

Lo normal y lo político

Diego Vernazza¹

Resumen : Las obras de Montesquieu y Durkheim, separadas comúnmente por corrientes disciplinarias, muestran sin embargo importantes coincidencias tanto en los conceptos centrales que desarrollaron como en las aporías que debieron sortear al intentar responder al problema fundador del pensamiento moderno: la irreductible diversidad que caracteriza el mundo humano. Este artículo propone una visión conjunta de sus obras a partir de un análisis paralelo de la noción de conveniencia (*convenance*) en la obra Montesquieu y de patología social (*pathologie sociale*) en la obra de Durkheim. Se intenta mostrar asimismo los límites a los que se enfrentó cada una así como los legados que dejaron en la filosofía social contemporánea.

Palabras clave: normatividad, filosofía social, filosofía política, sociología, Durkheim, Montesquieu.

I

Montesquieu (1689-1755) es considerado, a partir de la tesis doctoral que Durkheim (1858-1917) consagrara a su obra, como el padre fundador de las ciencias sociales. Este acto fundador, constituye al mismo tiempo el momento de la posición filosófica de un problema. Montesquieu funda una nueva ciencia, que él hubiera llamado política pero que la posteridad llamará social, basada en la observación y la comparación de diferencias y similitudes entre los distintos pueblos que forman el universo humano. Su punto de partida es una radical aceptación de la pluralidad, de la “infinita diversidad de leyes y costumbres” que componen ese universo.² Este procedimiento novedoso lo obliga a desligarse, tanto como es posible, de aquello que había constituido el pilar central de una buena parte de la tradición de la filosofía política, a saber la idea de una finalidad intrínseca de la naturaleza humana. No hay un Hombre, sino muchos hombres, porque existen, irreductiblemente, diferentes sociedades. Se hace necesario entonces redefinir los procedimientos mismos de la filosofía. «No comparemos la moral de los chinos con la de Europa», reclama abiertamente en el *Espíritu de las leyes*.³ Y en uno de sus cuadernos de viaje, escribe aún más elocuentemente: «Me parece que los hábitos y costumbres de las naciones que no son contrarios a la moral no pueden ser juzgados unos mejores que otros. ¿Con qué regla juzgaríamos? No tienen una medida común».⁴

¹ Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris, Francia).

² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Préface, in *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard. Todas las traducciones del francés son propias.

³ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 20, in *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, p. 571.

⁴ Montesquieu, “Voyage de Gratz à la Haye”, in *Oeuvres complètes*, vol. 1, Gallimard, p. 767.

Ahora bien, la incorporación de este problema fundamental no lo lleva, al menos no directamente, al relativismo. Como él mismo lo escribe, su «obra tiene por objeto las leyes, las costumbres y los diversos usos de todos los pueblos de la tierra», y en ella no se limita a abarcar «todas las instituciones de todos los hombres», a distinguirlas, a examinarlas, sino que también se permite mostrar «aquellas que convienen más a la sociedad, y a cada sociedad», es decir, juzgar.⁵ Ahora bien, ¿qué criterio permitiría juzgar cuando se ha aceptado radicalmente la legitimidad de la diversidad humana, definiendo al hombre como un “ser flexible” y relativizando de esa manera la moral?⁶ Montesquieu pareciera ensayar dos procedimientos, que consideramos fundadores de las ciencias sociales modernas. El primero consiste en analizar un hecho o una relación social a partir del concepto de “conveniencia”: conveniencia entre las leyes y las costumbres; conveniencia entre los diferentes órdenes de la ley; conveniencia entre la forma de gobierno y el tamaño de la población; conveniencia entre las leyes, las costumbres y el clima; entre otros. Con la elaboración de este procedimiento a la vez descriptivo y normativo, Montesquieu define el rol de la ciencia social en función ya no de un ideal universal, moral o religioso, sino de las relaciones (*rappports*) existentes en la sociedad misma. Desde un punto de vista político, la tarea del legislador no será la de modelar un régimen que exprese lo mejor posible la naturaleza humana, sino la de hacer respetar, o restablecer cuando sea necesario, las conveniencias naturales entre diferentes factores que componen el “espíritu general” de un pueblo determinado.⁷

Este criterio propiamente sociológico de conveniencia se complementa con otro, relativo a la orientación política de una colectividad. Se trata de lo que Montesquieu llama «objeto directo de una nación». Cada pueblo, escribe en el libro 3 de *Del espíritu de las leyes*, tiene un “principio”, una pasión principal que hace mover sus instituciones: «el amor de la igualdad» en una democracia, el “honor” en una monarquía, el “miedo” en un despotismo. Pero todo pueblo tiene también un cierto “objeto directo” que persigue de manera más o menos explícita: el “imperio” en el caso de los romanos, el “comercio” en el caso de los holandeses, la “libertad política” en el caso de los ingleses⁸. La cuestión para Montesquieu, es la de saber hasta qué punto hay conveniencia entre el principio, las costumbres, las leyes y el objeto directo de una nación determinada. Si ese objeto es por ejemplo la libertad política, como en el caso del pueblo inglés en los capítulos XI, 6 y XIX, 27, y una cierta institución impide a una parte de la sociedad gozar de esa libertad, hay allí una grave inconveniencia, y en consecuencia, un elemento crítico que requiere la intervención filosófica. Gracias a esos dos criterios inmanentes, el primero propiamente sociológico, el segundo propiamente político, *Del espíritu de las leyes* se aleja de la óptica perfeccionista según la cual la política tiene por objetivo la realización

⁵ Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, éd. de la Pléiade, 1951, t. 2, p. 1137-8.

⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, Préface.

⁷ Montesquieu define el “espíritu general” como el resultado de una combinación singular del “clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, el ejemplo de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras”. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XIX, 4.

⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XI, 5.

de la excelencia propia del hombre.⁹ La ciencia social, encarnando lo que se ha dado en llamar un «relativismo parcial»,¹⁰ se acuerda con el reconocimiento del pluralismo moral que caracteriza las sociedades modernas.¹¹

Ahora bien, más allá de su gran sofisticación, el procedimiento tiene sus límites. El caso paradigmático del despotismo lo pone en evidencia. La severa crítica del régimen despótico desplegada a lo largo de *Del espíritu de las leyes* se encuentra, en un momento dado, con una aporía fundamental: el despotismo conviene a ciertas configuraciones climáticas, geográficas y sociales, y las instituciones que lo componen (entre ellas, la tortura) se acuerdan con su orientación general.¹² Ahora bien, como lo hiciera notar fervientemente Durkheim, el fundador de las ciencias sociales no va tan lejos en su neutralidad valorativa.¹³ Montesquieu condena el despotismo de manera categórica, dejando momentáneamente de lado los procedimientos hasta allí empleados: «iba a decir que [la tortura] podría convenir en los gobiernos despóticos [...] pero siento la vos de la naturaleza que grita contra mí».¹⁴ Es así que un tipo social es puesto en cuestión a partir de una referencia directa a la naturaleza humana, aquella que había querido evacuar la nueva ciencia social.

II

En su tesis latina (1893), consagrada a la contribución de Montesquieu al nacimiento de las ciencias sociales, Durkheim establece claramente sus semejanzas y diferencias respecto a su antecesor. Montesquieu es para Durkheim el fundador de las ciencias sociales en tanto fue el primero que introdujo criterios objetivos en la clasificación de los regímenes políticos: los “tipos de sociedad” dependen ahora de variables, de “hechos sociales”, como las leyes, las costumbres, la economía, la población. Hasta allí la filosofía había pensado, salvo raras excepciones, que “todo dependía de la voluntad humana”, y de esa manera el punto de vista subjetivo, encarnado en la figura del legislador, había imperado sin demasiada contestación.¹⁵ *Del espíritu de las leyes* planteó por primera vez el problema político y social en términos de conveniencia: un régimen es justo en tanto sus principios e instituciones convienen al tipo de sociedad en cuestión. Dicho en términos de Durkheim, la obra de Montesquieu permitió pasar del problema clásico del “mejor régimen político” a aquel de la “normalidad”: «la ciencia social, repartiendo las

⁹ Cf. Spector, C., *Montesquieu : liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon Editions, 2010, p. 134.

¹⁰ Cf. Binoche, B., *La raison sans histoire. Echantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, PUF, 2007, p. 366.

¹¹ Manin, B., “Montesquieu et la politique moderne”, *Cahiers de Philosophie Politique*, Bruxelles, 1985, Ousia, p. 157-229. Republicado en C. Spector, T. Hoquet, (éd.), *Lectures de l'Esprit des lois*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 171-231.

¹² “[L]a partie du monde où le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé, qui est l'Asie”, Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, V, 14, p. 296.

¹³ Cf. Durkheim, E., “La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale”, in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1966. Para una lectura durkheimiana de Montesquieu, cf. Karsenti, B., “Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, N° 6, 2001.

¹⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, VI, 17, p. 329.

¹⁵ Durkheim, E., *La contribution de Montesquieu à la formation de la science sociale*, *op. cit.*, p. 29.

diversas sociedades humanas en tipos y especies, no puede hacer más que describir cual es la forma normal de la vida social en cada especie». Ya no se trata de determinar el mejor régimen en general, aquel que “debería convenir al género humano en su totalidad”, sino de comprender cuál es el estado normal de un tipo dado de sociedad, partiendo de la premisa de que «todo lo que es normal es sano».¹⁶ Ahora bien, la dificultad pasa por el hecho de que Montesquieu, explica Durkheim, haya conservado un criterio subjetivo, ya no para clasificar los regímenes, sino para juzgarlos. Siguiendo su criterio de conveniencia, Montesquieu debería haber concluido que el despotismo es la forma política normal para cierto tipo de sociedades, pero en lugar de hacerlo, sostiene que «el gobierno despótico, tiene por sí mismo algo anormal», afirmación que «es incompatible con la naturaleza de un tipo, ya que cada tipo posee su perfección propia».¹⁷ Montesquieu habría desvirtuado así ciencia social que él mismo había contribuido a fundar.

Durkheim se encargará de consagrar ese pasaje a la *normalidad*, refinando la perspectiva estrictamente positivista que subyacía a su tesis de 1893. Podríamos incluso decir que, desde el punto de vista que nos interesa explorar aquí, la obra de Durkheim está guiada por el objetivo de determinar el concepto de normalidad, constituyendo así una nueva ciencia, la sociología, capaz de evaluar los hechos sociales ya no desde un criterio trascendente, aquel del régimen que mejor conviene a la naturaleza humana, sino a partir de los elementos que proporciona la sociedad misma. Se trata, más precisamente, de detectar una patología social estableciendo previamente un tipo normal que servirá como referencia al momento de emitir un juicio acerca de un hecho social. En sus *Reglas del método sociológico* (1895) Durkheim intenta definir la normalidad a partir de criterios “estrictamente científicos” como la proximidad de un hecho social con el tipo medio, su frecuencia sociológica, su pertinencia histórica, entre otros.¹⁸ En sus trabajos posteriores, insistirá en el hecho de que el problema no puede plantearse enteramente sin concentrarse en el *ideal* que subyace a todo tipo social. La distinción entre lo normal y lo patológico no es sólo un problema de morfología social, sino también de representaciones colectivas, y como tal exige interrogar «la idea que [la sociedad] se hace de ella misma».¹⁹ Una sociedad es «ante todo un conjunto de ideas, de creencias, de sentimientos de toda especie, que se realizan en los individuos».²⁰ Cuando se habla de la sociedad, se habla también de un *ideal*: «Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear un ideal. Esa creación no es para ella una especie de acto supererogatorio por el cual se completaría una vez formada; es el acto por el cual se hace y se rehace periódicamente».²¹ El sociólogo tiene en ese sentido la legitimidad para intervenir en ella, el derecho de “elevarse por encima de la realidad moral histórica”, cuando se apoya ya no en la pura razón

¹⁶ *Ibid.*, p. 35 y 47.

¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸ Cf. Besnard, Ph., «Les pathologies des sociétés modernes», in Besnard, Ph., Borlandi, M., Vogt, P., *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993, p. 197-211.

¹⁹ Durkheim, E., «Détermination du fait moral», in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 85 y *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008, p. 604.

²⁰ Cf. Durkheim, E., «Détermination du fait moral», *op. cit.*, p. 85

²¹ Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008, p. 603.

o en un principio moral o religioso, sino en la metódica confrontación entre el ideal colectivo que estructura actualmente la sociedad y otro, que no hace a fin de cuentas más que expresar la colectividad mejor comprendida: «lo que yo opongo a la colectividad, escribe Durkheim, es la colectividad misma, pero más y mejor consciente de sí».²² Más aún, su responsabilidad no es solo la de advertir cuando la sociedad comienza a desviarse, sino también de explicitar, positivamente, las condiciones de realización de su ideal colectivo, mostrando por ejemplo que la individualidad no puede entenderse como simple independencia sino como autonomía, es decir como capacidad de “realizarse plenamente”, y que para ello es necesaria la acción del Estado, cuya finalidad es la de «liberar las personalidades individuales».²³

Es posible pensar que de esta manera Durkheim reelabora los dos conceptos centrales de la filosofía política de Montesquieu –tal como la intentamos resumir anteriormente: el concepto de conveniencia, que Durkheim substituye por el de normalidad, y el de objeto directo, que Durkheim reinterpreta en la noción a la vez descriptiva y normativa de ideal colectivo—. La sociología durkheimiana encuentra así su justificación, tanto epistemológica como política, en el hecho de ayudar la sociedad a ser más consciente de sí misma, a comprenderse mejor, a vivir más en acuerdo con su propia forma y su propio ideal.

Ahora bien, tampoco el diagnóstico durkheimiano de las patologías sociales se encuentra exento de dificultades. Las aporías que había encontrado Montesquieu vuelven a aparecer en la nueva sociología. La más importante, evidentemente, es la que enfrenta todo procedimiento pluralista, aquella que Montesquieu había evitado en última instancia gracias a una referencia general a la idea de naturaleza en su dimensión normativa. Durkheim pareciera encontrar un problema similar en un texto de 1915 sobre el imperialismo alemán. Si siguiera estrictamente las premisas expresadas en sus *Reglas del método sociológico*, el sociólogo debería juzgar el pangermanismo, del que trata el texto, a partir de su grado de correspondencia respecto a la morfología y el ideal propio de la sociedad alemana de principios del siglo XX. Pero Durkheim va mucho más lejos en su evaluación. Afirma que hay algo intrínsecamente “anormal” en el pangermanismo: la “hipertrofia de la voluntad” que lo caracteriza, encarnada en la idea nietzscheana de “voluntad de poder”, se aleja de las proporciones “naturales” entre la libertad de la voluntad y su dependencia respecto del contexto. «La voluntad normal y sana, por más enérgica que pueda ser, leemos en el texto, sabe aceptar las dependencias necesarias que se fundan en la naturaleza de las cosas.» Una voluntad que no acepta ninguna dependencia, que pretende “ponerse por sobre las condiciones de existencia”, es esencialmente “anormal”: es por eso que el pangermanismo puede ser calificado como una “patología social”. Una patología que según Durkheim será tarde o

²² «Si por ejemplo, a un momento dado, la sociedad en su conjunto tiende a perder de vista los derechos sagrados del individuo, no podríamos enderezarla con autoridad recordándole de qué manera el respeto de esos derechos está estrechamente ligado a la estructura de las grandes sociedades europeas, a todo el conjunto de nuestra mentalidad, a tal punto que negarlos bajo pretexto de otros intereses sociales, sería negar los intereses sociales más esenciales?». Durkheim, E., «Détermination du fait moral», *op. cit.*, p. 87 y 96-97. Véase sobre este tema Ferrara, A., “Il progetto di una filosofia sociale”, in Calloni, M.; Ferrara, A.; Petrucciani, S., *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Roma, Carocci editore, 2001, p. 36.

²³ Durkheim, E., *Leçons de sociologie*, 6ème leçon, Paris, PUF, 1950, p. 86.

temprano eliminada, ya que tal sobreactividad de la voluntad no puede ser más que pasajera: «la naturaleza no tardará en darse revancha».²⁴

En este texto propiamente político de Durkheim, queda claro que el relativismo al que podría conducir una radicalización de la nueva ciencia social es evitado gracias a un procedimiento no tan alejado del que él mismo, años atrás, subrayaba críticamente en Montesquieu. La “naturaleza de las cosas” vuelve a aparecer como el concepto, a doble carácter descriptivo y normativo, capaz de permitir, ya no relativamente a un tipo social particular, sino de manera general, una clara distinción entre lo normal y lo patológico.

III

Hasta aquí los problemas comunes encontrados por Montesquieu y Durkheim. Asumiendo radicalmente las premisas modernas referentes a la diversidad humana, intentan escapar al relativismo al cual esta asunción podría conducir elaborando respectivamente las nociones de “conveniencia” y de “normalidad”. Ahora bien, los dos recurren, al momento de tener que pronunciarse sobre una forma específica de dominación (el despotismo y el imperialismo), a una referencia general a la idea de naturaleza. La pregunta que queda por hacerse, y que intentaremos responder brevemente para concluir, es qué se encuentra detrás de esa noción.

Propondremos la hipótesis siguiente: detrás de la idea de naturaleza, evocada tanto por Montesquieu como por Durkheim en un momento crítico del procedimiento sociológico, no hay ni más ni menos que una redefinición moderna de la idea aristotélica de “animal social”. Para Montesquieu, el problema filosófico que presenta el régimen despótico, es que obliga a los hombres a vivir aisladamente en el miedo, guiados por puro instinto de conservación e incapaces de expresar la sociabilidad (*sociabilité*) de la cual depende en definitiva el desarrollo de sus facultades.²⁵ Lo que subyace a la crítica del despotismo, es que más allá de su gran diversidad, el hombre es para Montesquieu un “animal sociable”, portador del puro “deseo de vivir en sociedad” y dependiente como tal de ciertas condiciones para desarrollarse, para ser lo que debe ser, es decir plenamente humano.²⁶ Es solo gracias a la incorporación, mínima pero esencial, de un elemento propiamente antropológico, que Montesquieu puede afirmar, de manera universal, que «el despotismo causa a la naturaleza humana males espantosos».²⁷ Dicho de otro modo, el criterio que da un sentido al pluralismo de Montesquieu, que lo vuelve parcial al permitirle incorporar radicalmente el hecho de la diversidad humana al

²⁴ E. Durkheim, “L’Allemagne au-dessus de tout”, Paris, Librairie Armand Collin, 1915.

²⁵ Cf. Montesquieu, *De l’esprit des lois*, III, 9, *op. cit.*, p. 258 y “Analyse du traité des devoirs”, in *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 1, p. 109.

²⁶ Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXVII, in *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 1, p. 261 y *De l’esprit des lois*, I, 2, *op. cit.*, p. 236. En un texto preparatorio del *Espíritu de las leyes*, consagrado al problema fundamental de la formación de los caracteres nacionales, Montesquieu escribe: «Nuestro genio se forma a partir de aquel de las personas con las que vivimos [...] nos comunicamos el carácter, las máquinas humanas están invisiblemente ligadas». Montesquieu, “Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères”, in *Oeuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, t. 9, p. 259-60.

²⁷ Montesquieu, *De l’esprit des lois*, II, 4, *op. cit.*, p. 248.

mismo tiempo que mantener la posibilidad de un juicio normativo, no es ni más ni menos que el de la pura socialidad.

Desde ese punto de vista, si hay algo en común entre Montesquieu y Durkheim, así como lo habrá entre sus más fieles herederos, Tocqueville y Mauss, es la idea de un valor intrínseco a la relación social.²⁸ Tanto uno como el otro identifican lo social y lo moral, en el sentido de que las relaciones sociales son por sí mismas productoras de moralidad. En la obra de Durkheim, este punto es más que claro: es finalmente sólo a partir de allí que la distinción entre lo normal y lo patológico, y con ella la cuestión general de la normatividad, cobra plenamente sentido y puede ser como tal aplicada a todo hecho social, en todo lugar y todo tiempo. Es posible decir que es normal, con todas las consecuencias que esto implica, un hecho social que crea solidaridad, y que es patológico aquel que por el contrario produce desintegración.

Si insistimos en este punto, es porque creemos que la llamada filosofía social contemporánea emprende también, a su modo, este camino. Se trata ahora de determinar más específicamente el sentido moral de lo social en tanto tal, dándole un contenido más preciso que el de la pura *sociabilidad* evocada por Montesquieu o la *solidaridad* desarrollada por Durkheim. Axel Honneth, por ejemplo, encuentra una normatividad intrínseca en la dinámica social del reconocimiento, en tanto esta obliga a los sujetos a superarse (en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*) individual o colectivamente para ser reconocidos. La *mejora cualitativa de la integración social* sigue siendo el criterio general para el juicio normativo, ahora determinado a partir de la noción de lucha por el reconocimiento. La distinción entre lo normal y lo patológico responde a la manera en que una sociedad permite a sus miembros acceder a diferentes grados de reconocimiento, intersubjetivo e institucional, y la idea de justicia social se funda de ese modo en un criterio puramente inmanente.²⁹ Paralelamente, los trabajos de Alain Caillé, agrupados alrededor de *La revue du M.A.U.S.S.*, exploran una perspectiva claramente antropológica, centrada en la noción de *don*. En el camino abierto por Marcel Mauss, el cual pronosticaba un retorno a la “vida social normal”, centrada en la “moral eterna” del “dar, devolver y recibir”, Caillé propone una sociología general y una filosofía política basadas en lo que Mauss llamaba «los motivos fundamentales de la actividad humana». El problema normativo, la pregunta por la justicia social, se orienta por la búsqueda, en las sociedades contemporáneas, en sus instituciones, leyes, mitos e ideales, de aquello que reproduce la lógica del don y aquello que por el contrario lo niega.³⁰

Por un camino u otro, la filosofía social contemporánea intenta avanzar en el camino abierto por sus fundadores, buscando una normatividad intrínseca en lo social. En esto es heredera del gran problema que inaugura el pensamiento político moderno: la necesidad de un criterio normativo general, capaz de evitar los riesgos

²⁸ Cf. D. Vernazza, D., “Tocqueville en Manchester: alienación, pauperismo y cooperación”, *Anacronismo e irrupción*, Vol. 2 N° 3, 2012, p. 37-55.

²⁹ Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

³⁰ Cf. Mauss, M., *Essai sur le don*, Paris, PUF, 1968, Conclusion, y, entre otros, Caillé, A., *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, 2009.

del relativismo en un contexto irreductiblemente pluralista. El problema sigue abierto, y este no debería desligarse de su dimensión propiamente política. Como lo explica el mismo Axel Honneth, «las exigencias de integración social devienen principios normativos [...] sólo en la medida en que se reflejan en el contenido de las expectativas de los sujetos sociales mismos».³¹ La búsqueda de una normatividad inmanente a lo social no puede desligarse de la interrogación de los ideales que portan los sujetos actuantes en el campo político. No puede desligarse, pero tampoco disolverse en ellos.

³¹ Honneth, A., “La théorie de la reconnaissance : une esquisse”, *Revue du M.A.U.S.S.*, 2004-1, N° 23, p. 135.