualista radical del siglo XX: para un actor caracterizado de este modo, ser libre significa poder realizar tantos objetivos de vida egocéntricos, totalmente caprichosos, como sea compatible con la libertad de todos los demás ciudadanos. Ya la expectativa de atenerse a un plan de vida razonable en la realización de los propios deseos tiene que ser entendida desde el punto de vista del individualista como una afrenta, porque con esto se le impone a su libertad un límite racional;<sup>27</sup> el hecho de que los hombres en su “existencia individual”<sup>28</sup> estén librados a sí mismos y que sean impenetrables los unos para los otros debido a la “enorme complejidad” de sus pulsiones, inclinaciones y vinculaciones<sup>29</sup> no permite otro criterio para la evaluación de los objetivos de vida que el de la compatibilidad externa con los objetivos de los demás sujetos. Estas pocas determinaciones permiten ya reconocer en qué medida la idea de la libertad negativa en Nozick ha sido adaptada a las condicio-

<sup>26</sup> Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, Múnich, 2006 [trad. esp.: *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991].

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 80 y ss.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 410.

nes dominantes en las sociedades pluralistas, extremadamente individualizadas: debe considerarse limitación “externa” de la libertad ya el confrontar a los sujetos con la expectativa de someter sus deseos o intenciones a estándares mínimos de racionalidad. Para Hobbes, el molde hueco usado para presentar la libertad individual sigue estando limitado hacia adentro por el requisito de la racionalidad del interés propio, mientras que para Nozick incluso esta mínima condición no existe: todos los objetivos de vida, por más irresponsables, autodestructivos o idiosincráticos que sean, deben valer como propósitos de la realización de la libertad en la medida en que no vulneren los derechos de otras personas.

Esta intensificación del contenido de significado de la libertad negativa, su progresivo desacoplamiento de toda condición restrictiva en lo interno, no modifica en verdad nada el hecho de que la perspectiva metódica de la justicia continuó siendo la misma, a grandes rasgos, desde Hobbes hasta Nozick. Para intentar llegar a una idea de un orden justo del Estado, estas teorías, casi sin excepción, utilizan como instrumento en un primer momento el esbozo de la ficción de un estado natural: con una tendencia al ornamento, que veces es más fuerte, a veces más débil, se presenta cómo podría haber sido la convivencia social de no haber existido la fuerza coercitiva del Estado.<sup>30</sup> Sin embargo, incluso antes de que este tipo de descripciones adquieran una función metódica en sentido estricto, generalmente sirven para hacer plausible la premisa de una libertad solo negativa, la cual está lejos de ser evidente, puesto que se les atribuye a los individuos que vivieron en la ficción de este orden preestatal el desecho de actuar, en la medida de lo posible, sin restricciones y siguiendo puramente su parecer.<sup>31</sup> La idea muy diluida de libertad con la que operan las teorías de justicia que remiten a Hobbes es proyectada como un anhelo en el estado natural, de modo que la alternativa de partir de las vinculaciones originales y de la atención mutua no es imaginable; el resultado es que el hombre, por lo tanto, es presentado, sin duda alguna, como un ser atómico que no posee más interés que el de actuar sin restricciones, según sus propias preferencias circunstanciales.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Hobbes, *Leviatán*, caps. 13-15; John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. II; Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, op. cit., cap. I.

<sup>31</sup> A. H. incluye en esta nota la versión de la traducción alemana del pasaje correspondiente del capítulo II del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cuya traducción al español es: “Que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno”. [N. de la T.]

<sup>32</sup> Véase, como reflexión crítica, G. W. F. Hegel, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 2, pp. 434-530 [trad. esp.: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, traducción de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1979].

Sin embargo, más allá de este núcleo duro, existen en las distintas teorías ideas en algunos casos muy divergentes acerca de cómo se determina más precisamente el estado de partida ficticio. Cuanto más alejados de Hobbes están los planteos, más fuerte es su tendencia a limitar desde afuera a los sujetos naturales en su ansia de libertad mediante leyes morales; si bien permanece intacta la idea según la cual los seres humanos naturalmente anhelan una realización de sus intereses tan ilimitada como sea posible, se le imponen a esta demanda egocéntrica límites externos que supuestamente provienen de un derecho natural que opera casi automáticamente.<sup>33</sup> Hasta hoy no está claro cómo se concilian conceptualmente estos imperativos del derecho natural con el anhelo de la libertad negativa de realizar los deseos propios con un mínimo de barreras; el acatamiento de los principios morales debería o bien ser entendido como un momento interno del impulso de libertad mismo, de modo que ya no tendríamos ante nosotros un concepto puramente negativo, o bien ser descrito como una mera reacción a condiciones externas, lo cual acarrearía enormes restricciones de la libertad negativa ya en el estado natural. Todo intento de quitar al estado natural ficticio la drástica belicosidad hobbesiana implantándole restricciones morales conduce a los límites del modelo de la libertad negativa, puesto que la efectividad de aquella moral solo podría ser comprendida sin contradicciones como una forma de autorrestricción individual, lo que le otorgaría desde un comienzo un elemento de reflexividad a la libertad.<sup>34</sup>

Cualesquiera sean las maneras particulares en que se venzan estas dificultades conceptuales, la ficción de un estado natural siempre tiene que asumir un papel central en la teoría de la libertad negativa. La determinación de los principios que deben imperar en una sociedad con ordenamiento del Estado se hace siempre del mismo modo, en la forma de una interrogación experimental intelectual de los sujetos en estado natural: ¿qué ordenamiento jurídico del Estado —reza la pregunta dirigida ficticiamente a ellos— podrían aceptar estos individuos naturalmente libres porque esperan de él un mejoramiento duradero de su situación? Es fácil ver que también este procedimiento de justificación, en última instancia

<sup>33</sup> Locke, *Sobre el gobierno civil (Über die Regierung)*, Stuttgart, 2003, especialmente pp. 6 y ss.); Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, op. cit., pp. 23-27.

<sup>34</sup> Véase la delatora formulación de Robert Nozick: “Más pertinente sería [...] concentrar la atención en una situación no-estatal en que la gente satisface generalmente las restricciones morales y actúe en general como debe” (Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, op. cit., p. 18). Para John Rawls, en Locke estas contradicciones se aclaran solo cuando se considera una premisa fundamental religiosa, según la cual nosotros, hombres, somos propiedad de Dios: John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós Ibérica, p. 191.

teórico-contractual, opera ya con un principio de consenso, puesto que la respuesta a la pregunta formulada, es decir, el esbozo de un determinado ordenamiento jurídico, solo puede considerarse justificado si se puede mostrar hipotéticamente que todos los sujetos en el estado preestatal podrían haberlo aceptado. También puede reconocerse claramente que las variantes de un orden jurídico legitimado de esta manera se medirán siempre respecto de los principios morales que hayan sido proyectados de antemano en el estado natural ficticio; aquí, el espectro de alternativas se extiende desde el Estado coercitivo hobbesiano, cuya justificación prescinde de principios morales fundamentales, hasta el “Estado mínimo” de Robert Nozick, que en su fundamentación normativa depende de una gran cantidad de restricciones morales en el estado natural. En nuestro contexto, no obstante, es importante ante todo que el procedimiento de justificación delineado permita que se distinga qué tipo de justicia social es la que puede considerarse desde el punto de vista de la libertad negativa.

Evidentemente, el concepto negativo de libertad, que es el punto de partida para todas las teorías aquí tratadas, influye sobre el estatus y la extensión de las concepciones de justicia que desarrolla cada una. Primero, el experimento intelectual del estado natural solo les permite a los sujetos interrogados manifestar como elección cálculos de beneficio puramente individuales; todas las reflexiones que recurrirían a otras razones distintas de las prudentes son filtradas de antemano al establecerse por definición que los individuos solo pueden tener interés en mantener y asegurar su propio margen de libertad. Esta restricción se traslada luego primero al resultado de la interrogación experimental intelectual, cuya validez futura sigue dependiendo de la aceptación puramente estratégica de los sujetos. Todo ordenamiento jurídico del Estado que haya sido alcanzado de la manera sugerida solo podrá esperar obtener la aprobación de sus súbditos cuando esté en condiciones de satisfacer las expectativas individuales de cada uno de ellos. En un orden jurídico tal, los sujetos no tienen la oportunidad de verificar y renovar en conjunto su conformidad con las medidas estatales mediante su inclusión en los procedimientos para la creación y la revisión de los principios jurídicos; antes bien, el papel que se les asigna conceptualmente se limita al acto de un *placet* original y único, de modo que a partir de ese momento solo pueden medir la legitimidad del orden estatal individualmente con el patrón de sus propios intereses. El partir de una libertad solo negativa no permite concebir a los ciudadanos mismos como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que para eso sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto de vista adicional, de mayor

nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás.<sup>35</sup>

Pero la cuestión no termina en estas dos consecuencias, porque el concepto de la libertad negativa también se refleja en la extensión, incluso en el corte de los principios de justicia que se han de establecer. Dado que se considera sensato limitar la voluntad de libertad individual a actuar “según su parecer” con un mínimo de impedimentos, también los principios de un orden justo pueden expresar el valor de la libertad solo manteniendo el margen para las decisiones personales tan libre como sea posible; la tarea que le corresponde a esta concepción liberal de la justicia consiste, por lo tanto, en justificar tantas restricciones a la libertad individual como se requieran para una convivencia pacífica de los sujetos individuales. El derecho que se otorga socialmente a la libertad individual se reduce aquí a una determinada esfera de la persecución irrestricta de objetivos propios, en ocasiones también caprichosos e idiosincráticos; 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. En cierto sentido, la determinación puramente negativa de la libertad se continúa directamente en el negativismo de la concepción de la justicia que surge de ella: lo que considera normativamente es una restricción desde la política de la seguridad justamente de aquella libertad negativa cuyo mantenimiento es su pivote y punto cardinal.

De este modo, todas las deficiencias que manifiesta la idea de la libertad negativa se remiten, en última instancia, al hecho de que se detiene en el umbral mismo de la autodeterminación individual. Para poder concebir un tipo de libertad que, además, contuviera justamente un elemento de “autodeterminación”, sería necesario entender también a los objetivos del actuar como un engendro de la libertad: lo que realiza el individuo cuando actúa “libremente” debería poder ser considerado como el resultado de una determinación que él mismo realiza para sí. En cambio, el concepto de la libertad negativa refiere enteramente a la liberación “externa” de la acción, mientras que sus objetivos quedan librados al juego de fuerzas que operan causalmente: lo que decidía a qué objetivos el individuo orienta su acción era en Hobbes la naturaleza con-

tingente del interés propio individual; en Sartre, la espontaneidad de la conciencia pre-reflexiva; finalmente, en Nozick, la coincidencia de los deseos y las preferencias personales. En ninguno de estos casos la libertad del individuo llega hasta la capacidad de establecer por sí misma propósitos que quiera realizar en el mundo; siempre es la causalidad ya sea de la naturaleza interna o de un espíritu anónimo la que dirige al sujeto por detrás de sus espaldas en la elección de sus objetivos de acción. Solo más allá del límite caracterizado de este modo comienza a delinearse el concepto al que se hace referencia en la Modernidad cuando se habla de autodeterminación individual; este abarca, por su parte, dos formas distintas, la primera de las cuales está constituida por la libertad *reflexiva*.

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, 1992 [trad. esp.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998]. John Rawls quiso ver solucionado el problema tratado aquí haciendo actuar para el cierre contractual su famoso “velo de la ignorancia”. Véase su crítica a John Locke en *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, *op. cit.*, pp. 199-206.

## La libertad reflexiva y su concepción de la justicia

Mientras que la idea de la libertad negativa casi no tiene antecedentes en el pensamiento de la Antigüedad o de la Edad Media, las raíces de la idea de una libertad reflexiva se remontan a la prehistoria intelectual de la Edad Moderna: desde los tiempos de Aristóteles, muchos eruditos y filósofos del Viejo Mundo sabían que para poder ser libre el individuo debía poder tomar decisiones propias y, de este modo, influir en su propia voluntad.<sup>36</sup> Esta asimetría entre ambos conceptos de libertad en la historia de las ideas deja claro que la idea de la libertad reflexiva no debe ser considerada puramente como una extensión o profundización del ideal de la libertad negativa; sería imprudente ver en la idea de un ámbito de libertad del individuo asegurado externamente solo el estadio previo, primitivo, de un modelo de libertad que se concentra luego consecuentemente en lo interior. La libertad negativa es un elemento original e imprescindible del

modo en que la Modernidad se concibe moralmente a sí misma; en ella se manifiesta que el individuo debe gozar del derecho de actuar “a sus anchas” sin una restricción externa y sin depender de la coerción de examinar sus motivos, en tanto no vulnere el mismo derecho de sus conciudadanos.<sup>37</sup> En contraste, la idea de la libertad reflexiva comienza realmente solo con la autorrelación del sujeto; según aquella es libre aquel individuo que logra relacionarse consigo mismo de forma tal que solo se deja guiar en su actuar por intenciones propias.

Sin embargo, esta definición general delata ya que ideas muy distintas pueden estar ligadas a la idea de una libertad reflexiva entendida así, puesto que tanto lo que quiere decir aquí “propio” como lo que significa “dejarse guiar” pueden ser interpretados de distintas maneras, y así es factible pensar en una multiplicidad de combinaciones de significado. Sin embargo, Isaiah Berlin, que hablaba de una libertad “positiva” en vez de “reflexiva”, hace una distinción entre dos versiones de una libertad de este tipo, de “orientación interna”: la idea de que el sujeto solo es libre en la medida en que pueda determinarse a sí mismo se desarrolló, según cree Berlin, en las dos direcciones: la de la idea de la “autonomía” y la de la “autorrealización”.<sup>38</sup> Siguiendo a Berlin, Raymond Geuss propuso incluso diferenciar cinco variantes del concepto de la libertad “positiva” o “reflexiva”; según él, una idea se divide en diferentes complejos de significados que dan cuenta de todos los aspectos o modos diferentes de lo que significa seguir en la acción solo la propia voluntad.<sup>39</sup>

Sin embargo, el núcleo de la idea de la libertad reflexiva lo constituye históricamente en una primera instancia la propuesta de diferenciar entre acciones autónomas y heterónomas. Con esta contraposición, cuyo precursor intelectual es Rousseau, el peso de la libertad individual fue desplazado de un solo golpe: una acción no puede considerarse libre solo por el hecho de que sea ejecutada en el mundo exterior sin que encuentre resistencias, sino únicamente en el momento en el que la intención de ejecutarla tenga su origen en la voluntad propia. Las modificaciones en el concepto de la naturaleza humana que son necesarias para poder justificar una diferenciación de este tipo son abordadas por Rousseau en su *Emilio*; la “Profesión de fe de un presbítero saboyano”, contenida en este

<sup>36</sup> Acerca de esta continuidad, que se remonta a Aristóteles, véase, por ejemplo Ernst Tugendhat, “Der Begriff der Willensfreiheit”, en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1992, pp. 334-351.

<sup>37</sup> La idea de que la libertad negativa es irremplazable fue destacada principalmente por Albrecht Wellmer en “Freiheitsmodelle in der modernen Welt”, *op. cit.*, pp. 38 y ss.

<sup>38</sup> Isaiah Berlin, “Zwei Freiheitsbegriffe”, en *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt, 1995, pp. 215 y ss. [trad. esp.: “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*].

<sup>39</sup> Raymond Geuss, “Auffassungen der Freiheit”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1, 49, 1995, pp. 1-14.

escrito educativo, desarrolla ideas sobre la voluntad humana que anticipan mucho de lo que Kant habría de afirmar acerca de la autonomía moral.<sup>40</sup>

Ya en su *Contrato social*, publicado pocos meses antes que *Emilio*, Rousseau había establecido que el hombre no puede ser considerado libre en tanto dependa del “ansia de los apetitos puros”: la libertad, en cambio, le corresponde solo allí donde aplique “obediencia a la ley que uno se ha prescripto”.<sup>41</sup> En su *Contrato social* Rousseau no profundiza acerca de esta escisión en la naturaleza humana, en la que la “libertad ética” entra en conflicto con “los apetitos”; solo la tematiza en *Emilio*, donde se debe plantear la pregunta acerca de cómo su pupilo estará en condiciones de alcanzar la autodeterminación. Las reflexiones que Rousseau pone en boca del presbítero comienzan con una afirmación que suena como una crítica a la idea de la libertad puramente negativa: “Cuando me dejo llevar por las tentaciones”, dice, “obro según el impulso de los objetos externos [...] soy esclavo de mis vicios”.<sup>42</sup> Una acción que tiene lugar como reacción a estímulos sensoriales no puede ser descrita como “libre”, puesto que en ella se continúa simplemente en la actividad humana la “ley del cuerpo”, es decir, la causalidad natural, sin interrumpirse en un punto. A diferencia de estas acciones heterónomas, a las que el sujeto se ve arrastrado, “siente” en el caso de acciones reales que estas han tenido lugar de otra manera; percibe ahora que ha logrado realizar en su actividad lo que quería originalmente. Rousseau entiende la diferencia entre acciones heterónomas y autónomas primeramente como una diferencia de la autopercepción del sujeto activo: “consiento o resisto, me rindo o soy vencedor; y en mí mismo siento perfectamente cuándo hago lo que he querido hacer, o cuándo no hago otra cosa que ceder a mis pasiones”.<sup>43</sup> Tan pronto como un hombre realice en el mundo lo que le impone su voluntad, y no sus apetitos, puede sentirse un ser libre; interrumpe la regularidad natural de sus impulsos sensoriales obedeciendo no al estímulo externo sino al mandato de una resolución anterior. Sin embargo, Rousseau tiene dificultades para esclarecer esta enigmática magnitud de la “voluntad”. Continuando a Leibniz quiere ver

<sup>40</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, traducción de José Marchena, en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1959, pp. 363 y ss.

<sup>41</sup> Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, traducción de Leticia Halperín Donghi, Buenos Aires, La Página/Losada, 2003, p. 53. Una interpretación muy convincente del rol de la autolegislación individual en el “Contrato social” fue elaborada por Frederick Neuhouser en *Rousseau’s Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, 2008, especialmente pp. 214–217.

<sup>42</sup> Rousseau, *Emilio o la educación*, op. cit., pp. 390–391.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 390.

en ella una “sustancia inmaterial” por medio de la cual el sujeto estaría en condiciones de convertir discernimientos de la razón o sensaciones de la conciencia en motivos efectivos de sus acciones; sin embargo, al mismo tiempo supone que tal voluntad racional o moral no faculta automáticamente al actuante a triunfar sobre el ascio de sus inclinaciones naturales. Por un lado, de manera casi definitiva, allí donde existe realmente la “libre voluntad” debería poder originar la acción correspondiente; pero por otro lado parece que es nuevamente el sujeto mismo el que tiene el poder de otorgar preferencia a su voluntad o a las propias pasiones. Rousseau no cuenta aún con los medios conceptuales que podrían dar una salida a estas dificultades; ni está del todo claro qué es lo que quiere entender por “voluntad”, ni puede dilucidar satisfactoriamente en qué consiste la “falta de voluntad”. Pero sus reflexiones tentativas sobre la autolegislación y su definición de la acción libre fueron lo suficientemente orientadoras y fructíferas como para establecer al mismo tiempo el fundamento de dos versiones de la idea moderna de la libertad reflexiva.

Transcurre solo un cuarto de siglo hasta que Kant retoma los análisis de Rousseau para elaborar con ayuda de estos su concepto de la autodeterminación; para él, de los comentarios dispersos de Rousseau es importante sobre todo la parte que apunta a presentar la libertad como el resultado de una autolegislación.<sup>44</sup> En esa misma época, no obstante, también se manifiesta la doctrina de la libertad de Rousseau en una segunda corriente, cuyo interés se centra no tanto en la razón sino en la veracidad de la autodeterminación; para este círculo, compuesto por los prerrománticos y los intelectuales marginales del idealismo alemán, son de interés fundamental los elementos de sus escritos en los que se muestra que la libertad depende de la articulación de deseos genuinos o auténticos.<sup>45</sup> Los análisis ingeniosos, pero no siempre coherentes, que Rousseau le dedicó a la diferenciación de las acciones autónomas y heterónomas despliegan así un efecto intelectual en dos direcciones; si bien en ambos casos se trata de descubrir la estructura reflexiva de la libertad individual, en qué consista esta reflexividad, qué constituya su peculiaridad se contesta recurriendo al mismo autor de manera casi opuesta.

<sup>44</sup> Acerca de la influencia de Rousseau en la idea kantiana de la autolegislación moral, véanse Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp. 487–492, y Susan Meld Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge, Mass., 2009, cap. 2.

<sup>45</sup> Sobre la historia de la influencia literaria del ideal de autenticidad de Rousseau, véase Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Múnich/Viena, 1980; para entender la historia de la influencia en la filosofía, véase Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt, 1996, cap. 4.C.

Como se ha dicho, Kant retoma aquellos elementos de la doctrina de la libertad de Rousseau que interpretan la libertad individual según un modelo de autolegislación: el sujeto humano debe considerarse “libre” debido a que y en la medida en que tiene no solo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas. Mientras que Rousseau, por cierto, deja flotando la cuestión acerca de si estas leyes son simples propósitos empíricos o, de algún modo, principios racionales, Kant les imprime un giro claro hacia lo trascendental; para él está fuera de duda que estas leyes autopromulgadas solo pueden generar libertad cuando se deben a un discernimiento de las razones correctas, es decir, racionales.<sup>46</sup> Kant se convence de esto eliminando en tres pasos audaces la opacidad que envolvía al concepto de “voluntad” de Rousseau. En primer lugar, pone en claro que para los seres racionales toda volición significa necesariamente no seguir sin más lo que exigen las inclinaciones dadas fácticamente: tener un propósito, formular una intención implica ya oponerse a la regularidad con la que la naturaleza opera sobre nuestras aspiraciones. En ese sentido, para Kant es suficiente el puro hecho de la volición humana para acreditar que el hombre está facultado para ser libre. Pero solo con el paso siguiente Kant alcanza el objetivo que en verdad quiere respecto de Rousseau. Para probar que el hombre en su volición nada puede sino atenerse a leyes racionales, plantea el siguiente argumento: tan pronto como el individuo, porque tiene un propósito, se cuestiona acerca de qué es lo que guía su actuar, no cuenta con otra cosa que el modelo de la generalizabilidad posible, puesto que solo podrá hacer suyos aquellos principios que él quiera que sigan otros seres racionales:

Como se ha sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general –que debe ser el único principio de la voluntad–; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general –sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones– la que sirve de principio a la voluntad (...); y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, en *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, 1968, tomo VII, pp. 7-102 [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003].

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 28 [trad. esp.: p. 31].

En una última ampliación de su argumento, Kant afirma finalmente que en tal principio de la regularidad (o generalizabilidad) se expresa simultáneamente una actitud de respeto universal; tan pronto como me pregunto si las máximas de acción ungidas por mí podrían ser aprobadas por todos mis cosujetos, las respeto por esto en su razonabilidad y las trato como finalidades en sí mismas. En la famosa fórmula final del imperativo categórico, Kant logró condensar el resultado moral de su argumentación; aquella prescribe actuar solo de manera que “uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.<sup>48</sup> En este sentido, el hombre es real y cabalmente libre al orientar su actuar según la ley moral, que se ha dado a sí mismo en el ejercicio de su voluntad. De acuerdo con esto, Kant concluye que la autodeterminación individual coincida con el cumplimiento del principio moral requerido por la razón:

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (...) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento de todos los fenómenos.<sup>49</sup>

La libertad reflexiva que considera Kant consiste en la ejecución del discernimiento de que poseo el deber moral de tratar a todos los demás sujetos como seres autónomos, del mismo modo que yo espero que ellos lo hagan conmigo.

Una senda distinta emprenden los que ven en Rousseau no sobre todo al teórico de la autolegislación sino al defensor de la sinceridad; para ellos la reflexividad de la libertad individual consiste en convertirse en un individuo real solo mediante la apropiación y la articulación de la voluntad propia y auténtica a través de un largo proceso de reflexión. También esta segunda corriente del legado de Rousseau puede invocar con buenas razones aspectos de su doctrina de la libertad, puesto que ya en *Emilio*, pero ante todo en *Confesiones* o en *Julia o la nueva Eloísa*,

<sup>48</sup> Kant, “Grundlegung zur Metaphysik...”, *op. cit.*, p. 61 [trad. esp.: p. 67; en bastardillas en el original].

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 88-89 [trad. esp.: pp. 97 y 98].

se realizó siempre que el ejercicio de la libertad solo termina con el “sentimiento” de haber realizado exactamente los deseos e intenciones que son de verdad inherentes al propio yo.<sup>50</sup> Este ideal de autorrealización, que se opone a la idea kantiana de la autonomía moral al anteponer normativamente el bien propio al bien general,<sup>51</sup> encuentra una continuación directa en los escritos de Johann Gottfried Herder; en su tratado *Del conocimiento y del sentir del alma humana*,<sup>52</sup> se delinea el proceso reflexivo por el cual el individuo aprende progresivamente a realizar “su yo interno”<sup>53</sup> en el “medio” del “lenguaje”<sup>54</sup> público. Herder cree que cada individuo posee naturalmente un alma que solo es propia de él, inconfundible, que, como un “germen”, no necesita más que del cuidado correspondiente para crecer y prosperar; siguiendo esta analogía con un organismo vivo, el individuo alcanza el punto de su perfección tan pronto como ha expresado todas sus fuerzas y sensaciones internas en un grado que le permita experimentar su actuar como ejercicio de la libertad auténtica: “Cuanto más profundamente alguien desciende en el propio yo, hacia la construcción y el origen de sus pensamientos más nobles, tanto más cubrirá sus ojos y sus pies y dirá: Lo que soy es en quien me he convertido”.<sup>55</sup> La libertad reflexiva que Herder contempla consiste en la ejecución de una apropiación en cuyo transcurso aprendo a articular qué constituye el auténtico núcleo de mi personalidad al pasar por lo general del lenguaje.

Los dos modelos de la libertad que surgen a fines del siglo XVIII a partir de Rousseau representan dos versiones de la concepción según la cual la libertad individual solo puede ser el producto de un logro reflexivo. Tanto Kant como Herder creen que toda determinación únicamente negativa de la libertad es de corto alcance filosófico porque no incursiona en el ámbito del establecimiento de objetivos o finalidades: se presenta al sujeto solo externamente como libre sin que se considere si las intenciones realizadas por él satisfacen incluso las

<sup>50</sup> Acerca del ideal de autenticidad en *Julia o la nueva Eloísa*, de Rousseau, véase Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, 1993, cap. 5.

<sup>51</sup> Véase Menke, *Tragödie im Sittlichen*, cap. 4; Talyor, *Das Unbehagen an der Moderne*, cap. 3.

<sup>52</sup> Johann Gottfried Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, en *Herders Werke in fünf Bänden*, 6ª ed. Berlin/Weimar, 1982. Christoph Menke, en *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt, 2008, hizo una llamativa reinterpretación de este escrito; acerca de la relación de Herder con Rousseau sigue siendo actual Hermann A. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Leipzig, 1923, tomo 1, parte 1, cap. 1.2.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 372.

condiciones de la libertad mismas. Para reparar esta grave omisión ambos pensadores se apropian de la idea desarrollada ya por Rousseau, según la cual la libertad individual está ligada al requisito de la libre voluntad: el sujeto solo es realmente libre bajo la condición de que se restrinja en su actuar a intenciones o finalidades que estén depuradas de toda añadidura de coerción. Pero al explicar la ejecución de tal depuración se dividen las sendas de ambos pensadores: mientras que Kant propone interpretar la voluntad libre como producto de una autolegislación racional, Herder parte de la premisa de que la depuración de la voluntad es cuestión del descubrimiento de los deseos propios y auténticos. Con esta oposición entre autodeterminación y autorrealización, entre autonomía y autenticidad se ha preparado la senda que tomará la idea de la libertad reflexiva en el discurso filosófico de la Modernidad: los logros reflexivos que están en todo momento implicados cuando se habla de libertad individual se conciben siempre, también después de Kant y Herder, ya sea de acuerdo con el modelo de una autolimitación racional o de acuerdo con el patrón de un encuentro diacrónico consigo mismo. Sin embargo, a medida que la discusión progresa, prontamente se recortan estas dos ideas de modelos a una medida más modesta que la que tenían con Kant y Herder.

La despotenciación que sufre el concepto trascendental de la autonomía de Kant desemboca o bien en una reinterpretación empírica o en una corrección teórico-intersubjetiva de los logros reflexivos. En el primer caso, se desmenuza como un manojo de facultades empíricas aquello que Kant entendía aún como una capacidad racional del sujeto nouménico: los logros reflexivos necesarios para practicar la libertad individual se describen luego como el resultado de un proceso de socialización en el cual cada sujeto aprende a entenderse como coautor de leyes de validez moral. Tales concepciones de la autonomía moral reducidas a lo empírico se encuentran hoy en un amplio espectro de posiciones que compiten entre sí: se utilizan ya las especulaciones psicológico-morales de Freud,<sup>56</sup> ya las investigaciones teórico-evolutivas de Piaget,<sup>57</sup> para mostrar a la luz de pruebas empíricas cómo llega el niño progresivamente a una comprensión de sí mismo como un actor con responsabilidad moral. Además, tales rein-

<sup>56</sup> John Deigh, *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge, 1996; David Velleman, *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge, 2006, especialmente caps. 5, 6 y 12.

<sup>57</sup> Siguiendo el estudio revolucionario de Jean Piaget (*El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1985), Lawrence Kohlberg elaboró estudios empíricos sobre el desarrollo moral en el espíritu de Kant: *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt, 1995.

terpretaciones de lo que en un momento fueron logros trascendentales se encuentran hoy también en análisis filosófico-morales; en ellos se quiere demostrar que son coerciones casi existenciales las que apremian al sujeto a tomar espontáneamente una perspectiva de autonomía moral.<sup>58</sup>

En la actualidad, no obstante, no solo se despoja la concepción original de Kant de sus rasgos trascendentes al convertirla en enunciados empíricos sino también al reformularla por la senda teórico-intersubjetiva. Esta senda de des-trascendentalización fue emprendida por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas cuando, siguiendo a Peirce y G. H. Mead, empezaron a colocar al sujeto moral en el mundo de toda una comunidad de comunicación.<sup>59</sup> Lo que hasta entonces debía ser el logro de un sujeto solitario, autorreferente, se interpreta mediante este vuelco como un producto comunicativo de los miembros de una comunidad lingüística: según dice el argumento, a través de las presuposiciones normativas del lenguaje el individuo es forzado, sin su conocimiento, a concebirse a sí mismo como participante de una conversación en la cual cada uno debe respetar a los demás como persona autónoma. La idea de la libertad reflexiva, que en Kant se piensa aún de manera monológica, adquiere así un significado teórico-intersubjetivo que le permite estar anclada más firmemente en las estructuras sociales del mundo de la vida, puesto que el sujeto individual alcanza la autonomía de la autolegislación solo al socializarse en una comunidad comunicativa, en la que aprende a entenderse como destinatario de las normas generales que ha constituido simultáneamente en cooperación con todos los demás. Sin embargo, más adelante veremos que tal ampliación del “yo” al “nosotros” de la autolegislación no alcanza aún para abarcar en su completa extensión el pensamiento de la libertad intersubjetiva, puesto que queda fuera de foco el hecho de que tanto el “yo” como el “nosotros” solo podrían ejecutar su autodeterminación si encontraran en la realidad social condiciones institucionales que ofrecieran una oportunidad de realización a sus metas.

La misma suerte que tuvo la concepción de la autodeterminación de Kant en el siglo XX, le cupo a la idea de Herder de la autorrealización poco tiempo después de la muerte de este; a esta idea también se la separa progresivamente de sus

premisas metafísicas adaptándola así a las condiciones conceptuales que empiezan a imponerse poco a poco en una Modernidad desilusionada. Después de Nietzsche y de Freud es cada vez más difícil imaginarse el proceso de la autorrealización como si fuera una liberación reflexiva del núcleo original de la persona, que incluso estuviera establecido naturalmente; antes bien se parte de la idea de que el “yo” de una persona constituye algo formado socialmente que, si bien puede oponer resistencia a los procesos de formación, no lo puede hacer como un germen que ya contiene de antemano todo el potencial caracterológico individual. Con la condición de un núcleo fijo de personalidad, queda descartada rápidamente la idea según la cual la autorrealización tiene lugar como un proceso de descubrimiento, de hallazgo de la verdad; donde no hay un yo original, “verdadero”, no puede concebirse la realización de la propia persona como un encuentro consigo mismo sino que debe entenderse como un proceso esencialmente constructivo, que exige otros patrones que los de la copia o la concordancia. En la actualidad, todas estas restricciones teóricas han llevado a que, cada vez más, se oponga el descubrimiento de los deseos propios y auténticos al proceso de la autorrealización; el enlace interno que Herder aún podía establecer naturalmente entre ambos procesos corre peligro de deshacerse definitivamente porque con la premisa de un núcleo de personalidad anterior se pierde toda posibilidad de conexión. Finalmente, hoy, las ideas de la autenticidad y de la autorrealización están por lo común enfrentadas como dos magnitudes extrañas: mientras que la libertad que consiste en actuar solo siguiendo los deseos propios o reales es interpretada primordialmente como un acto único de identificación o articulación, la libertad de la autorrealización queda sujeta en un marco diacrónico en el que es entendida como una capacidad de unificación narrativa.

En la actualidad, quien ha incursionado con mayor profundidad en la determinación de la autenticidad es, seguramente, Harry Frankfurt, que parte de una jerarquía escalonada de la voluntad humana; a diferencia del animal, el hombre tiene la facultad de tomar posición respecto de sus deseos de primer grado una vez más, desde la perspectiva de un deseo de mayor jerarquía, al aceptarlos, rechazarlos o reafirmarlos.<sup>60</sup> Para Frankfurt, el actuar de un sujeto no es totalmente libre aun cuando suceda puramente a partir de un deseo que es considerado en un segundo grado como aceptable o digno de ser conser-

<sup>58</sup> Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, 1996.

<sup>59</sup> Véase Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo 11: *Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt, 1973 [trad. esp.: *La transformación de la filosofía*, tomo 11: *El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985]; Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, especialmente caps. 3 y 4 [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008].

<sup>60</sup> Harry Frankfurt, “Willensfreiheit und der Begriff der Person” [La libertad de la voluntad y el concepto de la persona], en *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlín, 2001, pp. 65-83.

vado; antes bien, debe haber siempre un acto especial de identificación, de concordancia de los sentimientos, para que un deseo pueda convertirse en motivo para una acción que pueda ser sentida como verdaderamente “libre”.<sup>61</sup> La distancia entre esta idea de libertad auténtica y todos los modelos de la autorrealización se manifiesta claramente cuando uno se percata de que Frankfurt no vincula la posibilidad de la identificación completa con un deseo con la condición de continuidad histórica vital: la facultad de poder comprender el deseo que me satisface completamente como un nuevo grado o componente del proceso de mi desarrollo personal no se cuenta entre las condiciones que se deben cumplir para poder actuar con autenticidad. En cambio, el ideal de la autorrealización sigue forzosamente vinculado a la suposición de una continuidad de la propia historia de vida: aun cuando hoy se enfatice el costado ficticio de esta suposición de continuidad, la libertad de autorrealización debe siempre ser comprendida como el resultado de una reflexión que remite al todo diacrónico de una historia de vida.<sup>62</sup> Lo que en Herder constituía aún una unidad –autenticidad y autorrealización– en el presente está, por lo tanto, desgarrado en dos partes irreconciliables: la libertad reflexiva de la autorrealización exige otros logros que los que constituyen el requisito del proceso de la construcción de una voluntad auténtica.

También los distintos conceptos de la libertad reflexiva, al igual que la idea de la libertad negativa, condujeron a ideas específicas en cada caso respecto de cómo había que abordar metódicamente la cuestión de la justicia social. Si esta conexión era tan clara en el ámbito de la primera idea del pensamiento de autonomía, en el dominio del segundo ideal de libertad aparece, en un primer momento, como opaca: con la idea de la autonomía y el concepto de la autorrealización aparecen aquí al menos dos ideales de libertad enfrentados, cuyas concepciones de justicia implícitas a duras penas pueden tener un denominador común. Los respectivos contextos de referencia para la idea de la autonomía moral son relativamente evidentes: dado que la libertad del individuo, siguiendo

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 75-79. Frankfurt continuó desarrollando en otras obras, justamente, este elemento de su doctrina de la libertad. Véanse en el volumen citado los textos “Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens” (pp. 98-115) [trad. esp.: *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz editores, 2006], “Die Notwendigkeit von Idealen” (pp. 156-163) [Acerca de la necesidad de ideales] y “Autonomie, Nötigung und Liebe” (pp. 166-183) [Autonomía, necesidad y amor].

<sup>62</sup> En Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/Nueva York, 1987 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004], y especialmente en el cap. 15, se manifiesta esta idea de la autorrealización como un encuentro consigo mismo; véase, para todo este conglomerado de ideas, Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Múnich, 1998, cap. II.

a Kant, está pensada según el modelo de una autodeterminación que se orienta hacia el principio del respeto universal, los principios de la justicia social deben poder presentarse como el resultado de la concurrencia de todos estos ejercicios individuales de la libertad. En su germen, esta idea de la autonomía moral siempre desemboca metódicamente en una concepción procedimental de la justicia: el procedimiento de la autodeterminación individual es trasladado al grado superior del orden social al concebirlo aquí como un procedimiento de una construcción común de voluntad en la cual los ciudadanos, en pie de igualdad, deciden los principios de un orden social que les parece “justo”. El “contenido” con que se rellena tal concepción de la justicia no lo aporta, en este sentido, la teoría misma; ella se limita antes bien a establecer los procedimientos de la construcción colectiva de la voluntad, si fuera necesario, a determinar algunos principios que tienen precedencia respecto de estos procedimientos por razones de equidad o de igualdad de oportunidades,<sup>63</sup> incluso a designar un “sistema” de derechos individuales destinados a otorgarles a estos procedimientos una forma jurídico-constitucional,<sup>64</sup> o, en todo caso, a supeditar la concreción de la justicia al resultado de la autodeterminación colectiva. Al igual que la idea de la libertad negativa, que siempre termina desembocando en una idea de la justicia que promueve un sistema social del egoísmo, al final de la idea de la autonomía moral siempre hay una concepción procedimental que sirve a un sistema social de cooperación o de deliberación democrática; sin embargo, en este segundo caso, el sistema mismo queda indeterminado en su contenido porque, por motivos conceptuales, la teoría no puede adelantar las decisiones que los sujetos autónomos solo pueden tomar por sí mismos.

Si bien las conexiones metódicas entre la idea de la libertad y la idea de la justicia se presentan como inequívocas en el campo de la autodeterminación, se vuelven ambiguas no bien la libertad reflexiva del individuo es interpretada según el modelo de la “autorrealización” o de la “autenticidad”. Lo que se entiende en cada caso por justicia en la Modernidad depende –así lo hemos visto– casi exclusivamente de cuál sea la idea de libertad individual presupuesta; si la libertad es pensada como un acto reflexivo y esta reflexión es interpretada como un largo proceso de toda la vida de articulación del propio yo, entonces la concepción resultante de justicia debe poder hacer concebible un sistema en

<sup>63</sup> Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, cap. 24.

<sup>64</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., cap. III.

el cual cada sujeto está en condiciones de autorrealizarse sin perjudicar a los demás. El contenido que rellena lo que ha de constituir un orden justo es aquí menos un asunto de los sujetos cooperantes que en el caso del ideal de autonomía, puesto que el teórico sabe naturalmente, al menos a grandes rasgos, a qué están supeditados socialmente los sujetos cuando se los faculta a autorrealizarse. A diferencia del procedimentalismo de aquellas concepciones de la justicia que se originan a partir de la suposición de la libertad como autodeterminación, las ideas de justicia orientadas hacia el ideal de la autorrealización están por lo general elaboradas sustancialmente; si bien no deben anticipar los objetivos o la dirección del proceso de articulación individual, pueden, sí, presentar a partir de conocimiento externo las condiciones sociales a las que está supeditado el individuo en este proceso.<sup>65</sup>

Sin embargo, las concepciones de justicia a las que se remite el ideal de la autorrealización vuelven a dividirse en dos subclases, puesto que la idea de que el individuo alcanza la libertad solo por la vía de una articulación de su yo “real” puede tomar una forma individualista o colectivista. En el primer caso, en el que la reflexividad de la autorrealización es considerada un logro solo de un sujeto individual, la misma concepción de justicia correspondiente debe tener un corte individualista: el orden justo es pensado generalmente como una suma de recursos sociales y condiciones culturales que deben permitirle al sujeto individual articular sin coerción su auténtico yo a lo largo de su vida. El mejor ejemplo de una idea de justicia tal son, sin duda, aquellos fragmentos de la doctrina de la libertad de John Stuart Mill que se orientan no simplemente a una idea negativa de la libertad, sino al ideal de la autorrealización.<sup>66</sup> En esos pasajes, invocando a Wilhelm von Humboldt, dice que todo gobierno tiene la tarea de crear una “atmósfera de libertad”<sup>67</sup> social en la cual los miembros de la sociedad puedan conseguir un “despliegue” máximo de sus “atributos, facul-

<sup>65</sup> Para un estudio de la filosofía política de Herder, véase Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Mass., 1992, especialmente cap. 8.

<sup>66</sup> Respecto de esta ambivalencia en la doctrina de la libertad de Mill, véase Berlin, “Zwei Freiheitsbegriffe”, *op. cit.*, especialmente pp. 208 y ss.; véase también *ibid.*, “John Stuart Mill und die Ziele des Lebens”, en *Freiheit. Vier Versuche*, *op. cit.*, pp. 257-296 [trad. esp.: “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*].

<sup>67</sup> John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig/Weimar, 1991, p. 88 [trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970]. Acerca de la concepción de justicia en Mill, véase Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política (Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt, 2008, especialmente pp. 393-412).

tades y sensibilidades”<sup>68</sup> por vía de medidas de enseñanza apropiadas y la garantía estricta del pluralismo de la opinión pública: el margen de acción para la autorrealización subjetiva que el Estado debe garantizar mediante la educación general, la diversidad de opiniones y las ofertas culturales Mill lo ve limitado solo por el principio del perjuicio, el famoso *harm principle*;<sup>69</sup> más allá de estos límites que deben eliminar el daño de los mismos derechos de otros, cada individuo tiene un derecho, incluso garantizado por el Estado, a descubrir su propia “originalidad” y a realizarla en su propia historia de vida.<sup>70</sup>

A diferencia de estas ideas individualistas de autorrealización, que desembocan en una concepción no menos individualista de la justicia social, los enfoques colectivistas conciben el logro inherente a la autorrealización como un emprendimiento de por sí comunitario, cooperativo.<sup>71</sup> Según esta concepción, el individuo no posee en sí mismo la facultad de autorrealizarse porque su auténtico yo es tan intensamente un momento o la expresión de una comunidad social que únicamente puede desarrollarlo en ejecución colectiva; en este sentido, la libertad que se toma aquí como condición es siempre solo el resultado de un logro reflexivo que únicamente puede ser consumado por un colectivo. La concepción de justicia en la que desemboca esta idea de autorrealización puede, por su parte, tomar muchas formas; solo les es común el hecho de que están constreñidas metódicamente a entender el orden social anhelado como la encarnación de aquellas ejecuciones de acciones en las que los sujetos realizan las intenciones que comparten. La versión democrática de esta idea de justicia está representada por el republicanismo liberal; según este —basta pensar en Hannah Arendt o, con limitaciones, en Michael Sandel<sup>72</sup>— los miembros de la sociedad se dan cita cuando aspiran a discutir y negociar públicamente todos los asuntos que les son comunes, de modo que la deliberación intersubjetiva en lo público-político debe ser concebida como una forma colectiva de la autorrealización.

<sup>68</sup> Mill, *Über die Freiheit*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>69</sup> *Ibid.*, cap. 4.

<sup>70</sup> Acerca de los problemas de esta concepción, véase Alan Ryan, *John Stuart Mill*, Nueva York, 1970, cap. XIII.

<sup>71</sup> Charles Taylor aclara estas diferencias en su muy útil artículo “Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus”, en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Nueva York, 1993, pp. 103-130.

<sup>72</sup> Véase Hannah Arendt, *Über die Revolution* (2ª ed.), Múnich, 1974 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004]; *Macht und Gewalt*, Múnich, 1969 [trad. esp.: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005]; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

A partir de aquí se tiende un puente a la temática de la justicia al cuestionar si los arreglos institucionales de una sociedad dada pueden mantener la solidaridad necesaria de la ciudadanía: en última instancia, debe valer como “justo” aquello que tiende socialmente a promover las posiciones solidarias que constituyen una condición necesaria para la actividad común en lo público. Lo que rellena esta idea abstracta de justicia en lo subsiguiente depende de lo que se considere necesario en lo particular para garantizar la integración social de la comunidad política; aquí se abre un espectro de enfoques que van desde los igualitaristas sociales, que instan a la inclusión social de todos los ciudadanos, hasta aquellas forma del elitismo político como las que aparecen ocasionalmente en la obra de Hannah Arendt.<sup>73</sup>

Solo con dificultad se podría encontrar una respuesta a la pregunta acerca de si también aquella versión de la libertad reflexiva, que destaca especialmente la identificación periódica, solo momentánea en cada caso, con los propios deseos, da lugar a una idea independiente de la justicia. Existen muchos motivos para pensar que tales ideas de autenticidad desembocarían en el mismo modelo de orden justo que había ya presentado el punto de fuga normativo del concepto individualista de autorrealización, puesto que también cuando se interpreta la autorrealización no como un proceso continuo sino un escalonamiento discontinuo de actos de identificación, debe por cierto valer como criterio decisivo de la justicia de un orden social el que este ofrezca a todos sus miembros suficiente espacio y recursos para tales ejecuciones. Pero, a grandes rasgos, esta concepción de autenticidad no es lo suficientemente abarcadora, no incluye en grado suficiente la relación entre individuo y sociedad como para que pudiese por sí misma generar una idea independiente de justicia; por eso, tal vez sea correcto aquí hablar de un neutralismo o indiferencia respecto de cuestiones de la teoría de la justicia.<sup>74</sup>

Como lo muestra una visión general, no es fácil encontrar un común denominador a las concepciones de justicia que acompañan a la idea de la libertad reflexiva. Todas las ideas esbozadas anteriormente, ciertamente, se destacan

<sup>73</sup> Acerca de estas tendencias en la obra de Hannah Arendt, que tienen que ver con una categorización inferior de lo “social”, véanse, entre otros, Seyla Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt, 1998, cap. 5 [versión original: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003], y Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt*, Múnich, 1999, pp. 142-147.

<sup>74</sup> Sin embargo, véase Harry Frankfurt, “Gleichheit und Achtung”, en *Freiheit und Selbstbestimmung*, pp. 189-200.

frente al modelo de justicia de la libertad negativa por centrar su atención no en un sistema social del egoísmo, sino en uno de la cooperación: el grado de cooperación de los sujetos que debe ponerse como condición para fijar las condiciones sociales de la realización de la libertad reflexiva es mucho mayor que en el caso de la libertad puramente negativa. Pero más allá de este rasgo formal común, se manifiesta aquí en un primer momento una diversidad de diferencias que esencialmente tiene que ver con el hecho de que la libertad reflexiva pueda ser concebida tanto según el modelo de la autolegislación como según el de la autorrealización; y de acuerdo con cuál de los dos patrones se tome como fundamento se deberán caracterizar de manera muy distinta las instituciones básicas del orden justo, es decir, aquellas instituciones que deban garantizar socialmente la realización de la libertad. Pero el proceso metódico por el cual se obtienen en ambos casos las ideas correspondientes de justicia es, nuevamente, el mismo: a partir de los conceptos presupuestos de la libertad reflexiva, ya sea del de la autodeterminación o del de la autorrealización, se derivan ideas acerca de qué condiciones institucionales serían necesarias para permitir a todos los individuos el ejercicio de su propia libertad.

Por tal motivo, en ninguno de los dos modelos de la libertad reflexiva se interpretan las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar el ejercicio de la libertad en cada caso ya como componentes mismos de la libertad; tales condiciones solo entran en juego cuando con la cuestión del orden justo se tematizan también las oportunidades de realización social. Esencialmente, las ideas de la libertad reflexiva se detienen, así, antes de que se den las condiciones en virtud de las cuales podría consumarse el ejercicio de la libertad caracterizado por ellas; al determinar la libertad se dejan de lado de manera totalmente artificial aquellas condiciones y formas institucionales que siempre deberían aparecer al iniciar la reflexión para llevarla a buen término. Es parte de la autodeterminación misma mínimamente, como otro momento más, la condición social de que los objetivos morales estén disponibles en las instituciones, así como lo es para la autorrealización el que se piense categorialmente que los bienes que corresponden a los distintos deseos se encuentren en la realidad social. Sin embargo, en ambos casos tales circunstancias aparecen en escena solo después de que está determinado completamente el ejercicio de la libertad; se agregan desde afuera, de manera aditiva, como elementos de justicia social, pero no se los piensa como su momento interno. En el campo de la libertad reflexiva, una excepción a esta lógica de la posterioridad la constituye su determinación teórico-discursiva: puesto que la ejecución de los logros reflexivos está vinculada aquí a la condi-

ción de la participación en organizaciones discursivas, la institución social del discurso no debe ser interpretada como simple prolongación externa sin como componente de la libertad. Es tal ampliación institucional del concepto de libertad la que le sirve de guía al tercer concepto, *social*, de la libertad; según este pensamiento, la idea de la libertad reflexiva no puede ser desplegada sin incluir las formas institucionales que posibilitan su ejercicio.

### III

## La libertad social y su doctrina de la eticidad

El modelo teórico de la comunicación desarrollado conjuntamente por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas ofrece un concepto de la libertad individual que encontrándose aún dentro del territorio de la libertad reflexiva remite ya a la de la libertad social, puesto que a diferencia de las concepciones tradicionales monológicas de la libertad reflexiva se sostiene aquí la tesis de que solo la interacción intersubjetiva en el discurso posibilita la clase de autocontrol racional que constituye el núcleo más interior de aquella.<sup>75</sup> En esta nueva concepción de la teoría del discurso de la libertad, es “social” el que una institución determinada de la realidad de la sociedad ya no sea considerada un simple aditivo sino un medio y una condición de ejecución de la libertad. Desde este punto de vista, el sujeto individual solo puede realizar los logros reflexivos propios de la auto-determinación cuando interactúa en una entidad social, que recíprocamente

<sup>75</sup> Gerd Wartenberg, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Charles S. Peirce*, Frankfurt, 1971, especialmente pp. 187 y ss.

lleva adelante la misma clase de logro. La circunstancia institucional, en este caso el discurso, no es más lo que debe agregarse al concepto de libertad en cada caso para alcanzar una idea de justicia social sino un elemento del ejercicio mismo de la libertad; solo cuando están dadas tales instituciones en la realidad social puede el individuo ejecutar en el marco de estas la clase de determinación de voluntad necesaria para la libertad reflexiva.

Sin embargo, en la teoría del discurso este giro hacia lo social queda pendiente entre el trascendentalismo y el institucionalismo, entre el idealismo de validez y la teoría social. El hecho de que para establecer su voluntad y así alcanzar una experiencia de libertad el individuo sea referido a un participante en el discurso es concebido a veces como un hecho ahistórico, racional, a veces como una coacción con efecto histórico;<sup>76</sup> pero nunca se extrae la consecuencia a partir de la condición de una intersubjetividad de la libertad de que para poner en marcha aquel proceso de autodeterminación recíproca se necesitan estructuras de prácticas institucionalizadas. 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 sociales: falta la decisión de concreción histórica, que debería agregarse a la tesis de partida de la teoría de la comunicación para obtener desde esta una visión de los fundamentos institucionales de la libertad. El enfoque de Apel y Habermas no pudo por ello hacer la transición a un concepto social de la libertad, si bien todo en él remite a este último; solo volviendo la mirada a Hegel aparece, en contraste, cómo sería posible concebir ciertas instituciones como medios de la libertad reflexiva.

Hegel desarrolla su propia concepción de libertad, que aquí, siguiendo a Frederick Neuhouser, se denominará “social”, especialmente en el contexto de su *Filosofía del derecho*.<sup>77</sup> El punto de partida de sus reflexiones está dado por una crítica de dos ideas de la libertad que, si bien no en todos los detalles, pero por cierto en sus rasgos esenciales, se asemejan a las dos ideas de libertad que hemos diferenciado hasta aquí: mientras que la idea de la libertad negativa —para usar nuestra propia terminología— necesariamente fracasa al no lograr que se conciban los “contenidos” del actuar como “libres” en sí mismos, la idea de la libertad reflexiva tiene carencias porque contrasta la acción que ahora se piensa libre

<sup>76</sup> Esta tensión se manifiesta claramente en la obra de Jürgen Habermas, donde —a mi juicio— solo en *Facticidad y validez* se resuelve en favor de una concreción histórica.

<sup>77</sup> Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass., 2000 (véase pp. 5 y ss. para el uso del término).

en cuanto a contenidos, autodeterminada, con una realidad objetiva que, por su parte, debe seguir siendo concebida como totalmente heterónoma.<sup>78</sup> Es sencillo ver que la objeción de Hegel al segundo modelo de libertad se comporta de manera complementaria a la que planteó en un primer momento al primer modelo de libertad: si la deficiencia allí reside en que la libertad no llega a la autorrelación, a la subjetividad del individuo, entonces la carencia decisiva de la libertad reflexiva radica en que la libertad ampliada hacia el interior no se extiende, en cambio, a la esfera de la objetividad. Esta segunda línea de pensamiento que no nos es familiar aún, a diferencia de la crítica a la libertad negativa, pierde algo de su abstracción cuando se la relaciona con formulaciones con las que se ha caracterizado hasta aquí a la libertad reflexiva. Habíamos visto que esta idea de libertad presupone un logro reflexivo del individuo en la medida en que debe haber un acto de autolegislación o una determinación de los propios deseos: según esto solo soy libre en la medida en que estoy en condiciones de orientar mi acción hacia objetivos establecidos de manera autónoma o hacia deseos auténticos. Si se relaciona la objeción de Hegel con la idea así esbozada, se pone de manifiesto que nada en ella parece garantizar la viabilidad de la metas determinadas objetivamente; si bien mediante la ampliación de la libertad hacia el interior se asegura que solo tengan lugar las intenciones que no obedecen a ninguna autoridad extraña, ni siquiera se contemplan las oportunidades para su realización. Evidentemente, Hegel quiere llegar a un tercer modelo de libertad que supere esta deficiencia al someter también la esfera objetiva de la realidad al criterio de la libertad: no solo las intenciones individuales deberán satisfacer el patrón de haber surgido, por su parte, sin ninguna influencia extraña, sino que también se debe poder presentar la realidad social externa libre de toda heteronomía y toda coerción. De este modo, habría que entender la idea de la libertad social como el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar el criterio que sirve de fundamento al pensamiento de la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa.

La sola mención de esta intención deja ver claramente qué difícil sería satisfacerla. Mientras que en el ámbito de los propósitos y objetivos contamos con suficientes criterios provenientes de lo cotidiano que nos podrían aportar indicios para diferenciar entre lo libre y lo no libre, parecen faltarnos totalmente este

<sup>78</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1970, tomo 7, Einleitung (§§ 1–32) [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vennal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004].

tipo de intuiciones respecto de la esfera de la realidad social; al menos no podemos enumerar espontáneamente una serie de puntos de vista que permitan establecer diferenciaciones entre grados de libertad en el ámbito de las instituciones sociales. Sin embargo, el mismo Hegel invoca esta experiencia cotidiana cuando en la adición al parágrafo 7 de su *Filosofía del derecho* afirma que la “amistad” y el “amor” aportan un ejemplo de la libertad en la esfera externa de lo social: “En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo”.<sup>79</sup> A pesar de que Hegel quiere que estas consideraciones se limiten al plano de la pura “sensación”, la formulación que allí utiliza, “estar consigo mismo en el otro”, contiene por cierto la clave de su concepción de la libertad social; esta se basa en una idea de instituciones sociales según la cual los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal que pueden concebir a su contraparte como otro de sí mismos.

La categoría del “reconocimiento mutuo” fue para Hegel desde un principio una clave para su idea de libertad.<sup>80</sup> A pesar de su libertad reflexiva, el hombre, como sujeto aislado, queda incomunicado con el mundo externo de las entidades e instituciones sociales; por más que logre limitarse en su acción solo a objetivos establecidos por sí mismo, la realizabilidad de los mismos sigue siendo incierta en la realidad objetiva. El anhelo de libertad deja de constituir un elemento de la experiencia puramente subjetiva en el momento en que el sujeto se encuentra con otro sujeto cuyos objetivos se comportan de manera complementaria con los propios, puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones de la otra parte en la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica objetivamente las metas que él mismo ha establecido. Visto así, el “reconocimiento mutuo” quiere decir, en primer lugar, solo la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas; bajo la condición de que ambos sujetos reconozcan la necesidad de complementariedad de sus respectivas metas, es decir, de que vean en la contraparte el otro de sí mismos, se amplía la libertad, hasta ese

momento solo reflexiva, para convertirse en intersubjetiva. Hegel establece el nexo con el concepto de institución o de medio al concebir como condición social de tal reconocimiento de la complementariedad de metas y deseos la existencia de prácticas de comportamiento normadas: ambos sujetos deben haber aprendido tanto a articular sus respectivas metas de manera inteligible para su contraparte como a entender sus enunciaciones adecuadamente antes de poder reconocerse mutuamente en su dependencia uno del otro. En la concepción de Hegel, la garantía de entendimiento recíproco la proporcionan las instituciones del reconocimiento; es decir, conjuntos de prácticas de comportamiento normadas que permiten que las metas individuales se ensamblen “objetivamente”; ellas aseguran que el sujeto, comportándose como su *alter ego*, pueda reconocer el deseo cuya ejecución sería la condición para el cumplimiento de su propio deseo. Pero dado que el anhelo de libertad del individuo, por consiguiente, solo se realiza dentro de instituciones o con ayuda de ellas, para Hegel el concepto “intersubjetivo” de libertad se amplía nuevamente a uno “social”: “libre” es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas. En la fórmula “estar consigo mismo en el otro” hay también una referencia a instituciones sociales en cuanto solo prácticas armonizadas, permanentes, ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y solo una forma tal de reconocimiento es la que le posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión.<sup>81</sup>

Mientras Hegel creía aún poder explicar la unidad ética de las sociedades modernas directamente a partir de la vinculación emocional de los sujetos, veía esta estructura social de la libertad primariamente en el modelo del amor entre mujer y varón. En la relación amorosa se cumple la libertad de dos sujetos, que no es ya puro apetito sino que aparece como apego erótico, con el reconocimiento mutuo de que ambos son aquellos que saben de su dependencia mutua: “El apetito se libera así de su relación con el goce, se convierte en un inmediato

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 57 [trad. esp.: p. 37].

<sup>80</sup> Véase, sobre todo, Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982, y Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

<sup>81</sup> Con esta definición de “libertad social” como la complementariedad mutua en esferas institucionales del reconocimiento me aparto de la propuesta de Frederick Neuhouser, que considera la idea holística de Hegel de un “todo que se autodetermina” (*Foundations of Hegel's Social Theory*, op. cit., especialmente pp. 82-84). Por motivos que explicaré más adelante, en especial cuando me refiera a Talcott Parsons, considero que mi definición más “lana” es más apta para satisfacer también las exigencias de una teoría de la sociedad que proceda sociológicamente.

“ser uno” de ambos en el absoluto “ser uno para el otro” de ambos, o se convierte en amor; y el gozo es conciencia en esta contemplación de sí mismo en el ser del otro”.<sup>82</sup> Se desprende de notas marginales hechas por Hegel, en las cuales menciona, como para contrastar, formas históricamente más antiguas de la relación amorosa, como por ejemplo las cortesías, que contempla con esta forma “inmediata” de reconocimiento una determinada institución.<sup>83</sup> solo con la condición histórica de que tales modelos de relación hayan sido reemplazados en la práctica social por el ideal moderno, romántico del amor, podrán dos sujetos relacionarse en una forma en que vean recíprocamente en el otro la realización de su libertad erótica. En este sentido, la concepción temprana del amor de Hegel contiene ya la referencia a una institución, que está pensada como presupuesto social para que pueda tener lugar la relación de reconocimiento.

El impulso para ampliar su teoría del reconocimiento Hegel lo obtiene pronto, al tomar contacto con la economía nacional, que estaba en proceso de creación. Si la estructura de las sociedades modernas, como lo afirma esta nueva disciplina, está caracterizada siempre por una esfera del mercado económico independiente, entonces su unidad ética no puede ser comprendida ya suficientemente a partir de la relación de reconocimiento del amor; antes bien, el dominio en expansión de la acción mediada por el mercado tiene que albergar un potencial propio de libertad, porque de otro modo no podría explicarse por qué encuentra tan rápida aprobación moral de parte de amplios sectores de la población. En vista de este nuevo desafío, para no abandonar su visión original, según la cual la libertad representa siempre una relación de reconocimiento vinculada a una institución, Hegel tiene que hacer inteligible en qué medida el mercado económico constituye tal institución para el reconocimiento. La ingeniosa solución que ofrece estando aún en Jena consiste en suponer que los sujetos deben reconocerse mutuamente en la esfera del mercado porque perciben en la contraparte aquel que garantiza la satisfacción de sus necesidades puramente egoístas a través de su oferta económica; es decir que incluso aquí, en el ámbito en apariencia totalmente atomizado del actuar mediado por el mercado —esto deduce Hegel— la libertad tiene la estructura institucional de una interacción, porque solo mediante el reconocimiento recíproco de su dependencia mutua los individuos pueden cumplir sus propósitos. Concebir el mercado

como una forma nueva, indirecta del “estar consigo mismo en el otro” significa aprender a entender que esta institución crea una relación de reconocimiento mediante la cual los individuos pueden ampliar su libertad.<sup>84</sup>

Esta inclusión del mercado en su concepción de libertad social tiene para Hegel la consecuencia de que aprende a comprender la sociedad de su época como una relación estratificada de relaciones de reconocimiento. En su *Filosofía del derecho* llegará al final a una diferenciación entre tres complejos institucionales de este tipo, los que a su vez se distinguen según los propósitos u objetivos de los individuos que se satisfacen mediante reconocimiento recíproco. Sin embargo, por la vía así esbozada deja en general intacta Hegel la idea de que la libertad de los individuos finalmente solo comienza donde puedan estos participar en instituciones cuyas prácticas normativas aseguren una relación de reconocimiento mutuo. Aparentemente, en un primer momento Hegel llegó a esta concepción caprichosa solo por completar una operación puramente lógica: si al concepto puramente negativo de la libertad le falta la inclusión de la subjetividad, que, a su vez, también debe poder ser presentada como libre, al concepto resultante de la libertad interna, reflexiva, le falta una inclusión de objetividad, porque se sigue pensando la realidad externa como esfera heterónoma; para superar las carencias de ambas concepciones hace falta, por lo tanto, un tercer concepto de libertad en el cual se presenten reconciliados lo particular y lo general, subjetividad y objetividad. Sin embargo, tan pronto como Hegel empieza a hacer inteligible esta construcción obtenida solo a partir de lo conceptual, es decir, a acercarla a nuestras experiencias del mundo de la vida, se pone de manifiesto que está persiguiendo una idea extremadamente convincente, puesto que con la propuesta de incluir en la determinación de la libertad también a la objetividad misma se afirma con cierto derecho que no podemos experimentar como verdaderamente libres en tanto no encontremos en la realidad externa las condiciones para una realización de los objetivos que hemos determinado nosotros mismos. Todas las formulaciones que Hegel usa para criticar el punto de vista de la libertad interna, reflexiva, desembocan en primera instancia en el siguiente resultado: si la libertad es interpretada exclusivamente como “capacidad”, es decir, como facultad de permitir que la acción sea guiada solo por objetivos propios, determinados por uno mismo, entonces “la relación

<sup>82</sup> Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo, 1986, fragmento 21, p. 212.

<sup>83</sup> Véase, por ejemplo, Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo, 1969, p. 202, nota 2.

<sup>84</sup> Véase, entre otros, Birger P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlín, 1990; Hans-Christoph Schmidt am Busch, *‘Anerkennung’ als Prinzip der Kritischen Theorie*, disertación inédita, Goethe-Universität, Frankfurt, 2009, cap. III. Ver principalmente mis reflexiones en la parte C, cap. III, sección 2 (a).

con lo que ella quiere, con su realidad, [será vista] como si fuera una aplicación a una materia dada, que no perteneciera ella misma a la esencia de la libertad”.<sup>85</sup>

Sin embargo, en esta tercera posición, según la cual las condiciones objetivas de la realización son parte de la “esencia misma de la libertad”, se pueden diferenciar una versión débil y una fuerte; y la peculiaridad de la idea hegeliana de la libertad social consiste en proponer con firmeza una interpretación específica de la versión fuerte. En la variante débil la inclusión de la “objetividad” quiere decir que nuestras ideas de “autonomía” o “autorrealización” quedan incompletas en tanto no se agreguen conceptualmente los recursos sociales para la realización de los objetivos correspondientes; en la actualidad Joseph Raz, por ejemplo, sostiene una variante de esta concepción al mostrar que, debido a la relación circular entre objetivos escogidos y arreglos institucionales, sería desatinado no incorporar tales “social forms” como condiciones al concepto mismo de autonomía.<sup>86</sup> Sin embargo, si bien Raz se acerca a ciertos aspectos de la doctrina de la libertad de Hegel, lo separa un abismo de su intuición central, puesto que Hegel quiere revelar en la realidad no solo algunas condiciones sociales que hacen posible la realización de objetivos autoestablecidos, sino que quiere ver licuada la “materia” de la realidad en un grado tal que la estructura misma de la libertad reflexiva se refleje una vez más objetivamente en ella. El mundo de la objetividad se adecua al anhelo individual de libertad en el sentido de que quiere de suyo aquello que el sujeto tiene reflexivamente como intención. Este fuerte requerimiento ontológico solo se cumple cuando pertenecen a aquella realidad externa otros sujetos cuyas metas demandan, por su parte, que el primer sujeto ejecute exactamente lo que tiene la intención de hacer; es entonces que la objetividad puede ser presentada en la forma ejemplar de estos cosujetos de tal manera que demanda o quiere que la subjetividad se realice en su libertad determinada reflexivamente.

Es esta lectura fuerte del concepto de la libertad ampliado por el agregado de requisitos objetivos la que intenta defender Hegel con su concepto del “reconocimiento”; con ella se ha de caracterizar la estructura de una reconciliación no solo entre sujetos sino también entre libertad subjetiva y objetividad. En la relación del reconocimiento el sujeto se encuentra con un elemento (por su parte subjetivo) de la realidad a través del cual se ve confirmado en sus inten-

ciones obtenidas a partir de la reflexión o incluso instado a realizarlas, puesto que solo a través de esa realización aquel elemento objetivo alcanza su satisfacción, porque —como el sujeto— persigue objetivos cuya realización demanda la ejecución de las intenciones de su contraparte. Sin embargo, la construcción esbozada evidentemente implica que Hegel puede atribuir a ambas partes solo objetivos o intenciones “generales” en un sentido muy ambicioso: solo se puede llegar a un reconocimiento mutuo del tipo descrito si los objetivos de ambas partes se complementan de tal manera que se cumplan solamente en una ejecución complementaria. Lo que antes era llamado “necesidad de complementariedad” sirve, por consiguiente, como requisito de la forma de libertad realizada en la relación de reconocimiento: para que la libertad individual se manifieste en la realidad objetiva, para que pueda en cierto modo reconciliarse con ella, el sujeto debe querer llevar a cabo objetivos cuya realización suponga la existencia de otros sujetos que tengan objetivos complementarios. Hegel, por lo tanto, tiene que anteponer a la obtención de libertad social un proceso en 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”.<sup>87</sup>

Hegel, por otra parte, exige a las instituciones sobre las que se concentra toda su doctrina de la libertad la función de generalizar tales deseos e intenciones. Para esto se guía por la idea, en último término aristotélica, de que bajo la influencia de prácticas institucionalizadas los sujetos aprenden a orientar sus motivos hacia objetivos internos; al final de tal proceso de socialización hay, por lo tanto, un sistema relativamente estable, habituado de aspiraciones que hacen que los sujetos se propongan exactamente los hábitos normativos que estaban asentados en la prácticas.<sup>88</sup> Hegel piensa que si los individuos crecen en instituciones en las cuales las prácticas normativas de la reciprocidad tienen permanencia, entonces aprenderán durante su “formación” a limitarse en su comportamiento a deseos e intenciones cuya satisfacción solo es posible mediante las acciones complementarias de otros.<sup>89</sup> Como en un ciclo, la socialización en complejos institucionales del reconocimiento se encarga de que los sujetos aprendan a

<sup>87</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 79.

<sup>88</sup> Véase acerca de este modelo de praxis aristotélica, que Hegel sin duda sigue, por ejemplo, MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, op. cit., cap. 14.

<sup>89</sup> Véase Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmt. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, cap. 5.

<sup>85</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 61 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 39].

<sup>86</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, especialmente pp. 307 y ss., cap. 12.5.

desarrollar objetivos generales, que necesitan de la complementariedad, los que luego podrán cumplir solo mediante prácticas recíprocas, en virtud de las cuales siguen en pie aquellas instituciones.

Hay, por consiguiente, dentro de la doctrina hegeliana de la libertad dos tareas esenciales que asumen aquellas instituciones en las cuales las relaciones de reconocimiento son permanentes. Por un lado, como vías de la mediación se ocupan de que ciertas clases de manifestaciones del comportamiento puedan ser entendidas mutuamente por los participantes como invitaciones a realizar en conjunto objetivos complementarios; solo sobre la base de tales reglas y símbolos vinculantes intersubjetivamente los individuos acuerdan en lo general que se identifican los unos con los otros y realizan sus objetivos e intenciones de modo recíproco. En este sentido las instituciones del reconocimiento no son un simple apéndice o una condición externa de la libertad intersubjetiva; dado que sin ellas los sujetos no podrían saber de su dependencia mutua, constituyen antes bien, en uno, el fundamento y el lugar de la realización de aquella libertad. Por otra parte, las mismas instituciones, no obstante, contribuyen a facultar a los individuos individualizados para comprender intersubjetivamente sus libertades, puesto que solo creciendo en prácticas cuyo sentido es la realización de objetivos complementarios aprenden a considerarse miembros de comunidades que garantizan la libertad, conscientes de sí mismos. En este sentido Hegel concluye que los individuos solo experimentan y realizan verdaderamente la libertad cuando participan de instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento mutuo.

A pesar de que este concepto de la libertad social parece tener rasgos claramente caprichosos, incluso exagerados, su influencia no ha sido nula, como podría parecer a primera vista. Ya Marx, en sus escritos tempranos, aunque quizás no de manera consciente, se guía por intuiciones hegelianas al hacer de la cooperación social el modelo de libertad.<sup>90</sup> El punto de partida de sus razonamientos lo constituye el concepto de la autorrealización individual, que ya habíamos conocido como una forma particular de la idea de la libertad reflexiva: el individuo humano es realmente libre solo en la medida en que logra articular sus “verdaderos”, auténticos deseos y necesidades y los puede realizar en el transcurso de su vida. Sin embargo, para Marx este modelo, muy difundido en

ese entonces, es demasiado abstracto en tanto —como en Herder y sus discípulos— se piense solo en el sistema de referencia del lenguaje y de la creatividad poética; en cambio, siguiendo a Hegel, cuya *Fenomenología* conoce bien desde 1837,<sup>91</sup> Marx quiere entender el proceso de la autorrealización según el modelo de una actividad en la cual el individuo objetifica su “individualidad”, su “peculiaridad” y “en contemplación del objeto [producido, A. H.]” goza de la plenitud de sus habilidades personales.<sup>92</sup> Un proceso como este, de la autorrealización a través del trabajo, no es para Marx un proceso monológico, que dé giros sobre sí mismo, sino que desde un comienzo tiene la mirada puesta en las necesidades de otros hombres, puesto que todo individuo depende de manera vital para la satisfacción de sus necesidades de productos que otros han elaborado para él, de modo que su trabajo se orientará a la necesidad de quien, a su vez, según su expectativa, elaborará un producto para satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, los sujetos se complementan en la manera en que se autorrealizan, porque con la ejecución de su trabajo contribuyen mutuamente a la ampliación de sus objetivos. Es esta necesidad de complementariedad de sus objetivos, es decir, del propósito de la satisfacción de su necesidad,<sup>93</sup> aquello que explica por qué Marx afirma que en la propia ejecución de autorrealización el hombre aprueba al otro a la vez que se ve “confirmado” por él: “Yo tendría [...] en mi trabajo [...] el placer”, dice, “de haber sido el mediador entre tú y el género, es decir, de ser percibido y entendido por ti mismo como un complemento de tu propio ser y como una parte necesaria de ti mismo, y de saberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor”.<sup>94</sup>

Marx no se encuentra en este punto lejos del modelo hegeliano del reconocimiento, ya que enlaza la libertad de la autorrealización con la condición de la complementariedad con otro sujeto. Desde su perspectiva, el intento del individuo de realizarse mediante un trabajo objetificante queda incompleto si una contraparte no contribuye mediante su autorrealización productiva a asegurar

<sup>91</sup> Acerca del concepto hegeliano del trabajo, que toma Marx directamente, véase Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlín, 2002.

<sup>92</sup> Karl Marx, “Auszüge aus James Mills Buch ‘Éléments d’économie politique’”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, 1968, volumen suplementario, primera parte, pp. 443-463, aquí: p. 462 [traducción propia, G. C.].

<sup>93</sup> Acerca del concepto de “necesidad de complementariedad” en este contexto, véase Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, op. cit., pp. 183 y ss.; además, puede consultarse *ibid.*, “Marx’ neuer Mensch”, en Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher F. Zurn (eds.), *Anerkennung*, Berlín, 2009, pp. 145-180.

<sup>94</sup> Karl Marx, “Auszüge aus James Mills Buch ‘Éléments d’économie politique’”, op. cit., p. 462.

<sup>90</sup> Respecto de lo que sigue pueden consultarse, entre otros, Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge, Mass., 1998; George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, Londres, 1983, especialmente cap. 4, y Allen W. Wood, *Karl Marx*, Londres, 1981.

la satisfacción de sus propias necesidades; solo bajo la condición de que se asegure esto de manera permanente a través del otro puede aquel sujeto cerrar el proceso iniciado y así “gozar” todas sus facultades en el producto terminado. Parte de este goce de la propia libertad es forzosamente la conciencia de depender del otro participante en la interacción, en el sentido de que uno le debe la “complementación” del “propio ser”; pero dado que cada sujeto depende de una complementación tal, todos están enlazados con todos mediante relaciones de reconocimiento, de modo que en su trabajo se confirman mutuamente la dependencia uno de otro. Marx, no obstante, tiene claro que no es posible una interconexión tan laxa de todos los miembros de una comunidad sin una mediación externa, objetiva. Por lo tanto, prevé un órgano social o institución en la que esta forma del reconocimiento mutuo ha perdido su existencia puramente fugaz y tiene permanencia de manera vinculante: en la cooperación, entendida como el verdadero “ligamento de nuestra producción mutua”,<sup>95</sup> los sujetos se saben reconocidos recíprocamente en la necesidad de complementariedad de su ser. Para Marx, la producción cooperativa representa el medio institucionalizado entre las libertades individuales de todos los miembros de una comunidad: si no participan de esta institución, es decir, si están excluidos de la cooperación, no pueden realizarse en sus actividades productivas, porque les falta la complementación práctica a través de otro sujeto que reconozca sus necesidades en su producción.

Marx no abandona esta versión específica de un concepto de libertad social durante toda su vida; siempre va a estar convencido de que la libertad reflexiva del individuo solo puede tener lugar allí donde este alcanza su propia autorrealización productiva en complementación con la autorrealización de los demás. Ya en sus escritos tempranos la concepción así esbozada le sirve, sin duda, como fondo normativo de una crítica social que supera ampliamente la intención que Hegel había asociado a su doctrina de la libertad. Mientras que Hegel quería aportar al liberalismo un fundamento más profundo y extendido conceptualmente, al intentar desarrollar la dependencia de este de instituciones garantes de la libertad, Marx tiene en mente una crítica del modo de socialización de la sociedad capitalista: tan pronto como las actividades productivas de los individuos no son coordinadas ya de manera directa por la instancia mediadora de la cooperación sino que se coordinan mediante el “mediador ajeno”<sup>96</sup> del dinero

—así lo argumenta— también las relaciones del reconocimiento mutuo se pierden de vista, de modo que al final cada uno está librado a sí mismo, como ser “egoísta” que solo se enriquece. El capitalismo, que hace que en lugar de la cooperación sea la circulación de dinero el vehículo mediador, crea relaciones sociales en las que “nuestra complementación mutua” es tan solo “apariciencia pura”, “sirva de fundamento para la explotación mutua”.<sup>97</sup> A pesar de que en el transcurso de su trabajo Marx va a realizar modificaciones y diferenciaciones en esta imagen, se mantiene intacta en sus rasgos fundamentales aun en su obra tardía: también en su acabada crítica de la economía política, *El capital*, se critica la formación de la sociedad capitalista ante todo porque genera la apariencia material de relaciones sociales que solo están mediadas por cosas, lo que lleva a perder de vista la estructura intersubjetiva de la libertad.<sup>98</sup>

Aun después de Hegel y Marx, los dos padres de un concepto de la libertad social, hubo varios intentos diferentes de interpretar las instituciones sociales como componente directo de la libertad individual. En estos, a menudo se han desplazado tanto los pesos categoriales que al final no surge una comprensión más profunda sino una dura crítica al individualismo moderno de la libertad. En primer lugar hay que nombrar aquí a Arnold Gehlen, que directamente opone las instituciones al *pathos* de la libertad, situado para él en la tradición que se remonta a Hegel.<sup>99</sup> De acuerdo con Gehlen, Hegel y sus discípulos de la izquierda se apoyan en la fórmula de Fichte según la cual el sujeto sigue siendo no libre en tanto no haya vuelto a convertir toda la objetividad, todo lo objetivo y aparentemente ajeno al espíritu, en un producto del propio logro de su conciencia; por eso, en esa tradición toda institución y toda regulación externa del comportamiento debe ser vista como algo que no prepara el camino para la libertad individual, sino como algo que se le opone fundamentalmente. Para Hegel y Marx, tal como lo ve Gehlen, ya la mera existencia de hábitos de acción estabilizados es un problema, porque estos impiden que los sujetos se vivan como libres en la producción inmediata de su mundo. Sin embargo, ya aquí, en este punto temprano, Gehlen comete el error de no establecer una diferencia entre un individualismo y un intersubjetivismo de la libertad reflexiva; sin reparos, pasa por alto el hecho de que Hegel en su doctrina de la libertad no se apoye

<sup>95</sup> Marx, “Auszüge aus James Mills Buch ‘Éléments d’économie politique’”, *op. cit.*, p. 460.

<sup>96</sup> Hacia una interpretación en este sentido apunta Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, 1991.

<sup>99</sup> Arnold Gehlen, “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”, en *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe*, tomo 4, Frankfurt, 1983, pp. 366-379.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 460

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 446.

en el enfoque monológico de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, sino en la doctrina intersubjetiva contenida en su escrito acerca del “Derecho de la naturaleza”.<sup>100</sup> Ni Hegel, ni, con él, Marx, comprenden la libertad individual según el modelo idealista de un acercamiento reflexivo de toda la objetividad que es inicialmente extraña; antes bien, ambos parten de la base de que el individuo solo puede realizar su libertad reflexiva únicamente si es confirmado en el mundo objetivo por otro sujeto que le posibilite la ejecución de sus propios objetivos mediante su actuar recíproco. Aquí no hay referencia a una disolución de toda la objetividad en la conciencia que produce cada individuo; si Hegel se orienta así, lo hace solo con el sentido de una objetividad que debe contener las condiciones para que las metas establecidas de forma autónoma encuentren confirmación en ella de manera “objetiva”.

Dado que Gehlen desdeña esta otra vía teórica intersubjetiva del idealismo alemán, puede proceder en el segundo paso de su argumentación como si hubiese que reclamar a Hegel y a Marx el rol de garantes de la libertad que tienen las instituciones. 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: “El hombre puede mantener una relación *duradera* consigo mismo y con sus pares solo de manera *indirecta*; debe encontrarse a sí mismo por un desvío, enajenándose, y allí residen las instituciones”.<sup>101</sup> Enajenarse en las instituciones quiere decir estar tan fuertemente identificado con sus reglas normativas de comportamiento como para que la propia subjetividad adquiera solo a partir de ellas los objetivos y principios que forman la identidad. Gehlen está convencido de que el sujeto humano es por naturaleza demasiado abierto frente a la motivación, demasiado dependiente de los estímulos y demasiado amorfo como para estar en condiciones de establecer los propósitos de su acción por sí mismo;<sup>102</sup> por eso debe llevar a cabo primero aquel acto de enajenación, de cesión de responsabilidad a las instituciones, antes de estar facultado para realizar las operaciones fundamentales que se toman usualmente como requisitos de la libertad individual. En este sentido, para Gehlen la libertad es un producto de la identificación con aparatos institucionales: quien no sea determinado por sus

reglas, quien se sustraiga a ellas e intente actuar por iniciativa propia, está expuesto a demasiados impulsos simultáneos como para estar capacitado para la libertad individual.

Si se quiere, se puede ver en esta concepción un modelo de libertad social. Como en el Hegel intersubjetivista, a quien Gehlen ha silenciado en sus ataques, la ejecución de la libertad está enlazada con el requisito de la participación en prácticas reguladas institucionalmente; en este sentido la institución tampoco es aquí una condición externa o un complemento sino un medio interno de libertad individual. Pero para qué sirva este medio, qué función cumpla es algo que está determinado de modo tan distinto en los dos enfoques que el denominador común engaña, al hacer pasar por alto las diferencias fundamentales. En Hegel, las instituciones cobran validez en el concepto mismo de la libertad porque su estructura intersubjetiva depende de que se les aligere la costosa necesidad de coordinación: en las prácticas armonizadas que están objetivadas en un aparato institucional, los sujetos pueden leer casi automáticamente qué aporte deben hacer para alcanzar la realización —solo posible mancomunadamente— de sus metas. Por eso Hegel no puede admitir cualquier institución como componente de su concepto de libertad; antes bien debe limitarse a aparatos institucionales en los que estén fijadas relaciones de reconocimiento que posibiliten una forma duradera de la realización mutua de metas individuales. La categoría del reconocimiento que le sirve a Hegel ya como clave para la determinación de la intersubjetividad de la libertad es también el fundamento decisivo para su acceso a las instituciones: puesto que el propósito de tales complejos de comportamiento regulado normativamente debe ser brindar a los sujetos modelos sociales de realización recíproca, deben constituir ellos mismos formas cristalizadas del reconocimiento mutuo. Por eso, en la doctrina de la libertad de Hegel las instituciones cobran validez solo como encarnación duradera de la libertad intersubjetiva.

En su teoría, Gehlen no va a poder vincular ningún sentido con la idea de concebir como garantes de la libertad solo a las instituciones que, a su vez, encarnan la libertad, puesto que para él todo aparato institucional que solo cumpla la función de fijarles a los individuos reglas de comportamiento muy rígidas necesariamente garantiza la libertad. Esta grave diferencia surge del hecho de que en Gehlen la libertad individual no comienza antes de las instituciones; según él, la facultad de establecer como sujeto idéntico objetivos para sí mismo comienza solo en el momento en que los impulsos de acción amorfos de este han obtenido una clara, unívoca dirección bajo la presión de las prescripciones

<sup>100</sup> Véase, nuevamente, entre otros, Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, op. cit.

<sup>101</sup> Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, op. cit., p. 378.

<sup>102</sup> Acerca de este trasfondo antropológico, véase Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt, 1971, especialmente §§ 6, 7 y 8 [trad. esp.: *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987].

institucionales. Pero como con esto Gehlen no posee criterios que le permitan determinar la libertad de manera independiente de su encarnación institucional, no puede establecer diferencias en las instituciones según el carácter de libertad de estas; debe, en cambio, concebir todos los aparatos institucionales como garantes sociales de la libertad en la misma medida.<sup>103</sup> Como se ha dicho antes, podemos denominar esta concepción de Gehlen también como un modelo de libertad “social”; pero entonces es necesario trazar una clara línea de demarcación entre las dos versiones de este modelo. Mientras que en Hegel, lo “social” de la libertad consiste en que las instituciones del “espíritu objetivo” les abren a los sujetos caminos y estaciones por los cuales pueden realizar mutuamente sus metas juntos, Gehlen no quiere saber nada de tal falta de coerción en los sistemas de orden social; para él, de manera inversa, lo “social” de la libertad se manifiesta justamente en que las instituciones ejercen una coerción disciplinadora en la que comienza a constituirse la libertad individual del individuo.

A la luz de estas diferenciaciones se manifiesta finalmente con claridad que Gehlen, a diferencia de Hegel o Marx, no puede encontrar con su concepto de libertad social un acceso originario a la temática de la justicia. Habíamos visto que con cada idea nueva de libertad que surge a partir del discurso filosófico de la Modernidad aparece una modificación en la concepción de la justicia social; en el camino que va de Hobbes, pasando por Rousseau, hasta Kant y Herder no solo se descubre la estructura de la libertad individual cada vez más en su reflexividad, sino que en paralelo crecen también las exigencias metódicas a la fundamentación de la justicia. Desde este punto de vista, el concepto de libertad social que crea Arnold Gehlen constituye un retroceso a los parámetros establecidos ya por Kant, si no por Rousseau, puesto que su idea de cómo tiene lugar la libertad individual mediante la formación institucional es tan primitiva y elemental que apenas permite sacar conclusiones sobre la construcción metódica de un orden justo. A lo sumo se podría decir que Gehlen ve asegurada socialmente la libertad de los sujetos allí donde hay instituciones muy estables que se encargan de evitar inundaciones de estímulos y excesos de impulsos; pero una afirmación tal hace desaparecer el hecho de que aquí no está previsto ningún enlace interno entre el concepto de la libertad y la concepción de la justicia.

<sup>103</sup> Para una crítica de esta idea, véase Karl-Otto Apel, “Arnold Gehlens ‘Philosophie der Institutionen’ und die Metainstitution der Sprache”, en *Transformation der Philosophie*, tomo 1, op. cit., pp. 197-221; Jürgen Habermas, “Der Zerfall der Institutionen”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1981, pp. 101-106 [trad. esp.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975].

Solo la idea de la libertad social que acuñó Hegel está, por ende, realmente en condiciones de abrir una nueva perspectiva sobre la cuestión del orden justo.

Por supuesto, ni Hegel ni Marx pueden considerar correctas o convincentes las concepciones de justicia que emergen de los correspondientes conceptos de libertad de sus predecesores. En contra de la construcción del contrato, que usan sobre todo los teóricos de la libertad negativa como instrumento para establecer la justicia social, ambos presentan incluso la misma objeción: si para el hipotético acuerdo sobre el contrato ha de valer que este constituye un consenso solo entre sujetos que están orientados al provecho propio, entonces el orden social resultante no puede desembocar en otra cosa que no sea un sistema bien ordenado del egoísmo privado; así, sin embargo, no se encuentra aquello que constituye propiamente la realidad y la oportunidad de los hombres, una clase de libertad en la que uno ayude al otro a la autorrealización.<sup>104</sup> Solo Hegel tiene objeciones también contra las otras concepciones de la justicia de la tradición que lo preceden; para Marx, en cambio, estas otras diferenciaciones son de poco interés, porque está profundamente convencido de que en la orientación hacia principios de justicia abstractos solo se refleja una necesidad de legitimación del orden social imperante.<sup>105</sup> La crítica de Hegel tampoco hace grandes diferenciaciones, pero sí deja entrever por qué los enfoques procedimentales, como los concibe Kant, son errados: para él, este tipo de teorías quedan atrapadas en un mal razonamiento circular, porque en su construcción del punto de vista procedimental tienen que presuponer toda una cultura de la libertad cuyas circunstancias institucionales y habituales, por otra parte, no pueden dar por fundamentadas. Tales contenidos o sustancias materiales son presentados como algo puramente externo que puede surgir solo a partir de la utilización del procedimiento, como su resultado, mientras que es justamente al revés; es decir, aquello externo, aquellas circunstancias sociales son siempre necesarias ya para la ejecución del procedimiento: “Con este método se deja de lado lo único científicamente esencial: en cuanto al contenido, la *necesidad de la cosa* en y por

<sup>104</sup> Para Hegel, véase “Über die wissenschaftliche Behandlungen des Naturrechts”, op. cit.; para Marx, que es menos explícito aquí, véase la crítica a la “Ideología”, según la cual el Estado y la ley se basan en la “libre voluntad”: Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, tomo 3, Berlín, 1969, pp. 9-530, aquí: p. 62 [trad. esp.: *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959].

<sup>105</sup> Para todo este arduo complejo temático, véase Andreas Wildt, “Gerechtigkeit in Marxs *Kapital*”, en Emil Angehrn y Georg Lohmann (eds.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein im Taunus, 1986, pp. 149-173.

sí misma, y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto".<sup>106</sup> Para Hegel no cabe duda de que esta circularidad está relacionada con los déficits del concepto presupuesto de la libertad reflexiva: dado que las teorías procedimentalistas utilizan un concepto de libertad individual en el que se piensa como "libre" la subjetividad misma pero no su realidad externa, pueden limitarse en la determinación de justicia a señalar un proceso reflexivo sin considerar las condiciones correspondientes en la realidad institucional de la sociedad. Entre el concepto de libertad reflexiva y las teorías procedimentalistas de la justicia hay para Hegel una conexión interna, porque su omisión de la objetividad se refleja en la limitación a principios meramente formales de determinación de la justicia. En este sentido Hegel se opone a todo el esquema de escisión entre fundamentación y aplicación, entre justificación y aplicación posterior del resultado presuntivo a una materia dada: si el concepto presupuesto de libertad contiene ya en sí los indicios de relaciones institucionales, entonces de su explicación tiene que resultar casi automáticamente el paradigma de un orden social justo. Entre justificación y aplicación, según Hegel, no se puede abrir la brecha lógica que las teorías procedimentales de la sociedad en el sentido de Kant, por lo general, creen que existe; pero si la objetividad de la libertad reflexiva es delineada con suficiente cuidado se obtiene al mismo tiempo una visión de las prácticas e instituciones comunicativas que juntas definen las condiciones de justicia social.

En su crítica del procedimentalismo en la teoría de la justicia, Hegel desarrolla, por consiguiente, el esbozo de un proceso de justificación alternativo; consiste en incorporar ya en la explicación de la libertad individual su constitución institucional de modo de que se manifiesten en el mismo nivel también los contornos de un orden social justo. Sin embargo, aquí resulta un problema por separado para Hegel, porque tiene que saber de antemano cuáles objetivos de los sujetos son de la clase que puede realizarse solo gracias a la intermediación institucional en reciprocidad carente de coerción. Mientras que Kant con su obrar procedimentalista puede limitarse a atribuirles a los sujetos todos los objetivos y todas las intenciones imaginables siempre y cuando satisfagan solo las condiciones de la reflexividad (moral), Hegel no puede darse por satisfecho con tal pluralismo de los propósitos individuales; puesto que quiere poner en pie de igualdad al orden justo directamente con la suma de las instituciones sociales

<sup>106</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 31 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 24]; véase para toda esta temática John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt, 2002, pp. 427-438.

que son necesarias para la realización de la libertad intersubjetiva, tiene que establecer de antemano los propósitos que los individuos solo pueden alcanzar juntos en reciprocidad. Sin embargo, no se puede afirmar que Hegel haya exhibido gran transparencia al establecer, para él inevitablemente, estos propósitos; la explicación de su propio proceso se efectúa de manera tan pronunciada en el lenguaje de su metafísica de la razón que no se lo puede ni justificar ni tan solo presentarlo de forma independiente de aquel. Tal vez utilizando una terminología independiente pueda decirse que para consumar la tarea delineada Hegel utiliza un método que busca obtener un equilibrio entre circunstancias socio-históricas y consideraciones racionales: en el desarrollo de la comparación correctiva entre reflexiones acerca de qué metas deberían perseguir los individuos racionalmente y determinaciones empíricas de la socialización por necesidad en la Modernidad deberán emerger progresivamente los propósitos que los sujetos tienen que seguir con realismo para consumarse en las circunstancias dadas. Podemos denominar tal método de búsqueda de equilibrio entre concepto y realidad histórica también como un proceso de "reconstrucción normativa", para poder dejar más claro qué es lo que le importa a Hegel de esta cuestión: tomando como guía una determinación general de lo que los sujetos razonables podrían querer racionalmente, se destilarán a partir de las condiciones dadas históricamente aquellas metas que sigan realmente acercándose en máximo grado al ideal conceptual. Es decir que Hegel, en su intento de nombrar de antemano propósitos generales de la libertad, al mismo tiempo tiene que situarse en la perspectiva del teórico social y del filósofo; por un lado, debe delinear de manera puramente conceptual los objetivos que razonablemente deberían adoptar todos los sujetos humanos, para luego ajustarlos a las intenciones dadas, empíricas, a las que han llegado los individuos por haber crecido en la cultura de la Modernidad; y como resultado se manifestarán, casi en forma de determinaciones típicas ideales, aquellas metas que persiguen los sujetos situados históricamente como seres razonables en la Modernidad.

Ciertamente, Hegel mismo no hubiese recurrido a estas descripciones para caracterizar su proceso metódico; en sus escritos parece que él quisiera desarrollar los propósitos de libertad de los sujetos directamente y sin mediación a partir del concepto de un espíritu que se desarrolla históricamente. Sin embargo, es totalmente sensato utilizar un lenguaje descriptivo independiente, autónomo para dejar en claro que el método elegido por Hegel también perdura cuando se lo separa del trasfondo de su metafísica del espíritu. Como hemos visto, Hegel se enfrenta al problema de tener que hacer afirmaciones en

cuanto al contenido de las metas y los deseos que los sujetos quieren perseguir en la Modernidad en el marco de su libertad individual, porque quiere establecer mediante tales metas generales los complejos institucionales, las instituciones del reconocimiento que, conjuntamente, constituyen un orden justo en la sociedad moderna. Si, entonces, en el ajuste reflexivo entre concepto y realidad histórica se manifiesta qué metas persiguen idealmente los sujetos en las circunstancias dadas, entonces Hegel puede empezar a asignarles las instituciones correspondientes; cada uno de estos complejos institucionales garantizará que los sujetos experimenten su libertad como algo objetivo, porque en el rol institucionalizado del otro necesariamente perciben la condición externa de la realización de sus propósitos individuales. La cantidad de instituciones que Hegel tiene que diferenciar aquí se mide estrictamente con la cantidad de los propósitos que cree poder atribuir a los individuos como metas generalizables en la Modernidad, puesto que a cada una de estas metas necesariamente corresponde un aparato institucional en el cual las prácticas de la reciprocidad que aseguran su satisfacción intersubjetiva tienen permanencia.

Como es sabido, Hegel denomina la suma de estos aparatos con el concepto de tono aristotélico de “eticidad”; solo con esta categoría se delinea en último término cómo se puede garantizar la justicia social bajo las condiciones del ideal moderno de libertad. “Justo” es, para Hegel, un orden social moderno no ya cuando se manifiesta como un reflejo fiel del resultado de un contrato social fingido o de una construcción de voluntad democrática; según Hegel, estas propuestas de construcción fracasan siempre porque prometen a los sujetos como colaboradores en tales procesos una libertad que ellos no podrían obtener sin participar en instituciones que ya son justas. Sin embargo, las teorías modernas de la justicia pueden creerse a salvo del aprieto en que así caen porque presuponen conceptos de libertad individual que no dan cuenta adecuadamente de su dependencia de la mediación objetiva, del cumplimiento en la realidad. Si para alcanzar la libertad es suficiente el actuar, ya sea sin limitación externa o en actitud reflexiva, los sujetos entonces pueden ser pensados como suficientemente libres ya antes de toda integración en un orden social. Si, en cambio, se concibe al sujeto verdaderamente “libre” solo allí donde sus metas son cumplidas o realizadas por la realidad misma, entonces la relación entre proceso legitimante y justicia social debe invertirse en cierta medida: primero hay que poder pensar a aquel sujeto como integrado en estructuras sociales que garantizan su libertad antes de que pueda ser colocado como ser libre en procesos que velan por la legitimidad del orden social. Hegel tiene que colocar el esbozo de un

orden social justo antes de todo procedimiento que asegure la legitimación, porque solo en instituciones socialmente justas, que garantizan la libertad de los sujetos, pueden adquirir estos la libertad individual que sería necesaria para tener parte en tales procedimientos. Por eso, toda la teoría de la justicia de Hegel desemboca en una presentación de relaciones éticas, en una reconstrucción normativa de aquel orden escalonado de instituciones en las cuales los sujetos pueden realizar su libertad social experimentando el reconocimiento mutuo; y solo dependiendo de la existencia de tales aparatos institucionales a los que corresponden en cada caso uno de los propósitos generales que quieren realizar los sujetos en la Modernidad tienen lugar también para Hegel aquellos procedimientos que aseguran la libertad, a partir de los cuales las otras teorías de la libertad quieren derivar sus ideas de justicia social.

Hablar de una inversión de la relación entre orden social y procedimiento asegurador de la legitimidad no significa para Hegel prescindir del rol de este tipo de procesos al esbozar una teoría de la justicia; su función, antes bien, se insertará en el marco del orden social que ya ha demostrado ser “justo”; aquí obtendrá en vez de la tarea de la fundamentación, la de comodín de la verificación individual de la legitimidad. Hegel completa la estructura metódica de su concepción de la justicia concediéndoles a los individuos, sobre la base de su libertad social, el derecho de verificar individualmente si las instituciones dadas satisfacen los patrones propios: tanto la institución de la “libertad del derecho” como también la institución de la “verificación de la conciencia”, que expresamente no son concebidas como aparatos éticos, deben ofrecer a los sujetos la oportunidad garantizada por el Estado, si fuera necesario, de tomar distancia de todas las relaciones de reconocimiento a las que deben su libertad social.<sup>107</sup> Está claro que con ello Hegel quiere integrar en su sistema de la eticidad también las otras dos formas de la libertad que hemos conocido en nuestro recorrido: mediante la concesión de “derechos abstractos” los sujetos obtendrán la posibilidad de hacer uso de su libertad negativa bajo circunstancias precarias; mediante el reconocimiento de su “moralidad”, en cambio, estarán en condiciones de hacer valer sus convicciones surgidas a partir de la reflexión en contra del orden imperante. Sin embargo, Hegel admite ambas libertades solo en la medida en que no pongan en peligro la estructura institucional de la auténtica libertad, de la libertad social;

<sup>107</sup> Véase Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994, pp. 164 y ss., y “Role Obligations”, en *Journal of Philosophy*, xci (1994), n° 7, pp. 333-363, especialmente pp. 348 y ss. Vuelvo sobre este punto en la parte A, caps. I y II.

las primeras deben solo escoltar el sistema ordenado de las instituciones éticas, al dar al individuo el derecho de alejarse legítimamente de las demandas excesivas de aquel sin convertirse en fuente de nuevos establecimientos de órdenes. La cuestión acerca de si Hegel hubiese estado dispuesto a conceder a las libertades jurídicas y morales una legitimidad que excediera el sistema si los alejamientos mencionados y las objeciones se masificaran es interesante pero no la hemos de tratar aquí.

La presentación de las consecuencias metódicas para una teoría de la justicia que Hegel cree poder derivar de su concepto de la libertad queda así cerrada. Porque Hegel está convencido de que la libertad individual solo se desarrolla en instituciones del reconocimiento es que no puede asociar mentalmente el esbozo de tales aparatos institucionales al hipotético consenso de todos los miembros potenciales de la sociedad, puesto que la generación de un consenso de este tipo (cerrando un contrato o en la construcción de voluntad democrática) tendría lugar bajo condiciones en las que por falta de integración institucional los sujetos no serían aún lo suficientemente libres para poder tener realmente una opinión y una perspectiva bien sopesada. Por eso Hegel, como era previsible, tiene que anteponer la construcción de un orden justo, de un sistema de instituciones que garantizan la libertad al proceso de toma de decisiones de los sujetos aislados o unidos: primero debe estar esbozada la estructura de instituciones del reconocimiento en los que los sujetos pueden alcanzar la libertad social antes de que estos, en un segundo paso, puedan ser puestos en el rol de tomar posición frente al orden delineado. Para resumirlo: el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente. De todos modos, Hegel no quiere que crezca demasiado la distancia con respecto de las convicciones reales de los sujetos situados históricamente; él entiende la presentación del orden ético no como una “construcción” sino como una “reconstrucción”, no como boceto de un ideal sino como reproducción de relaciones históricas ya dadas. Las instituciones que deben servir a los sujetos como estaciones de libertad social no las produce Hegel en el tablero de las idealizaciones teóricas; antes bien, como lo hemos visto en su determinación de los objetivos generales, quiere destilarla a partir de la realidad histórica al intentar, bajo la guía de su concepto de libertad, identificar y presentar aquellas formaciones institucionales que se acercan en un máximo a los requisitos deseados. En este proceso metódico, para Hegel, ciertamente juega un papel la idea teleológica de que en cada presente nos encontramos siempre en el punto más adelantado de un pro-

ceso histórico en el que la libertad racional se realiza gradualmente. Solo porque está convencido del progreso en la historia, Hegel puede estar tan seguro de que en la sociedad de su época se encuentran instituciones que le otorgan espacio y estabilidad a la forma social, es decir, desarrollada de la libertad. Esta confianza histórica se conserva en gran medida aun cuando se la despoja de su fundamento metafísico y se prescinde de la teleología objetiva, puesto que bajo estas condiciones modificadas el optimismo de Hegel dice simplemente que en el mantenimiento vital de las instituciones se refleja el convencimiento de los miembros de una sociedad de pertenecer a una realidad social que, si se la compara con el pasado, merece un apoyo firme. En este sentido ya únicamente “trascendental”<sup>108</sup> Hegel puede tomar el hecho de que aquellos aparatos institucionales que desde su punto de vista encarnan la libertad estén llenos de “vida” como indicador de una conciencia general del progreso en la historia: en tanto los sujetos mediante su actuar activamente mantengan y reproduzcan las instituciones que garantizan la libertad esto podrá constituir una prueba teórica de su valor histórico.

A partir de este punto solo se puede continuar estudiando la estructura de la teoría hegeliana de la libertad y la justicia si se discute la realización de su contenido. En comparación con los otros modelos de justicia que hemos conocido en nuestra senda de reconstrucción de los ideales de libertad modernos, la concepción de Hegel tiene un grado mucho más alto de saturación histórica: dado que la clase de libertad que tiene ante sí solo se puede realizar en la forma de una participación en instituciones concretas, él tiene que identificar y verificar mucho más firmemente su existencia en la realidad histórica de lo que fue necesario para Hobbes, Locke o Kant. Con Hegel migra en la concepción de justicia un índice histórico que hace imposible reducirla a principios o procedimientos generales; antes bien sería necesario observar la realización misma de su doctrina de las instituciones, que es un componente integral de su idea de justicia social. Por otra parte, la reconstrucción presentada hasta aquí tal vez sea suficiente para fundamentar una tesis que puede considerarse como un resumen de todo este panorama general: la idea de Hegel de la libertad social coincide con intuiciones preteóricas y experiencias sociales en una medida mayor a la que hayan tenido jamás las otras ideas de libertad de la Modernidad. Para sujetos socializados tiene que ser en cierto modo 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: cuanto más firme sea la impresión de que sus propósitos son apoyados,

<sup>108</sup> Véanse sobre este tema mis reflexiones en “Die Unhintergebarkeit des Fortschritts”, *op. cit.*

incluso 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. La experiencia de un juego no coercitivo entre la persona y su entorno intersubjetivo representa para los seres que dependen de interacciones con sus pares el patrón de toda libertad individual:<sup>109</sup> el hecho de que los otros no se opongan a las aspiraciones propias sino que las hagan posibles y las promuevan constituye el esquema de la acción libre en contextos sociales incluso antes que todas las tendencias individuales a la retracción. Es esta la experiencia que Hegel quiso conceptualizar con su fórmula de “estar consigo mismo en el otro”; con ella pudo asir nuestras ideas intuitivas de libertad antes del umbral en el que se tematizan refiriendo solo al sujeto individual.

También los otros ideales de libertad de la Modernidad, por cierto, ponen de manifiesto aspectos de la libertad que ocupan un lugar duradero en nuestras experiencias cotidianas: el hecho de que ocasionalmente nos sintamos “libres” cuando nos comportamos obstinadamente en respuesta a las afrentas de la normalidad, o de que seamos “libres” allí donde nos mantenemos firmes en nuestras propias convicciones, todo ello constituiría en la densa trama de nuestra práctica social un momento esencial de lo que denominamos libertad individual. Pero tales experiencias poseen en cierta medida un carácter secundario, porque representan formaciones reactivas a desavenencias que tuvieron lugar en nuestras comunicaciones con otros sujetos; en primer lugar, hemos tenido que estar implicados en tales interacciones antes de poder hacer valer aquellas libertades que nos corresponderían como individuos o sujetos morales. El trato con otros, la interacción social, precede necesariamente a los distanciamientos que se fijan en las relaciones de la libertad “negativa” o de la “reflexiva”; por eso es sensato darle relevancia a una capa precedente de la libertad que habita en la esfera en la que los hombres se relacionan unos con otros de alguna manera. Libertad quiere decir aquí, si seguimos a Hegel, la experiencia de una falta de

<sup>109</sup> Esta idea intersubjetiva de la libertad se expresa muy definidamente en la obra de John Dewey, quien en último término equipara la libertad con la cooperación no coercitiva: “Liberty is that secure release and fulfillment of personal potentialities which take place only in rich and manifold association with others: the power to be an individualized self making a distinctive contribution and enjoying in its own way the fruits of association” [La libertad es esa emancipación y ese cumplimiento estables de las potencialidades personales, que solo tienen lugar en la asociación rica y múltiple con los demás: la capacidad de ser un sujeto individualizado que, en esa asociación, realiza una contribución propia y tiene un modo propio de aprovechar sus frutos], en John Dewey, “The Public and its Problems”, en *The Later Works 1925-1953*, tomo 2, Carbondale, 1988, pp. 235-372, aquí: p. 329.

coerción y de una ampliación personal que resulta de que mis propósitos son promovidos por los propósitos del otro.

Si, no obstante, entendemos esta clase de libertad social como el núcleo de todas nuestras ideas de libertad, frente al cual todas las otras ideas de libertad aquí tratadas se comportan de manera derivada, entonces, siguiendo a Hegel, tenemos que concluir también en una revisión de nuestras concepciones de justicia tradicionales: lo que en las sociedades modernas significa “justo” no puede medirse simplemente por el hecho de que todos los miembros de una sociedad posean o no libertades negativas o reflexivas ni en qué extensión lo hagan, sino que debe antes satisfacer el patrón de otorgar a estos sujetos en igual medida la oportunidad de participar en instituciones de reconocimiento. Migra así al centro de la idea de la justicia social la noción de que 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 el 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. Sin embargo, de Hegel hemos aprendido también que una estructura tal, hecha a partir de instituciones de reconocimiento, solo puede perdurar en la Modernidad si los sujetos tienen la oportunidad refrendada de someterla a pruebas en cualquier momento a través del tamiz de sus propias intenciones y convicciones y de abandonarla, si fuera el caso; los esquemas interpretativos que ofrecen estas dos ideas, de la libertad reflexiva y de la negativa, deben poder aplicarse a las instituciones éticas en el sentido de que constituyen el patrón autorizado de la verificación de su legitimidad. Con esta incorporación de las libertades “subjetivas” al corpus de la eticidad institucionalizada surgen dentro de la teoría una dinámica, una apertura y transgresividad que hacen difícil seguir distinguiendo normativamente instituciones estables del reconocimiento. Si, efectivamente, se piensa a la objeción individual y a la realidad institucional como relacionadas entre sí de un modo en que son las instituciones éticas las que posibilitan una autonomía individual cuyo accionamiento, a su vez, lleva a una revisión de estas instituciones, entonces en el movimiento helicoidal que así se presenta no se puede ya encontrar el punto de descanso que debe existir en un sistema de instituciones éticas de estructuras fijas.

No está del todo claro, como se mencionó anteriormente, si Hegel veía a su propia concepción de la justicia trasladada a tal procesualidad. Por cierto, en los

distintos escritos que acompañan la *Filosofía del derecho* se encuentran una y otra vez indicaciones de que en la descripción estilizada, marcadamente normativa, de una institución ética Hegel ya había incluido su posible crítica futura;<sup>110</sup> en ese caso, entonces, habría mantenido su doctrina de la eticidad abierta para los cambios dinámicos, revolucionarios, que podrían surgir en un futuro a partir de las fricciones que él mismo admitió en su sistema de justicia social. La *Filosofía del derecho* de Hegel sería, según su propio entender, un libro no para el resto de la historia de la humanidad sino para la estación intermedia de su presente. Sin embargo, en su escrito prepondera la tendencia a considerar que el proceso de la realización de la libertad se cerró con la eticidad institucionalizada de la Modernidad: con las instituciones de la pequeña familia burguesa, del mercado cercado por las corporaciones y del Estado, la historia moral de la humanidad parece haber llegado a su fin para Hegel. Nosotros, no obstante, que intentamos retomar el proyecto de Hegel casi doscientos años después, hemos aprendido algo: las fuerzas de la individualización y de la autonomía, el potencial de la libertad negativa y de la reflexiva, desataron una dinámica que ha tenido efecto en el propio sistema de Hegel de la eticidad y que no ha dejado a ninguna de las instituciones en el estado normativo en el que él las presentó en su momento. La cultura de la libertad, si es que existe, ha tomado hoy una forma completamente nueva, que hay que empezar a reconstruir normativamente para el corto período de una época histórica. En el contexto de la presentación del concepto hegeliano de la libertad ya emergieron fragmentariamente los instrumentos teóricos que serían necesarios para encarar tal emprendimiento: es necesario develar socio-históricamente las clases de prácticas normativas en las cuales hoy los sujetos satisfacen mutuamente sus propósitos realizando su libertad individual en la experiencia de esta comunidad. Por supuesto queda abierta la cuestión de qué quiere decir en lo particular que distintas prácticas constituyan juntas la unidad de una institución que sirve a la satisfacción recíproca de propósitos individuales; solo recorriendo la ejecución quedará claro que tales formaciones significan patrones estandarizados del actuar social que contienen determinadas categorías de obligación mutua. Más allá de esto, la tarea esencial

de todo este emprendimiento consistirá en marcar y delinear exactamente el lugar que ocuparán la libertad negativa y la reflexiva en una eticidad postradicional, puesto que Hegel enseñó que la promesa de libertad de la Modernidad exige ayudar al individuo a alcanzar el derecho en el orden social en todas sus libertades legítimas.

<sup>110</sup> Véase por ejemplo la transcripción de la lección de Hegel sobre la *Filosofía del derecho* del año 1819/20 editada por Dieter Henrich en cuyo capítulo sobre la "Sociedad burguesa" se encuentran permanentemente referencias a la "indignación" que con razón deben sentir los pobres en vista de su condición: Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. por Dieter Henrich, Frankfurt, 1983, especialmente pp. 187-207. En este contexto se menciona un "derecho de emergencia" a la rebelión.

## Transición: La idea de la eticidad democrática

A partir de las reflexiones presentadas como introducción surge que hay al menos dos razones para no restringir una concepción de la libertad a la exposición y la fundamentación de principios solo formales, abstractos. Contra tal purificación teórica se puede esgrimir en un primer lugar la objeción metodológica de que con ella la teoría normativa cae en la molesta situación de volver a encontrar la conexión con la realidad solo *a posteriori*; los principios de la justicia se fundamentan de antemano en un primer nivel sin considerar la facticidad de las condiciones sociales, para luego volver a trasladarlos en un segundo (o tercer) nivel a las condiciones sociales actuales mediante la introducción gradual de circunstancias empíricas. La teoría, por consiguiente, no sabe de antemano si se puede cerrar la brecha entre exigencias normativas y realidad social; le puede pasar que sumergida en idealismo construya principios de justicia que resulten ser totalmente infundados en vista de una díscola realidad de instituciones y costumbres culturales. Este problema metódico de la posterioridad puede ser superado fundamentalmente si se lleva a cabo la exposición de una concepción

de la justicia directamente por la senda de una reconstrucción del desarrollo social guiada por lo normativo. Por cierto, esto implica un esfuerzo empírico considerable, el que luego se justifica, no obstante, con la ventaja de poder presentar los principios y las normas como patrones con vigencia social.<sup>111</sup>

Sin embargo, este procedimiento, por supuesto, plantea el problema de tener que justificar en el comienzo mismo qué es lo que podrá valer como punto de referencia normativo de una reconstrucción del desarrollo social de este tipo. Para que a su vez este requisito no lleve a establecer solo normativamente el punto de referencia apropiado se recomienda, con Hegel, la estrategia de crear un enlace con los valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad; pero un procedimiento inmanente de este tipo solo es posible si se puede mostrar al menos indirectamente, a través de una comparación normativa con la historia previa, que a estos valores establecidos les corresponde además de la validez social un vigor moral en cuanto poseen mayor capacidad de comprensión respecto del objetivo de la justicia. Con este requisito se puede entender entonces el orden social de la sociedad por reconstruir como una estructura institucionalizada de sistemas de acción en los que los valores reconocidos culturalmente se realizan de manera específica a una función en cada caso: todos los subsistemas centrales, para decirlo con Talcott Parsons, con las restricciones típicas de sus áreas, tienen que encarnar aspectos de aquello que proporciona la legitimidad del orden social en la forma de ideas generales y valores. Reconstruir normativamente un orden de este tipo quiere decir entonces seguir su desarrollo desde el punto de vista de si los valores aceptados en las diversas esferas de acción realmente han sido realizados y cómo ha ocurrido esto, y cuáles son las normas de comportamiento que van aparejadas idealmente con ellos. Por esta senda reconstructiva, las exigencias de la justicia resultan prototipos de todas las normas que contribuyen dentro de los distintos sistemas de acción a una realización lo más adecuada y amplia posible de los valores imperantes.

<sup>111</sup> Del mismo modo justifica Habermas su procedimiento metódico en *Facticidad y validez* (Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., especialmente pp. 87 y ss.). La diferencia entre su emprendimiento y el mío consiste en que él quiere tomar como punto de referencia de una reconstrucción normativa solo el desarrollo histórico del Estado de derecho moderno, mientras que yo, dada la tarea que presenta la elaboración de una teoría de la justicia, considero correcto llevar a cabo tal reconstrucción tomando toda la amplitud del actual desarrollo de todas las esferas de valor institucional central. Con ello, lógicamente, me creo el problema de tener que afirmar que estas distintas esferas o complejos de acción representan realmente encarnaciones de función específica de un valor general de la libertad individual.

Hasta aquí el concepto de “justicia” ha sido utilizado sin contenido ni sustancia; en el presente contexto no designa otra cosa que la forma adecuada en cada caso de realizar los valores específicamente para un área, que es aceptada en un momento dado dentro de una sociedad y que por eso es responsable de la legitimación normativa de esta. Metateóricamente se expresa así la convicción de que la idea de la justicia depende totalmente en su significado de la relación con los valores éticos, puesto que sin la fundamentación a través de una idea de lo bueno, la exigencia de comportarnos “con justicia” frente a otros hombres no dice nada dado que no podemos saber en qué sentido les debemos lo “suyo”.<sup>112</sup> Solo cuando tenemos en claro la ética consideración por otro en nuestro actuar común contamos con el punto de vista que nos brinda los patrones necesarios de nuestro justo actuar.<sup>113</sup> Junto con muchos otros autores, desde Hegel, siguiendo por Durkheim hasta Habermas y Rawls, suponemos para las sociedades modernas que un único valor constituye el fundamento de legitimación del orden social: para los distintos tipos de sistemas de acción de esta clase de sociedad puede valer que en ellas estén encarnados de manera específica a las funciones aspectos de la idea ética de contribuir a que todos los sujetos alcancen en igual medida la libertad individual. El contenido de “justicia” aquí se puede medir por el significado que ha adquirido en cada caso el valor de la libertad individual bajo aspectos típicos de las funciones en las esferas diferenciadas de acción; no existe una exigencia de la justicia sino que hay tantas como hay usos específicos de áreas de un valor general de la libertad. Aquí surge una complicación ligada al hecho de que en la Modernidad han competido desde un comienzo distintas interpretaciones de lo que debe constituir la libertad individual; y cada una de estas ideas centrales parece haber tenido suficiente atracción, plausibilidad y peso intelectual como para convertirse más tarde realmente en el fundamento normativo de una institución poderosa, productora de estructuras. Por lo tanto, no podemos simplemente suponer que ese valor de la libertad cobró forma institucional en distintas áreas funcionales sino que, además, tenemos que partir de la base de que fueron distintas interpretaciones de este valor

<sup>112</sup> Véase desde el punto de vista jurídico Bernd Rütters, *Das Ungerechte an der Gerechtigkeit* (3ª ed.), Tübinga, 2009.

<sup>113</sup> Esta jerarquización de lo “bueno” por sobre lo “correcto” la defienden, aunque bajo premisas distintas a las que expongo aquí, entre otros, Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1990 y “Werte und Normen”, en Lutz Wingert y Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Eine Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt, 2001.

las que lograron encarnarse en tales esferas de acción institucionales. Solo entonces llegamos al punto en el que se perfila la segunda razón por la cual no deberíamos restringir el esbozo de una concepción de la justicia acorde con los tiempos a la fundamentación de principios puramente formales.

Al recorrer los distintos modelos de la libertad modernos hemos visto que se pueden distinguir claramente tres ideas centrales que, a su vez, contienen distintas hipótesis acerca de los requisitos socio-ontológicos del actuar libre individual. Mientras que la primera idea, la negativa, parte de la base de que para la libertad individual solo es necesaria una esfera protegida jurídicamente en la cual el sujeto pueda hacer y deshacer según preferencias, sin verificación ulterior, la segunda, la reflexiva, subordina esta libertad a la obtención de resultados intelectuales que, por otra parte, son pensados como ejecuciones normales de todo sujeto competente. Solo la tercera idea de la libertad, la social, acarrea condiciones sociales adicionales, porque la ejecución de la libertad está ligada al requisito de un sujeto bien avenido, que confirme el objetivo propio. Al enfatizar la estructura intersubjetiva de la libertad se está realzando al mismo tiempo la necesidad de instituciones mediadoras cuya función consiste en permitir que los sujetos estén informados de antemano de que sus objetivos están entrecruzados. Es decir, que la idea hegeliana según la cual la libertad individual debe ser “objetiva”, dice fundamentalmente que son necesarias instituciones apropiadas, instituciones del reconocimiento mutuo, para contribuir a que el individuo realmente realice su libertad reflexiva. El volver a enlazar así la libertad a instituciones implica que una concepción de la justicia hecha a medida del valor de la libertad no puede ser desarrollada y justificada sin la presentación simultánea del aparato de instituciones correspondientes: la teoría no debe limitarse a la derivación de principios formales sino que debe salir a la realidad social porque solo allí se encuentran las condiciones bajo las cuales puede tomar forma el objetivo perseguido por ella de dotar a todos de la mayor libertad posible. Con otras palabras, es la referencia ética a la idea de libertad que hace necesario para una teoría de la justicia salir del marco puramente formal y atravesar la frontera con la materia social, puesto que para explicar qué significa para el individuo disponer de libertad individual se debe necesariamente nombrar las instituciones existentes en las cuales aquel puede realizar la experiencia del reconocimiento en una interacción con otros regulada normativamente.

Si resumimos estas dos razones que se oponen a una concepción de la justicia puramente formal, se ve en un primer bosquejo cómo se deberá proceder a continuación. El método de la reconstrucción normativa nos exige desarrollar las

condiciones de la justicia como una preparación gradual de aquellas esferas de acción de las sociedades democráticas liberales del presente en las que el valor de la libertad individual ha tomado forma institucional de manera específica, típica de una función. Pero, además, hay que considerar que en el curso de su desarrollo histórico esta idea de la libertad ha sido interpretada de distintas maneras, las que, a su vez, sugieren que se deben diferenciar estos complejos institucionales de acción nuevamente según el tipo de libertad encarnada en ellos. Sobre la base de estas diferenciaciones, que fueron presentadas en la introducción, es aconsejable distinguir complejos institucionales de la libertad negativa y de la reflexiva de aquellos sistemas de acción en los cuales tomaron forma institucional formas de la libertad social: mientras que las primeras dos esferas constituyen áreas de acción o de conocimiento en las cuales el individuo puede asegurarse de las posibilidades, aceptadas intersubjetivamente y ancladas socialmente, de retraerse del mundo de la vida social, solo el tercer tipo de instituciones realmente pone a disposición esferas de acción en las cuales se puede experimentar libertad social en distintas formas de la acción comunicativa. La falta de autonomía, el carácter de pura posibilidad de las libertades individuales que están encarnadas en las primeras dos esferas, se pondrá de manifiesto en el hecho de que cuando se las utiliza exclusivamente surgen típicamente patologías sociales;<sup>114</sup> en este sentido las peculiaridades de cada uno de estos sistemas de libertad no pueden ser explicadas sin esbozar al mismo tiempo las anomalías en el actuar social que se producen cuando se da una desvinculación de los mismos. Las esferas institucionales de la libertad social no se ven afectadas en absoluto por tales amenazas; aquí no puede darse la posibilidad de la desvinculación porque toda su existencia depende de la condición de que los sujetos se complementen mutuamente sobre la base de normas de acción compartidas y, por lo tanto, no pueden correr peligro de rigidizarse pasivamente en una única comprensión de la libertad.

En el curso de la introducción reconstructiva de estas condiciones de existencia de la libertad totalmente diferentes saldrá a la luz que las categorías del derecho por lejos no alcanzan para abarcar sus fundamentos de validez y sus formas sociales específicas. Gran parte de las estructuras portantes que se encuentran sobre todo en las esferas de la libertad social tiene el carácter de prácticas, costumbres y roles sociales antes que el de circunstancias jurídicas.<sup>115</sup>

Cuanto más avanza la reconstrucción normativa siguiente, tanto mayor se vuelve la distancia a la esfera puramente negativa de la libertad, tanto más fuertemente, en consecuencia, se pondrán en juego conceptualizaciones que nacen de la tradición de la teoría social y de la sociología y no del contexto del derecho moderno. Así, se contradice a conciencia la tendencia a desarrollar los fundamentos de una teoría de la justicia solamente sobre la base de figuras jurídicas mentales. En los últimos años nada impactó de manera más fatal en los esfuerzos por llegar a un concepto de la justicia social que la disposición a convertir de antemano a todas las relaciones sociales en relaciones jurídicas, para luego poder abarcarlas más fácilmente en categorías de reglas formales; la consecuencia de esta unilateralización es que se ha perdido toda atención para el hecho de que las condiciones de la justicia pueden estar dadas no solo en forma de derechos positivos, sino también en la de adecuadas actitudes, formas de trato y rutinas de comportamiento. 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 enmarañado entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de confirmación social o de una enajenación no forzada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales, no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Entre los pocos autores que se han atrevido a acercarse a estas condiciones no jurídicas de la justicia social se cuentan, siguiendo el orden de importancia que han tenido para mi trabajo, además de Hegel, Émile Durkheim (sobre todo, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt, 1999, muy claramente en p. 46 [trad. esp.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Buenos Aires, Schapire, 1966]), Andreas Wildt (*Autonomie und Anerkennung, op. cit.*), Alasdair MacIntyre (*Der Verlust der Tugend, op. cit.*) y Avishai Margalit (*Politik der Würde*, Berlín, 1997 [trad. esp.: *La sociedad decente*, Madrid, Paidós, 2010]).

<sup>114</sup> Véase, para mayor detalle, parte A, cap. 1, sección 3.

<sup>115</sup> Formulado de otra manera y con más agudeza: mucho de aquello a lo que cada sujeto tiene un derecho en nombre de la libertad no puede ser otorgado en la forma de derechos positivos.