

ETICIDAD Y SITUACIONALIDAD. ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA SOCIAL

Ethical life and situationality. Elements for a social critique

FRANCISCO YOCCA¹ 

Universidad Nacional de Santiago del Estero - Instituto de Investigaciones Filosóficas

fcoyocca@gmail.com

Recibido: 21/04/2024 – **Aceptado:** 23/10/2024

Resumen

En el presente artículo se propone, en un primer momento, llevar a cabo un recorrido reconstructivo de los sentidos y usos que elabora y aplica Hegel a su noción de ‘eticidad’ (Sittlichkeit), a través de su análisis en tres obras claves, *El sistema de la eticidad*; en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, para finalmente abordar su tratamiento en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Esta noción clave mostrará su fertilidad en vistas al diagnóstico de época que lleva a cabo, en un intento de restituir el sentido y la integridad a la fragmentación de la sociedad de su tiempo.

Este primer paso permite, en un segundo momento, perseguir el hilo de actualización de esta idea hegeliana en la obra de Axel Honneth, en su vinculación con las ideas de la libertad y justicia. Siguiendo el modelo de una reconstrucción normativa que extrae de Hegel, se dará un paso más al proponer la formalización del concepto de eticidad para su productividad en el análisis social y debates teóricos contemporáneos.

Finalmente, el concepto formal de eticidad supone la tematización de aspectos que demandan un “enfoque situacional” como clave relevante de análisis que debe asumir una perspectiva crítica para una adecuada comprensión de los procesos sociales y políticos con determinaciones efectivas geo-históricopolíticas. La pretensión es poner en tensión el “concepto formal de eticidad” y los elementos de un “enfoque situacional” a los efectos de mostrar cómo la situación se constituye en horizonte de sentido para la asunción de un pensar crítico sobre la realidad.

Palabras clave: eticidad; situacionalidad; crítica social; libertad; justicia.

Abstract

This article proposes, in the first step, to undertake a reconstructive exploration of the meanings and uses that Hegel develops and applies to his notion of ethical life (Sittlichkeit) through the analysis in three of his key works: *System of Ethical Life*, *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, and eventually the discussion of its application in the foundational lines of *Philosophy of Right*. This key concept will show its effectiveness in contributing to Hegel’s diagnosis of his era, in an attempt to restore meaning and integrity amidst the fragmentation of his contemporary society.

¹Francisco Yocca es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud (FHCSyS) de la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Se desempeña como docente en la mencionada Facultad e integra el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

This first step leads, in turn, to a second instance where it is possible to find an updated version of this Hegelian idea in the work of Axel Honneth in connection with the ideas of freedom and justice. Following the model of a normative reconstruction derived from Hegel, the formalization of the concept of ethical life will be further proposed to enhance its productivity in social analysis and contemporary theoretical debates.

Finally, the formal concept of ethical life implies the thematization of aspects that require a “situational approach” as a key relevant analytic tool, one that must adopt a critical perspective in order to properly understand social and political processes with effective geo-historical-political determinations. The aim is to bring into tension the “formal concept of ethical life” and the elements of a “situational approach” in order to show how the situation becomes relevant to foster critical thinking about reality.

Keywords: ethical life; situationality; social criticism; freedom; justice.

Eticidad y situacionalidad. Elementos para una crítica social

Pretender hacer una filosofía situada implica un doble desafío y más de una dificultad. Por un lado, no podemos renunciar a la abstracción de los conceptos y a su pretensión de universalidad. Por otro, la situacionalidad del pensar remite siempre a un aquí y ahora que es el que motiva las indagaciones, los acentos y los sentidos.

(Auat, 2011, p.11)

1. Introducción

En el presente escrito nos proponemos llevar a cabo un relevamiento teórico e histórico de la noción de *eticidad* propuesta inicialmente por Hegel para la comprensión de la configuración de su situación histórica y como respuesta a la escisión percibida como consecuencia de la Modernidad operante. Esta revisión de la noción de eticidad tiene por objeto exponer la productividad del concepto y señalar su actualidad y vigencia para la filosofía social en perspectiva crítica. Recogiendo el hilo conductor del desarrollo dado al concepto de eticidad en la Teoría Crítica y particularmente su actualización en la obra del Axel Honneth, pretendemos reflatar el problema de las tensiones universalidad/particularidad que conllevan como marca indeleble todos los procesos sociales y la empresa de su comprensión. Para ello, apelamos al concepto de *situación* en el análisis y crítica de los procesos dados en el *mundo ético*.²

Para lograr el cometido señalado, el itinerario de trabajo recorrerá tres estaciones principales: a) De Kant a Hegel: la eticidad como respuesta a la escisión social y el individualismo moderno; b) De Hegel a Honneth, la noción de eticidad en las obras del joven Hegel en el período de Jena; la posición sistemática en la *Enciclopedia* (2017); y finalmente, la maduración de la categoría en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (2010), hasta la formalización del concepto de eticidad en Honneth; c) Necesidad de un enfoque situacional, donde se esbozarán nuevos problemas en la tensión universalidad/particularidad para una crítica social situada.

Si la noción de eticidad nos aporta una clave de acceso a la configuración de lo que Hegel dio en llamar espíritu objetivo (la forma de racionalidad que toma carnadura histórica en sus prácticas, normas e instituciones), podemos ver en ello no sólo elementos para una comprensión del resultado histórico del proceso de objetivación, sino también de las claves a considerar en los procesos de subjetivación y

²*Mundo ético y eticidad* son las traducciones más utilizadas para la noción hegeliana de *Sittlichkeit*, a la que se aplicaron también otras traducciones, como veremos luego en el análisis del concepto.

definición de metas normativas de la vida en comunidad. Llevar a cabo una crítica en clave de emancipación o de realización de las metas personales logradas de modo cooperativo, requiere tomar en cuenta las peculiaridades que asumen las eticidades en su situacionalidad.

2. De Kant a Hegel. La eticidad como respuesta a la escisión social y el individualismo moderno

Sería arbitrario e injustificado comenzar el análisis del concepto de eticidad sin hacer mención alguna al por qué de este punto de partida. El concepto de *eticidad* tiene presencia, vigencia y actualidad en los debates de filosofía social y política que reclaman nuestra atención. Sus motivos de vigencia y actualidad no son pocos y, quizá, comparten un fondo común con el marco en el cual se gestó su emergencia como clave de organización e interpretación de la realidad, que Hegel nombró con la expresión *espíritu objetivo*, aquel diagnóstico de su época como escindida por fuerza del individualismo resultante del orden social burgués en el mundo moderno. Como señala Dotti (1983), el desgarramiento de la *bella unidad* del mundo clásico es resultante del principio del individualismo, cuya expresión en la fuerza de la subjetividad ha descompuesto la organicidad de la ciudad antigua. También Dalmacio Negro Pavón señala, en su Introducción al *Sistema de la eticidad* de Hegel (1982), que en la perspectiva de la historia de Occidente se empeña este en unificar bajo una armonía indispensable los componentes religioso, estético, económico, político de la vida moderna. Se trata de lograr una unificación armónica de lo universal y lo particular, lo público y lo privado, lo general y lo individual, procesos que se llevan a cabo tanto en el registro colectivo como individual. El desarrollo personal y subjetivo viene atado al proceso de desarrollo social y político, de allí que urge encontrar la forma para una síntesis unificadora de estos niveles de la realidad.

Desgarramiento, escisión, fragmentación, atomismo son síntomas de una patología que no ha sido salvada y que se extiende en sus síntomas crónicos hasta el presente. A contrapartida de la pretensión de Hegel, de tener por superada la escisión mediante la *Aufhebung* que coronaría con una conciliación en su idea de Estado en el despliegue de la eticidad, nos resulta atractiva la noción porque hace emerger la tensión dinámica de las fuerzas en juego, aquellas que, entre lo particular y lo universal, se tienden y que son expresión de los complejos procesos intersubjetivos que están mediados normativamente.

También autores como Taylor (2010) y Honneth (1997; 2016) registran el intento teórico de Hegel como una pretensión de reconciliación que lleve a plenitud la vida ética colectiva y pública de la comunidad política de los antiguos con la reciente conquista moderna de la autonomía individual. La eticidad aparece como una llave de acceso al complejo escenario del mundo social y político de la época hegeliana. Estas ‘intuiciones especulativas’, para utilizar el vocabulario de Honneth, pueden recibir una conveniente rehabilitación para nuestro escenario postmetafísico e integrarse en un esquema mayor y actualizado de una teoría social sustancial capaz de revisión crítica inmanente. En este sentido, la forma de objetivación racional de las instituciones de la vida política y social brindan elementos de crítica para la identificación del grado de realización de los principios que estructuran su fin y, de allí, su contribución a la realización de la libertad y dignidad humana. Lo que se pone en cuestión son las formas de encarnación histórica y realización objetiva en las instituciones que los sujetos de comunidades políticas se dan a sí mismos para su objetivo de vida común lograda.

Pero, ¿por qué la noción de *eticidad* sería una clave de acceso a la crítica sociopolítica? Necesitamos aquí un análisis que nos permita, aún en la brevedad, desplegar las significaciones que encierra el término eticidad y el rol que desempeña en el pensamiento social y práctico de Hegel.

3. Moralidad y eticidad (*Moralität und Sittlichkeit*)

Para explorar los sentidos que vienen atados al término *eticidad*, cuya voz en alemán es *Sittlichkeit*, vamos a enfocar la cuestión en dos registros: por un lado, en el análisis del término, su etimología y sus traducciones al español; por otro lado, en el uso que hace Hegel del término en su discusión con Kant.

Desde la perspectiva lexicográfica, el término alemán *Sittlichkeit* representa un desafío puesto que no hay disponible un término tal para traducción directa al castellano. Esto ha motivado varias propuestas de traducción que conllevan las dificultades semánticas que son propias de términos técnicos y que consisten en la imposibilidad de captar el espectro de significación a que se refiere en el mundo de la vida en el cual tuvo origen el término, al ser traducido para otro horizonte de comprensión.

Para verter el término *Sittlichkeit* del alemán al castellano se ha extendido el uso del término *eticidad*, con una serie de observaciones que varios autores hacen al respecto. Por ejemplo, Julio De Zan (2009) advierte sobre los matices que puede adquirir el término de origen según la obra y el período de Hegel que se trate, así como los contextos argumentativos. En una extensa y detallada nota al pie del libro *La filosofía social y política de Hegel* (p. 171), el autor pasa revista de las opciones de traducción empleadas en versiones francesas e inglesas de las obras de Hegel, con sentidos que atraviesan la idea de *vida ética, orden ético o moralidad objetiva*. También allí se contraponen las alternativas y justificaciones de traducción al castellano utilizando construcciones tales como *mundo ético o ética comunitaria*, en cuyo caso decanta la primera opción por su ajuste al sentido de la obra madura de Hegel en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (2010). En síntesis, tanto por su uso extendido, como también por su carácter específico y técnico, viene a resultar *eticidad* el término más adecuado para expresar el sentido de la *Sittlichkeit* hegeliana.

Como se puede advertir, los sentidos circundan la cuestión del modo en que se concretan, realizan y objetivan los principios que ordenan las interacciones intersubjetivas en el marco de la construcción y decantación institucional de esos órdenes de vida, modos de habitar, modos habituales que son desarrollados históricamente por las sociedades. Es así como *ethos*, mundo, orden, objetivación, vida y eticidad son el trasfondo que organiza una suerte de campo semántico en el cual tiene un acervo que perfila el talante y disposicionalidad que adquieren los individuos y con ellos una comunidad en un determinado enclave y período.

Estos elementos están imbricados en un proceso de orden complejo tanto a nivel individual como colectivo. Es que en la perspectiva de Hegel y que también recoge Honneth (2018; 2019), los procesos de subjetivación se fundan en una necesidad de reconocimiento y ello se lleva a cabo en el marco de las formas objetivadas de relación intersubjetiva dadas en la eticidad, en el mundo ético en el cual nos encontramos y que encarna el espíritu de la época. Los marcos de autocomprensión subjetiva, las pautas de interacción social, los criterios normativos generales que fundan la comprensión y orientan la acción, se encuentran en ese suelo fértil que denominamos eticidad. Aquella decantación, la encarnación que asume en el espíritu objetivo, contiene los parámetros normativos necesarios para la vida individual y colectiva en forma de una segunda naturaleza para el ser humano.

Nos enfocamos ahora en el segundo aspecto que nos ocupa en este tramo de reflexión, que tiene que ver con el uso que hace Hegel del término en su discusión con Kant. Consiste en exponer lo que se entiende como una superación al planteo de la moralidad (*Moralität*) kantiana y, con ello, de la escisión o unilateralidad que se verifica en el mundo social burgués moderno, en los criterios normativos para la autocomprensión y ejercicio de la voluntad libre.

El talón de Aquiles de la *Moralität* kantiana consistiría, según Dotti (1983), en que “la ‘pureza’ del deber

ser kantiano tendría como contrapartida efectiva su incapacidad para justificar las auténticas determinaciones éticas, sin las cuales no tiene sentido hablar de moralidad” (p. 43). El problema que enfrentan los imperativos morales en Kant consiste en su reducción a una tautología, debido a la imposibilidad de justificar el significado ético de las acciones o contenidos morales. Esto constituye una universalidad vacía, incapaz de dar cuenta de los motivos por los cuales se debe obrar de una u otra forma. Bajo esta perspectiva no puede resolverse la separación entre la razón práctica y los contenidos a los que ella se refiere. En este sentido, la relación entre los motivos materiales de la acción resulta ajena y externa a la razón. Esto lo analiza con detalle Dotti en el capítulo dedicado a “La crítica de Hegel al ‘formalismo’ moral kantiano”, dejando claro el carácter formal del *sollen* kantiano que no puede resolver la relación universal y particular de la vida ética, entre la ley y su contenido material. El autor lo resume de la siguiente manera:

Esto significa que aún determinaciones contradictorias entre sí pueden ser ambas universalizadas y presentadas como morales, pues la facultad práctica es impotente para determinar cómo se resuelve su oposición y cómo de ella nace lo realmente ético. Al igual que el entendimiento en el conocer, así la “razón” en la moral *depende* de lo finito. Pretende ser libre, pero no va más allá de la imposición de una universalidad *a-moral*: el imperativo categórico no sirve para decidir si la conducta juzgada (que equivale al *datum* en lo teórico) es o no moral, pues también la conducta opuesta podría aprobar el frágil examen de la no-contradictoriedad formal. (Dotti, 1983, p. 46)

También podemos encontrar señalamientos similares que dejan al descubierto la confrontación de Hegel con el formalismo kantiano, así como también el intento de reconciliación y superación de la escisión universal/particular, en la “Introducción” de Dalmacio Negro Pavón al *Sistema de la eticidad* de Hegel (1982). Este primer esbozo tendrá su madurez en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (2010) que Hegel publicará en Berlín. Esta obra, que se organiza en una división tripartita³, permite ver con claridad que el punto de vista kantiano es asumido como unilateral y que debe ser superado para arribar a un nuevo estadio de reconciliación. Solo cuando el Espíritu Objetivo encarna el despliegue de la Idea y ello se traduzca en sus instituciones, tradiciones, hábitos y principios morales, quedarán resueltas en la sustancia ética las contradicciones y oposiciones que, dotando de materia y contenido a la ley, deberán someterse a crítica.

Según Taylor (2010), “La crítica de Hegel a Kant puede ser formulada de este modo entonces: Kant identifica la obligación moral con la *Moralität*, y no llega más allá de esto, ya que presenta una noción de obligación moral abstracta, formal” (p. 325). Frente a ello, la eticidad es el lugar donde la moralidad alcanza su realización y donde se adquiere el sentido de comunidad que brinda las orientaciones básicas del obrar. De esta forma se cancela la distancia entre el *deber ser* y lo que *es*. En la eticidad constituye el suelo común, el conjunto de principios morales que cada individuo adquiere al participar de ese mundo ético común a todos. Se trata del espacio donde nos constituimos en nuestra identidad y nos otorga un talante y disposición en la realidad, donde también adquirimos sentido de nuestras obligaciones, así como del cumplimiento de las normas de conducta, los hábitos y las instituciones en las que nos movemos, en definitiva aquello que se mienta al aludir a las costumbres (*Sitten*), base simbólica donde se produce la síntesis entre *deber ser* y *ser*.

Bajo la mera razón no es posible determinar lo correcto y diferenciarlo de lo incorrecto, lo justo de lo injusto, lo aceptable de lo inaceptable; en fin, la pauta del imperativo categórico se consigue a fuerza de un costo demasiado alto, esto es, al precio de un formalismo vacío, como lo muestra Taylor (2010, pp. 320-321). En vistas de ello, pone Hegel la eticidad como supuesto operante y constitutivo de las

³Las tres partes a que nos referimos se titulan: 1. El Derecho Abstracto, 2. La Moralidad, 3. La Eticidad.

reglas y pautas morales, estando en ellas las huellas de una razón efectiva que se actualiza en sus prácticas e instituciones. Por ello, la postulación del Estado como instancia cúlmine de la sociedad que ha cancelado y superado los estadios de desarrollo anteriores dados en la forma natural de la familia, primero, en las formas de la sociedad civil y sus interacciones, luego, es donde se encarna la base material para el espíritu y sociedad determinados. La acción no queda huérfana de criterios y la racionalidad se funda en los modos en que han sido determinadas las instituciones y prácticas de la vida en sociedad que constituyen en sí mismas un sistema racional. Llegamos aquí al punto en que la abstracción y la formalidad de la *moralität* kantiana son superadas por medio de la eticidad concreta (De Zan, 2009, p. 378).

4. De Hegel a Honneth

4.1. Evolución del concepto de eticidad en la obra de Hegel

En 1913 se publicaron por primera vez, en forma íntegra, una serie de manuscritos de Hegel que consistían en esbozos para clases y seminarios y que, por diversos motivos, no vieron luz editorial hasta la edición de las obras completas. Nos referimos a *El sistema de la eticidad* (Hegel, 1982), publicado originalmente en el volumen reunidos en el titulado *Hegel: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Hegel: escritos sobre política y filosofía del derecho, 1913). Según la opinión de Negro Pavón (1982) y otros estudiosos, se encuentra allí un anticipo del sistema maduro y las ideas que tendrán desarrollo en obras posteriores. En esta obra del joven Hegel que se gesta entre 1802 y 1803, el concepto de eticidad, se organiza en relación con una concepción griega de esta idea (Cf. Hegel, 1982, pp. 10-16), noción base donde encuentra la posibilidad de despliegue de la persona en la segunda naturaleza que es el *bios politikos*. La realización de los individuos pasa por la intervención y participación en la vida pública. Como veremos luego, estas ideas en germen adquieren en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (2010) el carácter dinámico que le otorga la dialéctica hegeliana. No obstante, ya están esbozados algunos elementos básicos de la eticidad, tales como la familia, el delito, la libertad y el Estado.

Las formas de existencia colectiva son posibles al pulso de la decantación que la eticidad otorga en sus costumbres, prácticas y modos de interacción éticamente mediadas. La eticidad configura las instituciones que constituyen la dimensión del Espíritu Objetivo, que dicho en otras palabras es lo ético históricamente objetivado. Tanto en esta etapa como en sus obras maduras, Hegel sostendrá que el Estado es la forma más humana de existencia a la vez que la más elevada. No obstante, debe advertirse aquí que la noción de Estado hegeliana (a diferencia de la noción actual de Estado) contiene en su interior momentos constitutivos de desarrollo de las formas previas y unilaterales de la familia y la sociedad civil (*Bürgergesellschaft*) que son superadas en el Estado. El desarrollo de las personas asociado al desarrollo de las sociedades permitiría llevar a su alta expresión la libertad humana. De allí que Negro Pavón sostenga que “según Hegel, el Estado es la forma de lo ético desde el punto de vista político; es decir, se halla racionalmente ordenado en función de intereses comunes” (1982, p. 20).

Aún en su versión temprana se ve en Hegel el intento de resolver la escisión, el atomismo que el individualismo moderno de la sociedad burguesa ha producido en la vida social e individual. Todo ello tiene como síntoma una división y desintegración de la vida en común y, por ende, de la construcción política que tiene en la doctrina de la eticidad una propuesta superadora.

Ya en la *Enciclopedia*, Hegel (2017) pone a disposición de sus estudiantes una exposición sinóptica de su filosofía. Debe entenderse aquí la denominación ‘enciclopedia’ como equivalente a ‘manual para estudiantes’ que es el uso que le da el autor, soporte de sus lecciones dadas en clase. Su división general en tres partes corresponde a: primera parte, La Ciencia de la Lógica; segunda parte, La Filosofía de la Naturaleza; tercera parte, Filosofía del Espíritu. La doctrina de la eticidad se encuentra en la Segunda

Sección de la tercera parte, Filosofía del Espíritu. La exposición introductoria y las definiciones básicas al concepto de eticidad se encuentran entre los §513 y §517. En este último párrafo, establece los tres momentos de la sustancia ética que desarrollará luego y que enumera en: a) la *familia*, b) la *sociedad civil*, c) la *constitución política*.

No es éste el lugar para la exposición y caracterización de estos tres momentos constitutivos de la eticidad, dado que no es el objeto del escrito ni lo permite la extensión. Lo que sí trataremos de hacer es extraer de los párrafos iniciales aquellas definiciones que aportan a la comprensión de la noción de eticidad y su función en el entramado de la filosofía hegeliana para destacar su rol clave en el análisis y la crítica social y política. Tengamos en cuenta que seguimos aquí el hilo de los párrafos de la obra de Hegel (2017) que corresponden a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en su edición bilingüe.

Los apartados precedentes a la Eticidad exponen los momentos de desarrollo de la voluntad libre y por ello, al igual que en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (2010), la división se realiza en: a) derecho abstracto que versa sobre la voluntad libre aplicada a la propiedad, y b) la voluntad libre que se determina a sí misma y consiste en la voluntad subjetiva o moralidad, tal como puede verse en la división propuesta en el §487. Se llega así a la denominada voluntad sustancial, donde la libertad cobra realidad efectiva (*wirklichkeit*) en la eticidad. Es propiamente en el §513 donde Hegel comienza a elaborar la noción de eticidad indicando que “la *eticidad* es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo” (2017, p. 849). La dialéctica del espíritu objetivo y del espíritu subjetivo ha abierto el amplio campo de la libertad sobre las cosas (propiedad) y sobre el conocimiento del bien para sí que le proporciona la libertad interior (moralidad). No obstante, tanto la propiedad como la moralidad resultan abstractas en términos de inmediatez e indeterminación si no se las refiere a un orden y a una pauta de orientación que haga de tal realidad una realidad efectiva, operante, que permita adoptar a los individuos una disposicionalidad en la realidad fundada en la “(...) *costumbre ética [Sitte]*: la libertad autoconsciente que ha devenido *naturaleza [segunda naturaleza]*” (Hegel, 2017, p. 849). Esta segunda naturaleza es la que se dividirá en su estudio bajo las denominaciones de familia, sociedad civil y Estado.

En el párrafo siguiente, en el §514, Hegel nos aporta dos indicaciones más acerca de cómo la eticidad y los individuos se vinculan dinámicamente: “La *sustancia* que se sabe *libre* y en la que el *deber-ser* absoluto es igualmente *ser* tiene realidad efectiva como espíritu de un *pueblo*. (...) la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya, y con este talante deja de ser accidente de ella” (2017, p. 851). Los individuos se mueven según las pautas de orientación, la disposicionalidad que les otorga el talante, siempre en la eticidad o sustancia ética a la cual pertenecen. En el término ‘talante’ se agrupa desde la disposición personal, la forma de afrontar algo, a la voluntad, el deseo, el gusto y el modo de realizar algo, con lo que vemos que el individuo posee las condiciones tanto limitantes como posibilitantes para su relación ética, montada sobre la sustancia ética o mundo ético que le es propio.

La *Enciclopedia* expone sistemáticamente la interrelación que se da entre eticidad y desarrollo subjetivo al poner en interacción la realización objetiva e histórica que adquiere una comunidad y las formas en que las personas se relacionan en su seno. Como consecuencia de los presupuestos éticos, se desprenden los principios de confianza, en el trato con los otros; de virtud, en relación a las obligaciones frente a las normas y leyes; de la división del trabajo, en relación a las necesidades de la sociedad, la honradez y el delito, la justicia y su administración; y en conjunto, la atención de lo público y común a todos. Todas estas son formas de encarnación efectiva de principios abstractos, realización positiva a través de formas históricas concretas mediadas institucionalmente.

Aquello que había sido esbozado en el *Sistema de la eticidad* es desarrollado de forma sistemática en

la *Enciclopedia* y permite comprender el modo en que Hegel se propone la superación de la escisión y fragmentación de la sociedad moderna de su tiempo, por medio de la noción dinámica de eticidad. Los individuos y su mundo ético se desarrollan en un proceso efectivo de realización histórica, una articulación no meramente abstracta, sino de una racionalidad que se concreta y objetiva en un espacio y tiempo históricos definidos. Las formas situadas y encarnadas de habitar el mundo decantan en las eticidades concretas tensionadas entre la universalidad y la particularidad en las que se da la condición humana. Nuestro siguiente paso consistirá en aproximarnos al modo en que se conciben y tienen realidad el derecho, la libertad, la justicia y, por tanto, las posibilidades de realización de una vida lograda que demanda una sociedad justa.

Nuestro tercer paso en la evolución del concepto de eticidad en la obra de Hegel, nos lleva a su madurez en el período de Berlín, donde publica en 1820 las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (en adelante, LFFD). Al comienzo de su prólogo nos advierte el autor que “este manual es un desarrollo ulterior y sobre todo más sistemático de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la filosofía ya están contenidos en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*” (2010, p.11).

La obra tiene una inusual actualidad y vigencia en los debates filosóficos, políticos y sociales, a pesar de sus más de 200 años transcurridos desde la primera edición. Esto no se debe a la aceptación dogmática de la filosofía hegeliana, pues muy por el contrario esta ha recibido las más duras objeciones por su concepción ontológica de la realidad, al igual que por acusaciones dirigidas al orden político que es objeto de su análisis y su consecuente configuración social, y que lo tornan inadmisibles para un escenario postmetafísico como el nuestro. Discípulos y detractores han dedicado buena parte de sus esfuerzos a una crítica no complaciente de su filosofía, pero ello denota que, en acuerdo o desacuerdo, no se puede simplemente desestimarla. De hecho, más allá de los elementos ontológicos, metodológicos y políticos (la mayoría de las veces mal comprendidos) su Filosofía del Derecho aporta, en lo conceptual y metodológico, herramientas poderosas y versátiles para la comprensión, análisis y crítica política y social en los debates actuales.

En este sentido, Ludwig Siep (2007), en su mirada sobre la actualidad de la filosofía práctica de Hegel, señala que en su obra pueden encontrarse antecedentes y contribuciones en varios aspectos para las problemáticas actuales. En la tensión de sus textos se encuentra ya una anticipación de las disputas que hoy se dan entre liberalismo y comunitarismo. También sirve de fuente y cantera para las teorías sociales normativas en el registro de una libertad comunicativa para la filosofía social de tradición crítica. Asimismo, señala en la concepción hegeliana de la filosofía práctica el punto de partida para la reflexión comunitaria sobre los criterios de verdad y justicia. Encontramos su reflexión aplicada ya en su época sobre facetas relevantes que continúan demandando elaboración y tratamiento.

Junto con la Filosofía del Derecho, Hegel extiende, una red de categorías organizadoras de su concepción de libertad, justicia y sociedad, a partir de la cual generará la trama para una intención de largo alcance y que podría resumirse en la pretensión de establecer las coordenadas de orientación y las posibilidades para la libertad individual en el seno de una existencia social y política. Voluntad individual y voluntad colectiva o común deben encontrar cauce en el marco normativo de un mundo ético que sea posibilitante de la libertad. Desde las primeras formulaciones como las del famoso §4 de las LFFD, Hegel concibe el derecho como el terreno y punto de partida de la voluntad libre, y al sistema del derecho como el reino de la libertad efectivamente realizada que viene a constituir la segunda naturaleza para los seres humanos (2010, p. 38). Es solo en el mundo éticamente establecido, esto es, en el espacio normativo de las prácticas e instituciones sociales y políticas, donde los individuos pueden dar curso al ejercicio de la voluntad libre. De esta forma, llama la atención sobre el aspecto de la realización efectiva que presupone la eticidad, la sustancia ética o el mundo ético, pues solo allí cabe el despliegue

de una voluntad libre que posee y realiza para sí las condiciones de su propio desarrollo. Se trata de la concepción de una voluntad libre que se tiene a sí misma en su libertad, con lo cual se superan las concepciones clásicas de libertad negativa y libertad determinada. La libertad negativa consiste en la capacidad que poseemos de decir 'no' mediante una decisión voluntaria frente a los impulsos, deseos o necesidades, siendo esta una primera e incompleta forma de concebir la libertad dentro del esquema hegeliano. Por su parte, la segunda forma es dotando de contenido a esa capacidad inicial de la voluntad libre que vimos como negativa; no basta, entonces, con tener la capacidad de elección libre. Se demuestra de esta manera que el ejercicio de la libertad consiste en fijar metas de acción junto con lo cual se asigna un contenido a la voluntad libre. Finalmente, la concepción hegeliana de libertad es superadora por cuanto sostiene que un sujeto es plenamente libre si en el ejercicio de su voluntad puede reconocerse a sí mismo en aquello a lo que aplica su libertad. Esto tiene como espacio de realización la eticidad en la cual se mueven los individuos, de la cual son deudores y en la que aportan a su configuración y transformación. La participación en la vida social, política y pública de nuestro mundo ético, nos hace co-autores de esta realidad condicionante y posibilitante a la vez, de nuestro ejercicio de la libertad⁴.

Ciertamente, en este punto, cabe la pregunta acerca de qué objeto tiene la discusión sobre la libertad en Hegel, puesto que el hilo conductor de este trabajo viene dado por la noción de eticidad y su relación con la situacionalidad. La respuesta es sencilla: la realización individual pasa por el ejercicio de la libertad garantizado por las instituciones y prácticas que tienen lugar en la eticidad; de allí que la configuración que adquieran las diferentes esferas de acción de la eticidad (familia, sociedad civil, Estado) son el sustrato al cual dirigir el análisis social y crítico de las condiciones de realización personal que en ella están dadas. Hegel hilvana junto a las concepciones clásicas de derecho, las formas de desarrollo de la voluntad libre y su concreción, las configuraciones del espíritu objetivo a través de la eticidad de su tiempo. Derecho, justicia, reconocimiento y eticidad, pasan a conformar los nudos de una compleja reflexión que persigue el esbozo de un análisis reconstructivo de su tiempo, tal como pretende recuperar y actualizar Honneth (2016). Es en la medida de la realización de las promesas hechas al interior de la eticidad donde puede encontrarse la pauta de crítica inmanente para una posible emancipación o liberación. Una anticipación de sentido al abordaje que posteriormente reclama la noción de situacionalidad, consiste en que la pluralidad de configuraciones geo-históricas adoptadas bajo la denominación de eticidad suponen sostener la vigilancia entre realizaciones particulares y las pretensiones de universalidad contenidas en cada figura.

De manera esquemática puede resumirse el itinerario e intención elemental de Hegel en las tres partes que divide sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (2010) de la siguiente manera. La primera parte, que está dedicada al estudio del derecho abstracto, tiene su énfasis puesto en el ejercicio de la voluntad libre a través de las relaciones contractuales entre particulares que versan sobre la propiedad y los servicios. Esto queda, como tal, en los límites de las interacciones entre individuos dirigidas a la posesión y propiedad de bienes, la celebración de contratos, la determinación de lo lícito y lo ilícito, como lo presenta Hegel en el §40 (2010, p. 65). En cuanto a la segunda parte, se da el paso a la autodeterminación de la subjetividad puesto que la voluntad se dirige a sí misma, mutando en su desarrollo de la constitución de la *persona* (derecho abstracto) hacia el despliegue del *sujeto* (moralidad). El núcleo de este momento argumental gira en torno a la autodeterminación de la voluntad, y con ello la determinación de los propios fines de acción. Hegel organiza su desarrollo dialéctico en el §114 bajo el esquema de propósito y responsabilidad, en primer lugar, para pasar a la intención y el bienestar, en segundo lugar, llegando finalmente al problema del bien y la conciencia moral (2010, p. 122). La tercera

⁴Una exposición más completa de estas reflexiones sobre las concepciones de libertad que están en disputa en las LFFD de Hegel, pueden encontrarse en los textos de Axel Honneth, *Patologías de la libertad* (2016) y en *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (2014).

y última parte de las *LFFD*, titulada *Eticidad*, está organizada para mostrar el paso progresivo desde la forma más elemental de objetivación del mundo ético, la familia; para dar cuenta luego de los modos de interacción intersubjetiva que posee la sociedad civil en el marco del sistema de necesidades, la administración de justicia y las corporaciones; para llegar finalmente a la constitución del Estado como corolario del mundo ético, según la concepción hegeliana (2010, pp. 165-166).

Esta progresión muestra cómo la formalidad y abstracción del derecho y la moralidad son superados en la eticidad otorgando la referencia a la realidad objetiva necesaria para la orientación de la acción y la determinación de los principios bajo los cuales cobra sentido lo justo o lo injusto, lo correcto e incorrecto, lo bueno y lo malo. También se adquieren las referencias y criterios para establecer críticamente las amenazas a las condiciones de ejercicio de la libertad individual y con ello a las promesas de realización de una vida digna y lograda en el seno del mundo ético. Nos encontramos en este punto con la posibilidad, al menos en su planteo formal y esquemático, de superación de la abstracción que Hegel objetaba a Kant.

Con esto cerramos el breve pero difícil recorrido por la progresión del sentido y rol de la noción de eticidad desde su temprana obra del período de Jena, *El sistema de la eticidad*, pasando por su *Enciclopedia* hasta arribar a la obra madura de su época en Berlín, las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Nos asomamos ahora a la recuperación e intento de actualización de la noción de eticidad que emprende Axel Honneth (1997) en su esfuerzo de desarrollar una teoría normativa y sustancial de la sociedad.

4.2. Honneth y el concepto formal de eticidad. La actualización de la eticidad hegeliana y su formalización para una teoría social crítica en clave sustancial

La obra de Axel Honneth suele identificarse sin más con la categoría central de ‘reconocimiento’ y, de modo acertado, con la formulación hegeliana de una ‘lucha por el reconocimiento’. No obstante, quien siga el curso y desarrollo de sus investigaciones y publicaciones encontrará que aún desde su temprana declaración de propósito hecha en la obra *La lucha por el reconocimiento* (1997), o bien a lo largo de sus publicaciones, conferencias y también en sus últimos libros y ensayos como *El derecho de la libertad* (2014),⁵ la noción de reconocimiento siempre va en paralelo con la indagación y actualización de la noción de eticidad. Esto obedece en parte a que su intención de formular una teoría social normativa sustancial y crítica, sólo tiene real cabida si va de la mano de un concepto de justicia y con él, un principio normativo de vida buena con asidero en las condiciones materiales e institucionales necesarias para la autorrealización individual y que están contenidas en las pautas del mundo ético o de la eticidad en donde se desenvuelve la vida humana.

En su preocupación por brindar un marco crítico de interpretación a los procesos históricos de lucha social, Honneth necesita dotar de una justificación teórica suficiente a los criterios normativos que deberían guiar esta interpretación. ¿Cuáles son los objetivos éticos que deben tenerse por legítimos y son perseguidos por los individuos y generalizados en tanto demandas colectivas sociales? ¿Qué modelos de vida buena pueden ser admisibles y en base a qué? ¿Qué condiciones institucionales y comunicativas deben asegurarse para la autorrealización? Este tipo de preguntas y problemas que se

⁵Se señala en particular esta obra como un punto de referencia dado que supone un cambio en relación a los elementos de base considerados en la fundamentación y justificación de los componentes metodológicos y normativos para la crítica social. Frente a la consideración de base antropológica, casi trascendental, que predomina en la obra inicial y sus estudios ampliatorios desarrollados en las décadas de los 90 y en los 2000, se encuentra aquí un cambio que apunta a una opción de procedimiento de crítica mediante la vía de reconstrucción normativa. Esto debe tenerse presente a la hora de sopesar la producción teórica en lo que podría vislumbrarse como dos momentos en el pensamiento de Honneth, diferenciando los estudios ampliatorios que siguen a *Kampf um Anerkennung* (1992), de desarrollo teórico y de discusión en diferentes ámbitos como justicia, libertad, democracia, entre otros, de una obra más sistemática y de aplicación de crítica reconstructiva de la sociedad, como lo es *El derecho de la libertad*.

abren, son los que enfrenta Honneth e intenta responder por medio de la elaboración de un concepto formal de eticidad (1997, pp. 206-215).

Para la articulación de tal concepto formal de eticidad, comienza Honneth sosteniendo la tesis de que una 'lucha por el reconocimiento' puede ser tomada como marco crítico de interpretación del proceso de desarrollo social, el cual debería brindar una pauta de orientación acerca de las metas perseguidas en una lucha social de este tipo, es decir, moralmente motivada. Como tal, se ha ocupado previamente de demostrar que un conflicto social con base moral apunta a la ampliación de las relaciones de reconocimiento, lo que otorga mejores condiciones de integridad personal y autorrealización en el sustrato de interacciones comunicativas de un mundo ético. En un esfuerzo por integrar la perspectiva universalista del principio de respeto kantiano por todas las personas como fines en sí mismos, con las formas de vida particulares en las que se da el ethos encarnado y que hacen posible los juicios normativos, se ocupa Honneth de organizar un principio teórico-recognoscitivo capaz de resolver esto. Por ello, sostiene que su principio está entre un retorno a Kant, por su interés en posibles normas generales, y las éticas comunitarias por cuanto la orientación se fija en el objetivo de autorrealización humana. Su concepto de eticidad perfila hacia la determinación de las condiciones intersubjetivas que pueden demostrarse como necesarias para la autorrealización individual, en una sensible tensión entre su esclarecimiento formal para no dar lugar a un relativismo sin fin, y el contenido y expresión material en la realización histórica de modo que se eviten las abstracciones en la orientación personal y colectiva (1997, p. 208). Para poner a resguardo este riesgo entre abstracción y relativismo, en su estrategia argumental se enlazan los diferentes modelos de reconocimiento intersubjetivos.

Estos modelos operan como supuestos de estructuras para una vida lograda, a través de una autorrelación práctica no distorsionada. En este sentido, nuestra autocomprensión, se constituye siempre ya en relación con los otros. En las diversas esferas de reconocimiento recíproco, propuestas por Hegel y retomadas por Honneth, se llevan a cabo las relaciones que permiten la constitución del yo, afrontando de modo escalonado una ampliación de requerimientos y reclamaciones que el individuo interpone para lograr una autocomprensión no distorsionada. En sucesivos grados y como resultado de estas interacciones, los sujetos obtienen como logro en sus relaciones en la esfera del amor una confirmación para su autoconfianza; en la esfera del derecho, la autocomprensión se mueve hacia el logro del autorrespeto; mientras que, en la esfera de la solidaridad, los individuos que se diferencian según contribuyen con sus capacidades sociales, alcanzan por este proceso comunicativo a perfilar una valoración de sí en tanto autoestima.

Es así que los individuos que participan de la vida en comunidad y orden normativo se apropian de una imagen del consenso social sobre las expectativas de reconocimiento recíproco. La lesión de las expectativas de reconocimiento son vivencias individuales, pero cuya elucidación puede alcanzarse a instancias de un colectivo capaz de reunir y proyectar las reivindicaciones que se desprenden de las experiencias de menosprecio individuales. Estos mismos colectivos articulan consignas, reivindicaciones, movilizaciones y formas diversas de intervención en el espacio público para reclamar aquello que comprenden como inalienable para su realización. Estas son denominadas luchas por el reconocimiento. Una lucha de este tipo supera la idea de un cambio a futuro para la sociedad y las instituciones, puesto que los individuos que participan en las acciones de protesta, resistencia o rebelión colectiva, encuentran en esta intervención una clave para elaborar sus propias experiencias de menosprecio, lesión o deshonra. En el marco de las acciones colectivas, los sujetos toman la palabra y actúan desde su dolor en busca del reconocimiento que les ha sido escatimado o negado. La vivencia personal o privada se eleva a consigna colectiva y pública, estableciendo condiciones de solidaridad entre sus participantes, esa solidaridad que es hacerse uno, sólido, hacer propias las reivindicaciones de mis próximos alcanzados por las formas de lesión en cuestión.

El concepto formal de eticidad actualiza el problema que en la tradición de la Teoría Crítica se encuentra siempre presente y que afronta la relación no resuelta entre universalidad y particularidad de los intereses, normas e ideales de vida buena, por una parte, y su realización efectiva, por otra. Los modelos de reconocimiento que se extraen de las esferas de interacción comunicativa dadas bajo la denominación de amor, derecho y solidaridad, y que brindan los elementos para una autocomprensión son asumidos como claves para determinar las condiciones a partir de las cuales se puede realizar un diagnóstico crítico de la sociedad. Esto se funda en la aceptación de un concepto de persona que se constituye de modo intersubjetivo y que en la búsqueda de la confirmación de su identidad personal debe conquistar para sí el reconocimiento de su libertad y dignidad propia, tanto como conquistar también las condiciones de realización de su proyecto de vida. Así planteada la cuestión, y con la declaración misma de Honneth (1997) acerca de la necesidad de anclar la evaluación e interpretación de las condiciones de realización en una situación histórica determinada (pp. 210-214), parecería que se resuelven las posibles objeciones clásicas que se ciernen sobre particularismos que son elevados a condición de universalidad. En buena medida esto es así, hay un muy buen avance en la propuesta realizada. Sin embargo, será necesario desarrollar un poco más los supuestos y las vías de acceso a una crítica social para determinar mediante la sospecha genealógica (Honneth, 2009), la posibilidad de que se hayan deslizado algunos velados posicionamientos hegemónicos en su punto de partida. Lo que debe dejarnos en definitiva esta propuesta de un concepto formal de eticidad es la pauta de una remisión crítica a las estructuras básicas de reconocimiento que se dan como posibilidad de autorrealización en el proyecto de vida lograda, bajo condiciones irrebasables de formas históricamente encarnadas.

4.3. Eticidad y crítica social

Nos ocupamos a continuación, de modo sucinto, de algunas cuestiones metodológicas y conceptuales vinculadas a la crítica social. Puede surgir en este punto la pregunta de por qué es necesario tratar estos aspectos aquí. Los motivos de revisar los supuestos de la crítica social en la perspectiva dada por Honneth involucran la eticidad puesto que, por una parte, ésta constituye el suelo común sobre lo que se yergue el horizonte normativo para la crítica y, por otra, es el mundo ético donde se desarrolla la vida y las interacciones que contienen las disonancias, los malestares y las luchas que motivan una reivindicación de reconocimiento, y por tanto, espacio del diagnóstico social crítico. El concepto de eticidad encarna históricamente y asume una configuración determinada, una situacionalidad, en la que es posible encontrar los parámetros para evaluar su posición en relación a las promesas de libertad y dignidad que sus instituciones y prácticas resguardan.

Para llevar a cabo un diagnóstico crítico que constituye un componente relevante de toda filosofía social necesitamos un método crítico que indique el camino a seguir, los pasos necesarios y objetivos que guían una evaluación de este tipo. Antes de hablar del método conviene despejar la cuestión de las opciones conceptuales y semánticas por las que se apela a las ideas de diagnóstico y patología en la corriente crítica de Frankfurt. En su artículo *Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social* (Honneth, 2011) se despliegan con profundidad las tareas de la filosofía social en un abordaje que revisa aportes de diversos filósofos y pensadores modernos y contemporáneos. Allí, justifica la opción conceptual mostrando que las formas distorsionadas que asume la vida social en relación a cómo se debería plasmar las condiciones para la autorrealización de la vida humana, pueden entenderse en el sentido de una “patología” (p. 114). En conexión con lo que había expuesto en *La lucha por el reconocimiento* (1997), donde las experiencias de menosprecio se traducen en vivencias dolorosas y que lesionan la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, que se traducen en una distorsión en la relación práctica con uno mismo, la idea de diagnóstico y patología conectan perfectamente conformando de este modo un campo semántico. Una patología, en tanto estado anormal o

de afectación de alguna capacidad o facultad, está en conexión con la exteriorización de síntomas que son la manifestación de tal patología y que permite el diagnóstico adecuado de la deficiencia teniendo como parámetro de “normalidad” o salud, aquellas condiciones requeridas para un desarrollo o funcionamiento no disminuidos. El criterio analítico de normalidad propuesto asume que “se valorarán como exitosas, ideales o “sanas” aquellas formas de organización de los social que permiten al individuo una realización no deformada de sí mismo” (Honneth, 2011, p. 118).

En el artículo “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, incluido en *Patologías de la razón* (2009), presenta la problemática general de las vías de acceso a la crítica social despejando los métodos principales, según los procedimientos de identificación y justificación de los principios normativos tomados como criterios de evaluación. Así, el primer modelo de crítica responde a un procedimiento de “construcción” en el que los principios normativos son fijados en referencia a una hipotética situación inicial y su correspondiente resultado en el orden social esperado, siendo requisito de estos principios de base el que pudiesen recibir aprobación general como fundamento de un orden social, institucional y de regulación de relaciones intersubjetivas. El procedimiento de construcción sigue una senda deductiva de principios y orden regulatorio, pero tiene en contra que implica la definición “desde fuera” de la vida social de lo que será tomado como criterio para su evaluación. El segundo procedimiento que pasa a denominarse “reconstructivo”, extrae como pautas y criterios de evaluación social, aquellos principios, valores o ideales normativos que ya se encuentran realizados en la propia vida social y que se plasman en instituciones y prácticas comunicativas. De esta forma, el segundo modelo, solo acepta como legítimos los elementos existentes en el orden social dado y no se apela a una referencia externa para su evaluación. Un tercer modelo de crítica que se presenta es el que responde al enfoque “genealógico”, procedimiento que persigue realizar la crítica social bajo la sospecha que sus ideales normativos han decantado en una determinada configuración de relaciones que legitiman la dominación velando para ello los sentidos originales de los principios que la animan.

Lo resumido hasta aquí necesita un paso más en la explicitación de los rasgos que asume la crítica social en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Para ello, debe resaltarse que el procedimiento inmanente de identificación de los ideales normativos que constituyen el suelo común de una sociedad, el horizonte de valores compartidos, es el resultante, al seno de esta concepción de un devenir histórico en el que está supuesto el desarrollo de la historia humana como proceso de realización de la razón (Honneth, 2009, p. 60). Para el caso de la primera propuesta de fundamentación de la crítica inmanente que lleva a cabo Honneth puede establecerse que el apoyo o punto de partida se encuentra en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo como rasgo antropológico ineludible, aún cuando su realización se encuentre atada al desarrollo histórico. Los criterios de evaluación estarán ceñidos a los presupuestos de realización de relaciones de reconocimiento intersubjetivo que apunten a una autorrelación práctica no distorsionada y la posibilidad de alcanzar un proyecto de vida lograda.

Por su parte, en la ya citada obra de Honneth *El derecho de la libertad*, puede verificarse el proceder reconstructivo que lleva a cabo el autor para desplegar la crítica inmanente como forma de teoría de la justicia en la que va el análisis y diagnóstico de las formas de realización de la libertad en conexión con ella. Así, el análisis recorre las condiciones y formas de realización de libertad en sus diferentes ámbitos de concreción dentro de sociedades democráticas actuales. No es aquí el lugar para desarrollar estos procedimientos y formas, sino que solo se alude a ellos en términos de orientación para el lector del por qué de su relevancia, para la indicación de una necesidad de incorporar un enfoque situacional del análisis, siendo esto último el objetivo de este escrito.

Vale traer aquí las palabras de Honneth para recoger su declaración de la pretensión que persigue en esta obra:

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. (...) 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. (2014, pp. 9-10)

El plan de trabajo que se propuso Honneth se lleva a cabo de modo efectivamente logrado, ello hay que decirlo y reconocerlo aún cuando el mismo autor tenga reservas acerca del nivel de éxito que pudiese haber obtenido en su intención. Sin embargo, lo que comporta un límite necesario de ser trabajado radica en la tensión nunca resuelta entre la pretensión de universalidad de los ideales normativos y criterios evocados y las formas particulares de realización histórica que van signadas por el cariz que otorgan los procesos políticos, sociales y culturales en diferentes regiones y tradiciones. Honneth sostiene la convicción de que:

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 reclamos de las promesas de libertad institucionalizadas. (2014, p. 11)

He aquí un límite que reclama la aplicación de la sospecha genealógica que el mismo proceder crítico prescribe como “salvedad” en la crítica reconstructiva. ¿Es acaso “el suelo normativo de la Modernidad” la referencia y parámetro válido para la evaluación de nuestras realidades, quienes desde una remota región no participamos de modo pleno en los procesos de la llamada Modernidad? Ciertamente es que nuestra América conecta con la tradición occidental europea de modo preponderante, fundamentalmente en lo que hace a la herencia de la lengua o a su influencia cultural y política. Pero ello no permite afirmar que participamos plenamente de todas las facetas que están implicadas en la llamada Modernidad. Muy por el contrario, en muchos aspectos atravesamos tangencialmente estos fenómenos y no en vano se continúa discutiendo el efecto de la relación centro-periferia. Resulta como mínimo problemático el partir del suelo normativo de la Modernidad para comprender procesos sociales altamente complejos que se dan en las periferias, si al menos no se incorporan elementos de un enfoque situacional que ponga bajo consideración y análisis otros aspectos estructurales de historia, economía o hegemonías políticas para contrarrestar la sospecha de una crítica infecunda.

Si bien varios autores se ocupan de estos temas, quisiera destacar el trabajo de Romero Cuevas (2016) quien en un muy lúcido y completo análisis de las imbricaciones entre teoría crítica y hermenéutica, se mueve entre preocupaciones similares y señala con precisión una limitación en este planteo de reconstrucción normativo, afirmando:

Pues si «el suelo normativo de la modernidad» es concebido como ese horizonte normativo que alcanza institucionalización en las sociedades modernas, constituyendo su fundamento legitimatorio, y del que supuestamente forman parte la libertad social como mutua complementación de la acción de los sujetos en la economía de mercado (tal como se afirma en El derecho de la libertad) o la idea de que cada cual debe recibir tanto reconocimiento social de su aportación a la sociedad en forma de trabajo según sea su mérito o rendimiento (tal como sostiene Honneth en su discusión con Fraser), entonces queda claro que tal horizonte normativo habría limitado el alcance de las luchas sociales sostenidas en su seno al interior de lo definido como posible por los parámetros normativos plasmados en las instituciones de las sociedades capitalistas modernas, impidiéndoles la postulación de objetivos de la lucha trascendentes a tales instituciones. (p. 197)

Una crítica que invisibiliza procesos histórico-políticos de tal envergadura, como los implicados en la definición de las posiciones hegemónicas globales y las subalternación resultante, o bien, soslaya el silenciamiento de reclamaciones que aún no logran realización institucional o expresión colectiva con capacidad de organización de agenda política, hace recaer sobre sí la sospecha de esterilidad.

Con esto se da paso al último tramo de nuestro recorrido, en el cual se debe plantear la cuestión del enfoque situacional.

5. Necesidad de un enfoque situacional. Nuevos problemas en la tensión universalidad/particularidad para una crítica social situada

La persistencia de las tensiones sin resolver entre universalidad de las pretensiones de los criterios normativos y particularidad de las realizaciones de la vida social a lo largo de la historia, no son un motivo para desistir en el esfuerzo y la responsabilidad de insistir en la búsqueda de nuevas formulaciones para abordarla. No hacerlo supondría abandonar una posición crítica de revisión de los propios marcos de comprensión, de la posición asumida que nos otorga una determinada perspectiva de análisis, decisión que nos lleva a caminar en el delicado límite con el dogmatismo.

El epígrafe con el que inicia este texto tiene la función de anticipación de los desafíos y dificultades que hace frente un filosofar crítico y situado. Por una parte, la disciplina filosófica no puede renunciar a la pretensión de universalidad de sus conceptos. Por otra, la filosofía no puede renunciar a su carácter situado, a su lugar y tiempo histórico, a las condiciones desde las cuales se pretende filosofar.

El universal situado es un antecedente que propone Mario Casalla para aproximarnos al ‘pensar situado’ (Auat, 2011, p. 9) desde donde apunta la necesidad de sostener un ‘nosotros’ cultural y latinoamericanamente situado. Un paso más da en este sentido Auat, cuando plantea buscar desde la filosofía y la política un cuestionamiento a las categorías que usamos para pensarlas, a partir de la valoración y revisión crítica de nuestras prácticas y criterios básicos (2011, p. 15)⁶.

En otro registro se torna necesario revisar el suelo terminológico y semántico de situación y situacionalidad. Con el término *situación* aludimos básicamente a cuatro significaciones primarias. La primera significación refiere a una acción, la de situar, la de poner en un lugar. En segundo lugar, se alude a la posición en cuanto tal, sea de una cosa respecto del lugar que ocupa, o de una persona o grupo en función de su posición social o económica, por ejemplo. En tercer lugar, se alude a una estructura o función, teniendo en cuenta factores o circunstancias que afectan a algo o a alguien en un determinado momento. Por último, el término aplica al poder político en vigencia. Por su parte, *situacionalidad* reviste un matiz dinámico y cualitativo. Este término hace presente la peculiaridad de la ubicación y sus inherentes rasgos característicos propios, puesto que presume una posición a la cual se arriba y que cuenta con una policromía de condicionamientos, antecedentes y contextualidad involucrados en su dinamismo. Aplicado a un proceso social, la situacionalidad se muestra como resultado de factores geo-históricos, sociales y políticos. En ella se impone el desciframiento y reconstrucción de las configuraciones de poder; a la vez que las condiciones institucionales e intersubjetivas que asumen los modos bajo los que se resolvió el mundo ético en cuestión.

Esta última parte del trabajo plantea la necesaria consideración de la *situacionalidad* como clave crítica a sumar en la comprensión y análisis de los procesos sociales. Dicha situacionalidad no se reduce a los aludidos procesos sociales en tanto resultado histórico, sino que también alude al pensar crítico,

⁶Sólo como mención puede referirse a las obras y reflexiones que desarrollan líneas teóricas con nombre propio, tales como la Filosofía de la Liberación y el Pensamiento Descolonial y que suelen identificarse tras la autoría de pensadores como Enrique Dussel y Aníbal Quijano. Como ejemplo pueden visitarse *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión (Dussel, 1998) y Aníbal Quijano: ensayos en torno a la colonialidad del poder (Mignolo, 2019).

situación de enunciación y acción. Sostener un mero concepto formal de eticidad, hace perder de vista la necesaria vigilancia hacia los procesos de dominación histórica y los sujetos de enunciación de la crítica con sus parámetros normativos a espaldas desde donde realizan la misma. El concepto formal de eticidad debe aludir en última instancia a una eticidad situada, y en ella, al reconocimiento de sus procesos históricos de decantación, conformación y configuración, a sus tensiones de realización particular con apelación a principios universales. Estos procesos históricos no son indiferentes a los enclaves geo-históricos, sociales, políticos y culturales en que se desarrollan. La situacionalidad, en tanto componente de la crítica, debería dirigirse a desmontar estos procesos históricos de dominación de otras eticidades que naturalizan sus pretensiones de universalidad; debería poder exhibir los supuestos y sujetos que asumen la palabra y la acción en la definición de los principios normativos y las pautas de comprensión y realización humana. Dado que los espacios sociales son resultado de una larga decantación de prácticas sociales, intervenciones políticas, superposiciones culturales y de tradiciones diversas, no puede desatenderse el trabajo de pensar las formas de autocomprensión de los individuos y las comunidades y los órdenes normativos que los rigen. Las ideas de carácter general como democracia, justicia, libertad, bien común, o bien otras más concretas como el sentido de la economía, la participación en la cultura y el gusto estético, entre otras, tienen anclaje territorial. Los escenarios históricos no deben ser pensados sólo temporalmente, sino que demandan consideración de sus enraizamientos territoriales. Una conveniente articulación entre lo territorial y sus componentes históricos, políticos y sociales favorecen el estudio en clave situada evitando caer, de esta manera, en abstracciones especulativas.

Si la noción de situado implica no sólo un lugar sino un sujeto de enunciación crítica, un nosotros que se pone a sí mismo como valioso, con las reminiscencias hegelianas que ello conlleva, es una demanda de compromiso ético y político que conlleva todo pensar, y que queremos destacar con estas reflexiones. Su forma clave puede resumirse en las palabras de Auat,

La situacionalidad del pensar no consiste meramente en la obvia alusión a las circunstancias que imprimen un sesgo particular a cada pensamiento, sino en la *asunción crítica, gnoseológica y axiológica del punto de vista desde donde se habla y piensa*, de tal manera que el compromiso político resulta un componente ineludible del pensamiento más serio. (2021, p. 192)

Que la situacionalidad refiera una toma de posición y una capacidad en tanto disposicionalidad del pensar crítico reclama preguntarse acerca del modo en que se vincularía epistemológicamente y con qué filiación teórica debería trabajarse un tal concepto de situacionalidad. Si además, como se dijo, la situacionalidad podría desempeñar una función metacrítica de la crítica social y política, vale la pena continuar trabajando sobre el cómo debería integrarse metodológicamente en la teoría crítica y qué desarrollo teórico es necesario afrontar.

Referencias bibliográficas

- Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada*. Waldhuter Editores.
- Auat, A. (2021). *Situación y mediaciones. Nuestra democracia: entre populismo y neoliberalismo*. UNR Editora; Centro de Estudios Desarrollo y Territorio; Editorial Fundación Ross.
- De Zan, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Ediciones del Signo.
- Dotti, J.E. (1983). *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Editorial Hachette.
- Hegel, G. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Editorial Gredos.

- Hegel, G. (2017 [1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición bilingüe de Ramón Valls Plana. Abada Editores.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Editorial Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz Editores.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Editorial Trotta.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz Editores.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Editorial Las Cuarenta.
- Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europeas*. Ediciones Akal.
- Negro Pavón, D. (1982). Introducción. En G. Hegel, *El sistema de la eticidad* (pp. 7-105). Editora Nacional.
- Romero Cuevas, J.M. (2016). *El lugar de la crítica: teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Siep, L. (2007). *La actualidad de la filosofía práctica de Hegel. Hegel y el holismo de la filosofía política*. Universidad Externado de Colombia.
- Taylor, Ch. (2010). *Hegel*. Anthropos Editorial.