



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

**RECONOCIMIENTO RECÍPROCO, FORMAS DE MENOSPRECIO Y
LIBERTAD:**

**LA TEORÍA DE LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO DE AXEL
HONETH Y SU *PARTICULAR TRADUCCIÓN* EN TÉRMINOS DE UNA TEORÍA
PLURAL DE LA JUSTICIA.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

ISIDORA IÑIGO VALDERRAMA

Profesor guía:

Carlos Ruiz Schneider

Santiago de Chile, año 2013

Resumen

Nombre del autor: Isidora Iñigo Valderrama.

Título de la tesis: “Reconocimiento recíproco, formas de menosprecio y libertad: La teoría crítica de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth y su *particular traducción* en términos de una teoría plural de la justicia”.

Profesor guía: Carlos Ruiz Schneider.

Grado académico obtenido: Magíster en Filosofía.

Fecha de graduación: 19 de julio de 2013

Datos de contacto: correo electrónico: isidora@ug.uchile.cl

Texto resumen:

A través de la presente tesis, se reconstruyen los elementos centrales de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth y su propuesta de una teoría de la plural de la justicia, debidamente diferenciada y delimitada dentro del campo de reflexiones del autor alemán. A partir de un trabajo de carácter reconstructivo, en la primera parte, se revisan las conexiones entre los planteamientos de Axel Honneth con la tradición de pensamiento que busca renovar, identificando un claro rescate de los principios del modelo de crítica de Teoría Crítica, más no de las diferentes maneras en que sus autores llevaron a cabo dicho proyecto. Como producto de este análisis es que, en una segunda parte, se reflexiona en torno a la teoría de las luchas por el reconocimiento recíproco, en tanto propuesta teórica por medio de la cual Axel Honneth busca superar las aporías teóricas a las que habrían arribado sus predecesores. Es este trabajo el que permitirá, al finalizar, reconstruir los elementos centrales que caracterizan su particular propuesta de una teoría plural de la justicia que, en lugar de reducirse meramente a los principios de su teoría de las luchas por el reconocimiento recíproco, se constituye más bien como una *traducción particular* de aquella debido a que implica no sólo el rescate y relego de ciertos elementos, sino que también exige de ciertos ajustes, rectificaciones e innovaciones, en función de las características filosófico políticas particulares que el objeto de la justicia comporta.

Agradecimientos

Esta tesis ha sido el producto de una época difícil. De ahí entonces que trabajar y finalmente culminar esta tarea habría sido imposible para mí de no ser por la disposición, comprensión y colaboración que encontré en importantes personas durante este corto pero intrincado proceso. Debo insistir en ello pues, lejos de constituirse como una declaración fútil, los contenidos de este acápite se constituyen sin duda como los más importantes del presente texto.

Es en este tenor que, en primer lugar, quiero agradecer particularmente al profesor Carlos Ruiz. No sólo por aceptar el patrocinio de esta tesis y confiar en mis capacidades, sino además por la gran disposición que siempre tuvo conmigo y con respecto a las adversidades que se fueron presentando en el camino. En segundo lugar, agradezco a mi familia. Primero a mis padres, Verónica y Eleodoro, quienes me apoyaron material y afectivamente en este proceso y, también debo decir, acompañaron el proceso reflexivo de este trabajo. Segundo, a mis hermanos, Miranda, Alonso y Florencia, de quienes siempre recibí cariño y palabras de aliento.

En tercer lugar, y no menos importante, agradezco a mis amigas Paulina y Alma. Con ellas no sólo comparto una vida, sino también preocupaciones y motivaciones. Durante este periodo, siempre hubo en ellas una atención constante; han sido un soporte fundamental. También agradezco a Tamara, por su apoyo y preocupación, por la cercanía.

Finalmente, en cuarto lugar, la mención más importante de este agradecimiento es para Nicolás. Le agradezco su amor, las conversaciones eternas, las discusiones, los puntos de encuentro y las discrepancias; su avidez, su forma de ver las cosas, su gran inteligencia. Siempre encontré en él un interlocutor, que con interés estuvo dispuesto a dialogar y revisar las versiones preliminares de este texto, pese a las dificultades, los retrocesos, los fracasos. Es a él, en definitiva, a quien le dedico este trabajo.

Índice

Introducción	1
PRIMERA PARTE. Axel Honneth y la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort.	8
CAPÍTULO I. Qué significa hacer una Teoría Crítica de la Sociedad? Axel Honneth y el rescate del modelo de crítica social de la Escuela de Fráncfort.	9
a. El núcleo ético de la crítica. Razón social, patologías sociales, identidad dañada	11
b. El método “reconstructivo” de la crítica. Acerca de la relación entre razón e historia.....	25
c. Interés emancipador y sufrimiento individual. Sobre las relaciones entre teoría y praxis.....	35
CAPÍTULO II. Límites y aporías en los principales autores de la tradición de la Teoría Crítica.	44
a. Horkheimer, Adorno y el déficit sociológico. Acerca del quiebre de las relaciones entre teoría y praxis.....	46
b. Acerca de un <i>retorno a lo social</i> en la Teoría Crítica: la lucha y el poder en Foucault y la teoría de la acción comunicativa en Habermas.	53
SEGUNDA PARTE ... La teoría de las luchas por el reconocimiento y su traducción en términos de una teoría plural de la justicia	71
CAPÍTULO III. Acerca de las relaciones entre conflicto y normatividad. La teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth	72
a. Entre Hegel y Mead. Las bases filosóficas y naturalistas de la teoría de las luchas por el reconocimiento.....	74
b. La traducción posmetafísica de las intuiciones hegelianas y la conformación de un concepto formal de eticidad: ordenes de reconocimiento recíproco, formas de menosprecio y lucha moral. .	99
CAPÍTULO IV. Reconocimiento, autonomía y libertad. Delimitando la teoría plural de la justicia de Axel Honneth.	123
a. La teoría plural de la justicia: libertad individual intersubjetiva, ordenes de reconocimiento recíproco y proceso de institucionalización social.....	126
b. La teoría contractualista de Rawls y la ética del discurso de Habermas en discusión.....	141
Conclusiones	156
Bibliografía	164

Introducción

Sin lugar a dudas, Axel Honneth se ubica como uno de los miembros más destacados de la tercera generación de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. A partir de la publicación de *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Honneth, 1997 [1992]), Honneth ha desarrollado un importante trabajo teórico orientado a renovar los principios basales del proyecto de crítica social desarrollado por Horkheimer en el marco del *Institut für Sozialforschung*. Desde una particular lectura de la teoría del reconocimiento mutuo de Hegel, el autor plantea una filosofía social crítica que ubica al centro las relaciones sociales de reconocimiento recíproco, en tanto experiencias de carácter moral que no sólo forjan la identidad de los sujetos, sino que, al mismo tiempo, se encuentra en ellas la fuente de motivación para las luchas sociales. En efecto, el autor propone una comprensión del desenvolvimiento de las sociedades modernas a partir del desarrollo normativo de esferas de reconocimiento recíproco – amor, derecho y estima – que, encarnadas en instituciones y prácticas sociales, se configuran no sólo como los patrones de integración social que aseguran la reproducción de las sociedades, sino que también anidan los motivos morales para el desarrollo de luchas sociales que explican la transformación y el cambio social.

Tomando el giro intersubjetivo propuesto por Habermas que ubica al centro los elementos normativos para la comprensión de los órdenes sociales contemporáneos, pero entrando en conflicto con algunos de los presupuestos básicos de su teoría, es que Honneth continúa con este proceso de renovación de la Teoría Crítica fundamentado en una revalorización de las estructuras normativas en tanto dimensiones definitorias de lo social y de la integración social, a través de un proyecto intelectual por generar una teoría social que toma su impulso en una lectura posmetafísica de la teoría del reconocimiento del joven Hegel. Así, frente a la propuesta de la ética del discurso de carácter kantiano de Habermas que se orienta a una comprensión de la intersubjetividad a partir de las condiciones práctico-formales del

entendimiento lingüístico; Honneth propone un abordaje de esta dimensión de lo social mediado por una actualización de la categoría de reconocimiento de Hegel gracias a su vinculación con aportes de la sociología, la psicología e incluso los estudios históricos.

Tanto Honneth como Habermas comparten la convicción acerca de la conexión interna entre ética y progreso; conexión, por lo demás, derivada las intuiciones hegelianas que juegan tanto en ellos, como en sus predecesores, un rol fundamental. Así, para ambos, las sociedades evolucionan moralmente gracias al potencial de razón social presente en la historia, que se va realizando progresivamente por medio de ampliación de los patrones de reconocimiento recíproco y su anclaje en instituciones, prácticas y rutinas (Honneth, 2009 [1989]). No obstante para Honneth, anclado en la teoría del reconocimiento de Hegel, este progreso implica un crecimiento tanto de los niveles de *socialización* como de *individuación* pues, partiendo de la premisa de la formación de la identidad como un proceso de “ser uno mismo en el otro” desarrollada principalmente en su obra *Sistema de la Eticidad*, cada individuo para constituirse como tal, requiere de la confirmación de sí por parte de los demás, es decir, la identidad del singular depende de la existencia de un lazo social basado en el reconocimiento recíproco. En este sentido es que, en términos de socialización, el desarrollo histórico se da bajo la forma de un progreso moral entendido como un mejoramiento y ampliación de los órdenes de reconocimiento recíproco existentes, haciéndolos cada vez más inclusivos a todos los miembros de la sociedad. Y, en términos de individuación, este mejoramiento de los niveles de integración repercute positivamente en los procesos de constitución de los individuos como entes autónomos capaces de ejercer y desplegar su libertad individual, ya que la condición de posibilidad de estos procesos, es una condición social intersubjetiva, permitida por la participación de los individuos en relaciones de reconocimiento recíproco por medio de las cuales, a partir del reconocimiento de sí mismo en el otro, se adquiere autoconfianza, autorrespeto y autoestima, entendimientos positivos de sí que facultan al sujeto de autonomía y libertad individual.

Ahora bien, distanciándose de Habermas y acercándose más aún a Hegel, el desarrollo histórico de las sociedades bajo la forma de un progreso en términos de un aprendizaje

práctico moral de socialización e individuación, está permitido en Honneth por procesos de lucha y movilización social orientados a exigir una ampliación de los principios de reconocimiento social y así, que mayores aspectos de la personalidad de los individuos sean socialmente reconocidos a todos por igual (Honneth, 1997 [1992]). Como es posible apreciar, si bien sitúa a la lucha social como proceso clave que explica la producción, reproducción y cambio en las sociedades, para Honneth el conflicto no estará motivado, como lo es en la tradición marxista en un cierto interés de clase y una lógica de acción estratégica, sino que éste tendrá un carácter moral, en virtud de su invocación a patrones normativos de integración social anclados en instituciones de reconocimiento recíproco que permiten o posibilitan la formación de la identidad de los individuos. En definitiva, para Honneth, el descontento social no sólo es resultado intereses materiales no satisfechos; sino que, por sobre ello, tendría un “núcleo normativo”:

si el adjetivo ‘social’ significa algo más que ‘lo que suele encontrarse en la sociedad’, el sufrimiento y el descontento sociales poseen un núcleo *normativo*. Se trata de la frustración o violación de las expectativas normativas de la sociedad que consideren justificadas los afectados. Por tanto, esas sensaciones de descontento y de sufrimiento, en la medida en que se califiquen como ‘sociales’, coincide con la experiencia de que la sociedad está haciendo algo injusto, algo injustificable.” (Fraser & Honneth, 2006: 103)

Es así entonces que en el marco del desarrollo de su teoría de la lucha por el reconocimiento, aparece la preocupación por la justicia social, la cual es entendida inicialmente, en su reverso negativo, a partir de su asociación a escenarios morales en los que los individuos experimentan sensaciones de sufrimiento generadas por la percepción de una falta o negación de una expectativa de reconocimiento social; expectativa considerada legítima en función de los principios de justificación de los órdenes normativos de reconocimiento institucionalizados socialmente. De esta manera, las formas de menosprecio social o negación de reconocimiento considerado legítimo, implican un perjuicio a nivel subjetivo en los individuos que es experimentado como un daño moral, en la medida que lesiona las posibilidades de entendimiento positivo de sí y autorrealización práctica intacta de los individuos. Al configurarse estas expectativas como legítimas, pueden entenderse los sentimientos negativos que producen estas situaciones de

menosprecio como sentimientos de injusticia social, en la medida que forjan precisamente como transgresiones a aquello que la sociedad considera justo.

De estos planteamientos se derivaría el carácter plural de la teoría de la justicia de Honneth, ya que bajo este nuevo marco, aquella se descentra con respecto a su preocupación y ámbito de acción en la esfera universalista del derecho — fundamento central de las teorías liberales dominantes —, para abrirse a una concepción ampliada en la que el derecho es reconceptualizado en términos de una institución del reconocimiento recíproco, la cual contribuye el establecimiento de una sociedad justa sólo en la medida en que esté articulada con otras esferas del reconocimiento recíproco legítimas de las sociedades modernas, como son para Honneth en conexión con Hegel, la esfera de las relaciones amorosas y la estima social.

Ahora bien, estos planteamientos iniciales con respecto a una traducción de su teoría del reconocimiento en una teoría de la justicia, han experimentado un importante desarrollo en el tiempo, en un intento del autor por hacer de su perspectiva una teoría sustantiva y sistemática que pueda posicionarse como una alternativa a las teorías de la justicia dominantes en el marco de las discusiones contemporáneas. Este proceso ha implicado proyecto de desarrollar una particular lectura de los principales conceptos que se encuentran en juego en las reflexiones sobre justicia en la modernidad a saber, las categorías de autonomía y libertad, desde su teoría de las luchas por el reconocimiento (Honneth, 2011; 2009). Para elaborar estos planteamientos, el autor considera una serie de innovaciones con respecto a su obra inicial¹ que, entre las más centrales, se encuentra la revalorización progresiva de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, considerada ahora a la luz de la teoría del reconocimiento recíproco.

De esta forma, sus escritos más recientes en este ámbito ubican al centro del análisis la lucha por la libertad y su relación con el concepto de autonomía como conflicto clave de las sociedades modernas, proponiendo el desarrollo de una teoría de la justicia que se

¹ Nos referimos a *Las luchas por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. (Honneth, 1997[1992])

construye a la base de la relación virtuosa entre la ampliación de los principios de reconocimiento recíproco anclados institucionalmente, y el aumento de la libertad de los individuos: sólo es posible avanzar hacia mayores niveles de autonomía individual por medio del establecimiento de instituciones sociales que, de modo intersubjetivo, reconocen progresivamente mayores aspectos de la identidad de cada persona.

Con la intención de cuestionar y ampliar el paradigma liberal de las teorías de la justicia, el autor ofrece una lectura centrada en las condiciones (sociales) de posibilidad para la emergencia y ejercicio efectivo de la autonomía, forjada a partir del análisis social e histórico – ejercicio de reconstrucción histórico normativa lo llamará Honneth (Honneth, 2009)– de las maneras en que la libertad se ha entendido en la sociedad moderna a partir de su concreción histórica en instituciones, normas, prácticas y usos (Honneth, 2010 [2008]). Desarrollar una teoría de la justicia sobre las sociedades democráticas occidentales exige, para Honneth, una estructura metodológica de construcción de conocimiento que restablezca la vinculación vincule filosofía y análisis social, propia de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, pero con nuevos bríos acorde a las condiciones actuales.

De esta manera, el propósito central de esta tesis consiste en delimitar los planteamientos centrales del modelo de renovación crítica de la Escuela de Fráncfort emprendido por Honneth a través de su propuesta de las luchas por el reconocimiento recíproco; para, a partir de allí, ofrecer una lectura clara y sistemática de sus planteamientos con respecto a la justicia que permiten asumir la presencia de una teoría de la misma de carácter sistemático y claramente diferenciable del resto de sus reflexiones teóricas. Como intentaremos fundamentar, compartimos la tesis de que la teoría de la justicia de Axel Honneth, lejos de constituirse como una mera trasposición de los principios generales de la teoría de las luchas por el reconocimiento recíproco, aquella es resultado más bien de un proceso *particular de traducción* en la medida que no sólo ha implicado la acentuación de ciertos elementos y el relego de otros, además de la adopción de nuevos planteamientos teóricos; sino que, incluso – en virtud de las particulares características que comporta este objeto y

debido a que se ubica como la preocupación central de sus escritos contemporáneos – ha impulsado a Honneth a la rectificación y modificación de algunos de los presupuestos basales de su paradigma de las luchas por el reconocimiento recíproco anteriormente desarrolladas. En conclusión, son estas características las que, para nosotros, constituyen el basamento a partir del cual es posible afirmar la posibilidad de delimitar una teoría de la justicia en las reflexiones de Honneth, que se constituye como tal con cierta independencia y autonomía del marco teórico crítico fundamental del autor alemán.

Un aspecto metodológico importante a destacar consiste en que, precisamente debido a que la obra de Honneth se encuentra en actualmente en pleno desarrollo, no nos ha sido posible considerar a cabalidad todos los elementos y aristas de la teoría del reconocimiento recíproco y de la teoría plural de la justicia del autor alemán. En este sentido, y para efectos de esta tesis, se han considerado aquellas obras, artículos y entrevistas publicadas hasta el año 2010².

En cuanto a su estructura, esta tesis está dividida en dos apartados, cada uno compuesto por dos capítulos. Así, la primera parte del presente trabajo está orientada a establecer las conexiones entre el proyecto teórico de Honneth con la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. Este constituye un paso ineludible en el marco de la sistematización de la teoría de las luchas por el reconocimiento recíproco, puesto que ésta emerge como un intento por realizar los principios basales del proyecto original de la Teoría Crítica, a partir de un particular diagnóstico crítico de las formas en que sus predecesores intentaron llevarlo a la práctica. El primer capítulo, por tanto, consiste en una reconstrucción de la lectura de Honneth con respecto a los principios en los que se cimenta el proyecto intelectual de la tradición. Para, en un segundo capítulo, sistematizar el análisis crítico que Honneth desarrolla con respecto a las formas en que dicho proyecto fue encarnado por los diversos autores de la Teoría Crítica que, según él, los habría llevado a una serie de aporías que habrían implicado un abandono de aquellos principios que precisamente buscaron

² Esta selección de textos implicó la exclusión de la producción teórica actual del autor, y particularmente de su última obra *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Honneth, 2011).

realizar. Mención especial merece aquí la obra de Foucault y su teoría de las luchas por el poder; propuesta teórica que Honneth incluye en este diagnóstico de las teorías de los principales autores tradición de la Escuela de Fráncfort, en función de las concordancias que presentarían las preocupaciones del autor francés con aquellas de los teóricos alemanes.

Es este trabajo previo el que cimenta el camino para el segundo apartado de esta tesis. En efecto, buscando superar las dificultades y problemas que Honneth identificó en los contenidos materiales de dichas teorías, pero sin abandonar los principios basales del proyecto teórico inicial, es que Honneth emprende el proyecto de elaborar una teoría social de las luchas del reconocimiento recíproco; propuesta que será abordada en el tercer capítulo. Para a partir de allí, y finalmente en el cuarto capítulo, delimitar la teoría plural de la justicia Axel Honneth. Finalmente, en términos de conclusiones, se sistematiza el trabajo aquí desarrollado y se establecen algunas reflexiones finales que sirvan como incentivo para futuras investigaciones en torno a las relaciones entre crítica social, reconocimiento recíproco y justicia.

PRIMERA PARTE.

**Axel Honneth y la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de
Fráncfort.**

CAPÍTULO I.

Qué significa hacer una Teoría Crítica de la Sociedad? Axel Honneth y el rescate del modelo de crítica social de la Escuela de Fráncfort.

Tal como señalamos anteriormente, el proyecto intelectual de Axel Honneth tiene el propósito de constituirse como una *renovación* de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. En efecto, Honneth defiende la idea de la imposibilidad de aplicar hoy lisa y llanamente el proyecto teórico crítico desarrollado por la Escuela, en función no sólo de las transformaciones sociales, culturales y políticas que distan bastante del contexto histórico a partir del cual la primera generación generó sus reflexiones, sino por sobre todo de la presencia de ciertas aporías teóricas que habrían llevado a la imposibilidad de desarrollar los propios principios que inicialmente se habían propuesto. Así, este ejercicio de renovación – que, como veremos, es deudor del proyecto de Habermas a este respecto – implicará básicamente un rescate y apropiación de los principios centrales del modelo “ideal” de crítica de la tradición de la Escuela de Fráncfort, y una ruptura con respecto a las maneras en que éste fue llevado a cabo por cada uno de sus miembros. En definitiva, los principales problemas y limitaciones que identifica Honneth se encuentran en los contenidos materiales de las teorías de los miembros de la tradición y no en la idea central que estaba detrás del proyecto que buscaron realizar (Honneth, *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica*, 2009 [2007]b, p. 54).

Así, Honneth sostiene que, más allá de las diferencias de las teorías de los autores de la Escuela, todos ellos – incluyendo a Habermas, aunque él de forma parcial – defienden un modelo de crítica social que ubica al centro los procesos de racionalización social como mediación entre teoría e historia (Honneth, 2009 [2007]a, p. 29). A partir de un modelo de construcción teórica que vincula el pensamiento filosófico con las modernas ciencias sociales, proponen una comprensión del desarrollo histórico como un proceso de formación y realización de la razón – entendida como razón social – en la sociedad a través de su anclaje en instituciones y prácticas; el cual, en las diversas fases del capitalismo, se ve interrumpido o parcializado generando una serie de “patologías sociales”. Estas patologías, entendidas como producto de un déficit de razón social, producen un daño a nivel

individual – en tanto deformación patológica de facultades racionales – y colectivo, impidiendo la formación adecuada de la identidad y de los principios de integración social.

Como es posible apreciar, bajo estos planteamientos, la historia humana puede ser pensada como un proceso histórico de realización de la razón, el cual se desarrolla por medio de su encarnación en diferentes formas de praxis social. O, dicho en otros términos, es precisamente este anclaje en prácticas sociales el que permite el desarrollo de la racionalidad social. Ahora bien, el capitalismo, en sus diferentes fases, genera patologías sociales, pues impide que este potencial de desarrollo de la razón, anclado históricamente, pueda realizarse efectivamente, a través de su despliegue en instituciones y prácticas sociales. Es en este punto donde aparece uno de los elementos centrales del proyecto de la Escuela: el concepto de crítica inmanente.

La tesis central de los autores de la tradición con respecto a las posibilidades de la crítica no consistía en la mera identificación de patologías sociales, sino más bien de cómo dicho conocimiento puede contribuir a su posterior superación. Es así entonces que, con diferentes matices, desde Horkheimer a Habermas (Horkheimer, Teoría crítica, 2003 [1932-1941]; Marcuse, El hombre unidimensional, 2009 [1954]; Habermas, Teoría de la acción comunicativa, 2003 [1981]), todos los autores de la Escuela defienden la idea de que las posibilidades de superación práctica de las deformaciones patológicas de la vida social se encuentran ya contenidas en el proceso de formación sociohistórico; a esto nos referimos cuando hablamos de crítica inmanente. Es precisamente ese acervo de racionalidad social no realizado socialmente pero contenido en la misma realidad social, como ideales normativos, el que se transforma como punto de referencia para la crítica. Así, es en el mismo proceso histórico de desarrollo de la razón donde se encuentran las bases para la superación de los estadios patológicos característicos de las diversas fases del capitalismo.

Sin embargo, ese acervo de aprendizajes racionales en estado de potencia requieren ser movilizados y encarnados en diferentes formas de praxis social para lograr modificar la situación patológica. Es así entonces que esta tradición postula la existencia de lo que llaman un *interés emancipador* (Habermas J. , 1986), inmanente a la realidad social, que

motiva a los sujetos a liberarse de las condiciones que limitan su identidad y a revelarse contra las formas de vida que impiden la realización de su autonomía. De esta manera, es la misma praxis social la que, bajo la forma de interés emancipador, anida las posibilidades de superación de este proceso de deformación histórico de la razón. Si la razón social se desarrolla a partir de su encarnación en formas de la praxis social, entonces la única posibilidad de superación de este proceso evolutivo errado puede generarse por medio de una transformación de la praxis social.

Ahora bien, ¿cuáles son los principales elementos del proyecto crítico de la Escuela de Fráncfort aquí someramente esbozado? ¿Qué elementos de este modelo, según Honneth, deben rescatarse y cuáles reelaborarse con miras a la generación de un proyecto crítico con rendimientos para las sociedades actuales? Son estas interrogantes las que pasamos a responder a continuación.

a. El núcleo ético de la crítica. Razón social, patologías sociales, identidad dañada³

Para Honneth, el proyecto teórico de la Escuela de Fráncfort se encontraría inscrito en una línea de pensamiento filosófico de más largo aliento, a saber, la filosofía social. En el texto “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social” (Honneth, 2009 [2000]), el autor busca delimitar el campo de preocupación de esta particular línea de pensamiento para, a partir de la definición de sus premisas fundamentales, identificar los autores y obras que en él se inscribirían y, así, finalmente, ofrecer una interpretación del desarrollo que esta línea ha tenido a lo largo de la historia. Si el propósito de este capítulo consiste en sistematizar la lectura que Honneth realiza del modelo de crítica de la Tradición de la Escuela de Fráncfort, este texto se configura como una fructífera vía de entrada. No sólo debido a que la pretensión teórica y la problemática específica que define desde sus inicios a esta disciplina es precisamente aquella que funda el proyecto teórico de la Tradición – de ahí la inscripción de éste como momento clave en la reconstrucción histórica que Honneth realiza de la filosofía social –; sino también porque entrega las claves

³La revisión de los planteamientos de Rousseau y Hegel en este apartado, no se trata de una sistematización de sus reflexiones, sino que está abocada a rescatar la lectura que de ellos realiza Honneth.

para comprender la capital influencia que el pensamiento de Hegel – consignado por Honneth como uno de los fundadores y autores fundamentales de la filosofía social – tuvo y sigue teniendo en la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort.

Si bien fue Hobbes quien a mediados del siglo XVII acuñó el término, no será sino hasta un siglo después cuando esta línea de pensamiento efectivamente se consolide gracias a la obra de Rousseau. A través de su proyecto teórico, al que llamó filosofía social, Hobbes se interesaba por establecer las condiciones jurídicas que permitieran justificar, estabilizar y dar legitimidad a la presencia del Estado absolutista, como solución al problema del control social y el orden político en el marco de la guerra civil religiosa de la época. A partir de su caracterización del estado de naturaleza como una “guerra de todos contra todos”, en virtud de una definición de lo humano marcada por el interés individual y el egoísmo, producto del instinto de autoconservación; justifica la emergencia del Estado como resultado de un contrato social por medio del cual los ciudadanos depositan autoridad, con el objeto de que éste asegure una convivencia pacífica y controle la situación de amenaza y peligro a la que estarían sujetos los seres humanos cuando no existe ninguna institución de control superior a los individuos.

Ahora bien, lo cierto es que cuando, a mediados del siglo XVIII, Rousseau escribe su obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1760), la perspectiva y preocupaciones de Hobbes ya le parecían bastante lejanas y casi sin importancia, en virtud de las transformaciones históricas acaecidas en los 100 años que los separan. En efecto, el acelerado avance de los procesos de modernización, propios de la naciente sociedad burguesa, habrían generado una creciente presión por la competencia económica y social entre los individuos. Estos fenómenos, al nivel de la constitución subjetiva de los mismos, se habrían traducido en el establecimiento de prácticas sociales que Rousseau identificó bajo las formas del engaño, la simulación y la envidia; las cuales se revelarían como lesivas para el desarrollo de la identidad de los individuos. De esta manera, se hace evidente que la preocupación central para el filósofo francés ya no eran las condiciones que permitían asegurar y legitimar el orden social burgués; sino más bien las consecuencias negativas que

esta nueva forma de vida estaba generando, según él, sobre las posibilidades de “autorrealización del hombre” (Honneth, 2009 [2000], p. 55).

Si comparamos el pensamiento de ambos autores, es posible apreciar que la estrategia argumental de Rousseau se basa en una inversión de la doctrina de Hobbes, pues mientras que para este último predomina en el estado de naturaleza una situación de amenaza constante que el Estado viene a controlar; para Rousseau, es precisamente la entrada al estado social la que genera la situación de miedo y peligro que resulta dañino para los hombres. En efecto, para el autor francés, en el estado natural los hombres tienen la posibilidad de desarrollarse plenamente, por medio de una relación monóloga del individuo consigo mismo. En dicho estado, los individuos supuestamente podrían vivir sin tener la necesidad de entrar en interacciones con los demás, definiendo su actuar únicamente por los motivos que han surgido de ellos mismos, sin referencia a otros. En términos positivos, esta condición implicaría para Rousseau que los sujetos “se mueven con la seguridad de su propia volición” (Honneth, 2009 [2000], p. 59).

Con su entrada a la sociedad, este modelo ideal de formación de la identidad se ve dañado, ya que por medio de su inclusión en los procesos de socialización – por ejemplo, a través de la institución de la familia – se comienzan a establecer formas de intersubjetividad que obligarían al sujeto a orientar su actuar en función de un “afuera”, representado por las expectativas de los pares de interacción. Esta importancia progresiva que comienzan a tener los demás en la conformación de los sujetos, se traduciría en la emergencia de una lucha social por el prestigio, que presiona a los sujetos a presentar una imagen falsa de sí mismos, en función del temor que les produciría no cumplir con las expectativas que el colectivo tiene sobre ellos. Así, este nuevo modo de vida “trasladado hacia el exterior” produciría un menoscabo de la libertad de los individuos llevándolos, en palabras de Rousseau, a una “alienación de sí mismos”, producto del quebrantamiento de la conexión básica, antropológica, de cada ser humano consigo mismo.

Según Honneth, fue este planteamiento teórico, aquí someramente esbozado, el que sentó las bases de la filosofía social moderna. El lugar que ocupa en la historia de la disciplina no

se explica por el contenido particular de su diagnóstico, sino más bien por el problema del que se ocupó y la metodología que utilizó para abordarlo. Así, dentro de la estructura elemental de su marco teórico son tres los elementos que nos interesan particularmente rescatar, en función de caracterizar el modelo ideal de crítica promovido por la tradición de la Escuela de Fráncfort. El primero de ellos consiste en la posibilidad que su análisis abrió para analizar las formas de la vida social no sólo desde la perspectiva de la legitimidad político-moral – como Hobbes – sino también en relación a las limitaciones que puede imponer a la autorrealización de los individuos. En efecto, para todos los miembros de la Escuela, la preocupación central que funda su proyecto de teoría crítica de la sociedad es una preocupación ética por determinar las condiciones que permiten un desarrollo adecuado de la identidad de los individuos y las comunidades sociales.

El segundo elemento, íntimamente articulado al anterior, consiste precisamente en la forma en que dicha preocupación es encarnada, metodológicamente, en el proyecto teórico. Nos referimos a su forma negativa. Ya en Rousseau, pero de forma mucho más clara en Adorno, Horkheimer o Habermas (Horkheimer & Adorno, 2005; Habermas J. , 1986; 2003), el planteamiento filosófico social aparece bajo la forma de una crítica a un estado social percibido como “alienado”, carente de sentido, que atenta contra la autorrealización de los sujetos. Son las diversas formas que toma este estado negativo de la realidad social que en los miembros de la Escuela de Fráncfort recibirá el nombre de patologías sociales; concepto que, como veremos, jugará un rol clave en el desarrollo de su pensamiento.

Finalmente, para que esta empresa de diagnóstico crítico de la sociedad pueda realizarse, requiere además – y este es el tercer elemento que buscamos rescatar – de una pauta o parámetro que permita determinar por qué una evolución social particular atenta contra el desarrollo humano adecuado; y, en este punto, también Rousseau abre el camino estableciendo una de las pocas opciones disponibles para la filosofía social en adelante: para Rousseau, esta pauta de comparación es la forma original de la existencia del hombre; alternativa de justificación que, con un contenido muy diferente – en el sentido de qué es lo que se entiende como lo propiamente humano – está presente como herramienta

metodológica en las teorías de la tradición de la Escuela de Fráncfort. En palabras de Honneth:

Por mucho que cambiaran las condiciones sociales, siempre una de las alternativas de su justificación teórica [de la filosofía social] consistiría en el futuro en la remisión a una forma ideal del actuar humano que se encontraría dispuesta en la dotación antropológica de la especie (Honneth, 2009 [2000], p. 63).

Ahora bien, aun cuando ya en el fundador de esta disciplina es posible identificar algunos de los rasgos distintivos que persisten hasta sus exponentes contemporáneos, quien ejerció una influencia decisiva en los miembros de la tradición de la Escuela de Fráncfort, ya no sólo en lo que refiere a las preocupaciones centrales y elecciones metodológicas, sino también con respecto a los contenidos generales de su filosofía social, fue fundamentalmente Hegel y la reelaboración de éste en el trabajo que 40 años después comenzó Marx. Aunque son sólo cinco décadas las que separan a Rousseau de los primeros escritos de Hegel, lo cierto es que la realidad de finales del siglo XVIII distaba bastante de la vivida anteriormente por el autor francés. En efecto, la obra de Hegel no responde únicamente al acontecimiento de la Revolución Francesa y los impactos que ésta generó, sino que sobre todo se ocupa de las consecuencias sociales y los tipos de malestar social que comenzaron a generar los acelerados procesos de industrialización.

Tanto Rousseau como Hegel comparten el punto de vista de que los procesos evolutivos que estaban viviendo representaban un peligro social, porque restringían las posibilidades para el desarrollo de una vida buena. En este sentido, ambos proyectos están fundados en la misma problemática ética fundamental; de ahí que ambos puedan inscribirse dentro de la historia de la filosofía social como etapas esenciales de la misma. Sin embargo, en términos de contenido, presentan importantes diferencias, particularmente con respecto a qué significa una vida lograda y cuáles son los fenómenos que estarían jugando en contra de su realización.

Mientras que para Rousseau lo negativo de la sociedad de su época estaba situado en la progresiva pérdida de libertad subjetiva, como consecuencia de un proceso de abandono de una situación antropológica inicial “ideal” para Hegel, oponiéndose directamente a este diagnóstico, lo que resulta patológico es precisamente un incremento excesivo del

“particularismo individual”. El “aislamiento social, la apatía política y la pauperización económica” (Honneth, 2009 [2000], p. 64) serían las figuras sociales que Hegel identifica como representativas de un proceso evolutivo de transformación de la esfera social, en la que los individuos se refieren unos a otros tan sólo por el débil vínculo de las disposiciones jurídicas; forma de relación que podría desembocar en una disolución total del vínculo social.

Para el autor alemán, las sociedades burguesas de su época asisten a un proceso de liberalización legal, proceso que permite a los individuos obtener un nivel de libertad subjetiva nunca antes experimentado. Sin embargo, su carácter meramente negativo trae el riesgo de una autonomización de la comunidad entera, ya que el lazo social quedaría reducido sólo a las orientaciones instrumentales de los sujetos: la relación que se establece con los otros se definiría únicamente en función de si interfiere o contribuye al logro de las orientaciones particulares de cada individuo. Por lo tanto, si para Rousseau las dificultades para la constitución autónoma de los individuos se explicaban por fenómenos asociados a su inclusión en relaciones sociales y los procesos de socialización; para Hegel, en cambio, la causa del mismo problema estaría situada en la pérdida de un vínculo social fuerte entre los sujetos, en un debilitamiento del lazo social.

Como vemos, entonces, las conclusiones tan disímiles a las que arriban ambos autores se relacionan – y este es un asunto central porque es el punto de partida para el modelo de filosofía social crítica de la Escuela de Fráncfort – con la manera en que comprenden una formación antropológica ideal y el estado inicial que las formas de la sociedad burguesa corrompen. En definitiva, sus diferencias derivan del contenido material de la pauta de comparación con la que cuentan para evaluar una evolución social como “errada” o dañina para la formación de la identidad de los individuos.

Tal como señalamos, el estado inicial ideal para Rousseau consiste en “la yuxtaposición de individualidades aisladas; y para él se genera una evolución desatinada cuando las entidades referidas a sí mismas, al ser unidas, pierden su centro de gravedad” (Honneth, 2009 [2000], p. 66). De esta manera, los problemas que presentaría la sociedad burguesa

son entendidos como la intensificación de las consecuencias negativas de una evolución que tiene su origen en la historia temprana, donde el hito significativo está situado en el paso del individuo a la vida social. Por medio de este proceso progresivo de inclusión de los seres humanos en dinámicas de comunicación interhumana, se pierden las condiciones sociales de autarquía – características del estado inicial ideal de Rousseau – en las que éstos pueden alcanzar una vida lograda o vida buena.

Para Hegel en cambio, la sociedad burguesa y la condiciones de intercambio económico que impuso, generaron un quiebre en la forma de totalidad moral que, característica del estado natural de la humanidad, permite la constitución adecuada de la identidad. Tomando como referente las condiciones sociales de la Grecia antigua, Hegel supone que el alcance de una vida lograda entre los hombres es posible en aquella formación histórica en la que existe una unidad social entre lo particular y lo universal. En la sociedad griega, este modelo tuvo su realización histórica, ya que gracias al entrelazamiento entre la vida individual y las virtudes públicas la sustentaba, le habría dado al individuo “la oportunidad de saberse integrado en todo momento como elemento constitutivo en lo universal comprensivo” (Honneth, 2009 [2000], p. 65).

Por medio de la transformación de la esfera económica y de la emergencia del derecho negativo que sustentan la evolución de la sociedad burguesa, los individuos comienzan a referirse únicamente a sí mismos, lo que produce un abandono de la situación inicial antropológicamente dada en la que individuo y la totalidad estaban unidos y que era la que permitía el desarrollo de una vida buena. Por lo tanto, para Hegel es esta pérdida de universalidad, producto de la división histórica entre particular y universal, la que genera las diversas patologías sociales propias del orden burgués: “como el individuo concreto ya no está integrado de modo constitutivo en la esfera pública, en él se oponen el deber y la inclinación de manera tan abstracta como en la sociedad los integrantes atomizados y las instituciones que han quedado sin vida” (Honneth, 2009 [2000], p. 65).

Ahora bien, como es sabido, la clave explicativa que otorga unidad y sentido al proyecto filosófico hegeliano se ubica en la idea de razón; de ahí entonces que esa pérdida de

universalidad, considerada por Hegel como la causa de las patologías sociales en el mundo moderno, es entendida como la imposibilidad de que el universal racional pueda realizarse históricamente. Para el autor alemán, la historia es concebida como el proceso de despliegue de la razón en el mundo, en el cual esta última, por medio de la realización del Espíritu, va adquiriendo progresivamente conciencia de sí, de su ser libre, cuestión que se expresa en la realidad por medio de la construcción de un mundo a su semejanza (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 1985). Lo que ocurría particularmente en el orden social burgués es que se interrumpe este proceso de realización de la razón, en función del establecimiento de una serie de instituciones y prácticas sociales que impiden que el universal racional pueda encanarse en la particularidad histórica.

Según Honneth, ya en su obra *Filosofía del Derecho* (1968) Hegel identifica que la pluralidad de tendencias patológicas de pérdida de sentido – en tanto patologías de lo social – tendrían su génesis en la imposibilidad de que la razón “objetivamente posible”, sea apropiada por la realidad histórica. Este particular diagnóstico se debe al supuesto de una definición amplia de razón que contiene la vinculación que Hegel establece entre progreso histórico y ética. En palabras de Honneth:

La razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, ‘éticas’, cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido; todo aquel que no permita que esos fines racionales objetivos determinen su vida, sufrirá en cambio las consecuencias de la “indeterminación” y desarrollará síntomas de desorientación (Honneth, 2009 [2007]a, p. 31).

Como es posible desprender de lo hasta aquí señalado, existe en Hegel una visión teleológica de la historia, en la medida en que esta última se orienta y desenvuelve en pos de una finalidad clara, a saber, la realización del universal racional. De esta manera, a través de sus diferentes encarnaciones históricas, las sociedades van progresando, acercándose cada vez más al cumplimiento de la meta última de la realización de la razón en el mundo, que para Hegel sería la realización de la idea de libertad. “Es la libertad en sí misma la que alberga la infinita necesidad de alcanzar la conciencia (...) y, con esto, de alcanzar la realidad: la libertad es el fin que ella realiza y el único fin del espíritu. Este fin último es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados

todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo” (Hegel, 1971, p. 47).

Lo interesante de este planteamiento y que resultó ser orientador para la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, es que las sociedades progresan por medio de un proceso de realización de la razón que tiene un carácter ético. En efecto, tal como está expuesto en la última cita reseñada, la razón se despliega en el mundo y, por tanto, progresa a través de su materialización en instituciones, marcos de sentido y prácticas sociales; y son estos aspectos los que orientan a los sujetos y forjan su identidad. En definitiva, es precisamente este proceso de anclaje institucional ético, este movimiento de realización del universal racional en lo particular que determina la autorrealización de los sujetos y lo que permite el progreso histórico de razón. En síntesis, la razón progresa y, a partir de ahí, las sociedades progresan, mediante un proceso ético de realización de la razón. Es por ello que, desde Hegel, es posible hablar de un *concepto ampliado de razón*, en función del cariz ético que contiene.

Ahora bien, otro elemento central que es propio de este núcleo ético de la falta de racionalidad, ya enunciado en la cita anteriormente reseñada, y que será fundamental para el proyecto teórico de la Escuela, consiste en el carácter cooperativo/social que tendría esta idea de universal racional. En efecto, las posibilidades de obtención de una identidad lograda se basan en el supuesto normativo de que sólo un horizonte ético racional compartido, encarnado en instituciones y prácticas sociales, es el único que puede proveer a los sujetos los criterios de orientación con sentido para poder obtener una vida lograda. De esta forma, entonces, las posibilidades de autorrealización en Hegel dependen de la presencia y expresión en la realidad social de metas comunitarias ético racionales, compartidas por todos los miembros de la sociedad (Cortina, 2000).

Es así, entonces, que llegados a este punto es posible comenzar a delinear los principios fundamentales del modelo ideal de crítica de la tradición de la Escuela de Fráncfort; el cuál, como ya señalamos, Honneth busca renovar, preservando sus principios fundamentales, a través de su teoría de las luchas por el reconocimiento. De esta manera, compartiendo el

interés fundamental de la filosofía social y su abordaje metodológico, el proyecto teórico de la Escuela se basa en el desarrollo de un diagnóstico amplio de la negatividad de la vida social; negatividad entendida como las condiciones patológicas de las sociedades que impiden la posibilidad cooperativa de que todos sus miembros puedan autorrealizarse. Ahora bien, según Honneth, el primer rasgo distintivo del proyecto de filosofía social de la Escuela de Fráncfort será el núcleo ético de la crítica social, a partir de la relación que Hegel establece entre falta de racionalidad y patologías sociales.

Así, mientras que para Rousseau, las causas de las patologías sociales que diagnostica se debían a la inclusión de los individuos en el estado social y en los procesos de comunicación interhumana; para los miembros de la Escuela de Fráncfort, en cambio, las dificultades para la autorrealización de los individuos en determinados órdenes sociales se explican en función de una falta de racionalidad social. En efecto, la “organización irracional de la sociedad” de Horkheimer (2003); “mundo administrado” de Adorno (Horkheimer & Adorno, 2005; Adorno, 2004); “sociedad unidimensional o tolerancia represiva” de Marcuse (2009; 2010); y “el fenómeno de colonización del mundo de la vida” de Habermas (2003); serían todas, para Honneth, expresiones provenientes de un diagnóstico negativo de un estado de la realidad social que no permite la autorrealización de los sujetos, producto de la incapacidad de las sociedades de encarnar el acervo de racionalidad ya disponible.

Ahora bien, siguiendo con los supuestos centrales de la ética hegeliana, esta relación entre patologías sociales y falta de racionalidad se deriva de la idea del universal racional cooperativo ya expuesta. De esta manera, señala Honneth, que todos los autores de la Escuela compartirían la idea de que los miembros de una sociedad podrán alcanzar una vida lograda, sin distorsiones patológicas, si todos ellos tienen la posibilidad de tomar como orientación vital, los principios o instituciones que sean significados para ellos como metas racionales de su autorrealización; metas o fines comunitarias, es decir, compartidas y aceptadas por todos los miembros de la sociedad. Toda desviación de este proceso “ideal”, desembocará entonces en una patología social, “en la medida en que resulta evidente que

los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 32).

Como es posible apreciar, al igual que en los casos de Rousseau y Hegel, el proyecto filosófico social de la Escuela y su diagnóstico negativo está basado en la distinción central entre condiciones patológicas y condiciones no patológicas. De esta forma, siguiendo las intuiciones metodológicas del autor francés – seguidas también por Hegel –, los autores de la Teoría Crítica toman como pauta de comparación ética para evaluar las condiciones de constitución de una identidad lograda, una definición antropológica ideal y un estado social intacto, no patológico, basado en la idea ética del universal cooperativo de Hegel. Para Honneth, en efecto, más allá de los contenidos materiales de sus teorías, todos los miembros de la Escuela justifican su crítica social recurriendo a una serie de premisas antropológicas derivadas de un modelo de praxis social originaria, no patológica – una forma “intacta de socialidad” – que, mediada normativamente por la existencia de una libertad de carácter cooperativo, permitiría la autorrealización de los hombres. En definitiva, sólo la libertad del otro permite al individuo obtener su libertad.

Así, nos dirá Honneth, la idea del universal cooperativo se expresa en Horkheimer en su concepto marxista de la praxis del trabajo, el cual sería producto de un proceso de complementariedad social, en el que todos los aportes laborales individuales están articulados entre sí y visibilizados (Horkheimer, 2009). Es en este sentido que, siguiendo el diagnóstico marxista, la patología social emerge en aquellas sociedades en las que organización fáctica de la misma queda rezagada con respecto al potencial racional que se encuentra disponible, pero no encarnado institucionalmente, en las fuerzas productivas. Para Marcuse, en cambio, esta idea estaría encarnada, sobre todo en sus escritos tardíos en la esfera de la dimensión estética:

La dimensión estética puede servir como una especie de calibrador para una sociedad libre. Un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explotación competitiva o el terror, exige una sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades sin libertad; una sensibilidad receptiva de formas y modo de realidad que hasta ahora sólo han sido proyectados por la imaginación estética. Porque las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse

en lucha contra aquellas instituciones que, por su funcionamiento, niegan y violan esos requerimientos. El contenido social radical de las necesidades estéticas se hace evidente a medida que la exigencia de su más elemental satisfacción se traduce en acción colectiva en una escala ensanchada (Marcuse, 1969a, p. 34).

Como es posible apreciar, para Marcuse es la praxis estética aquella praxis intacta, no patológica en la que los sujetos tienen la posibilidad de autorrealización por medio de la satisfacción de sus necesidades, de forma libre y cooperativa, respetando los principios de su constitución originaria. Las patologías sociales aparecen cuando la organización social del capitalismo, por medio de sus instituciones y prácticas, reprime este potencial de racionalidad social anclado en la imaginación estética; potencial que, como señalamos, es entendido por Marcuse como los principios intactos de constitución de lo humano, basado en sus necesidades biológicas y sociales originarias y el modelo cooperativo social de satisfacción de las mismas que, en tanto constante antropológica, el capitalismo estaría negando o reprimiendo.

En Adorno, por su parte, este ideal universal cooperativo se expresaría en la persistencia de una serie de formas de acción social en las que se expresaría, de forma espontánea, la naturaleza humana que la formación capitalista estaría negando. “El verdadero regalar tenía su nota feliz en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto” (Adorno, 2001, p. 40). Esta misma característica destaca Honneth, en tanto el regalo y el amor, serían casos paradigmáticos de relaciones sociales intrínsecamente humanas, ya que estarían basadas en un modelo de comunicación “desinteresado” o “no instrumental, por medio del cual los sujetos satisfacen “las necesidades de los sentidos en la interacción con el otro” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 35). Esta praxis originaria estaría negada en el capitalismo ya que, debido a la fragmentación de las conductas individuales que produce, le impediría a los sujetos orientarse por metas racionales compartidas y así, autorrealizarse libremente en relación con los otros.

Finalmente, Honneth señala que el universal cooperativo también estaría contenido en la propuesta de Habermas en su concepto de entendimiento comunicativo. Para él, será la praxis comunicativa aquella que constituye el modo de actuar originario del ser humano y

“cuyos presupuestos idealizantes deben encargarse de que en cada nueva etapa del desarrollo social vuelva a cobrar vigencia el potencial de la razón discursiva” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 33). La “colonización del mundo de la vida” será la expresión que da cuenta de la imposibilidad que presentan las formas de vida capitalista para que ese potencial racional pueda encarnarse, debido a la inclusión de modos de coordinación instrumentales que impiden que la lógica de consenso racional, propia de la praxis discursiva, pueda desplegarse. De este modo, la teoría crítica se preguntaría por “la cuestión empírica de cuándo el crecimiento del complejo monetario- burocrático afecta a otros ámbitos de acción que no pueden asentarse sobre mecanismos de integración sin que se produzcan efectos laterales patológicos” (Habermas J. , 2003, p. 528).

Aun cuando en sus escritos tardíos y su propuesta de la ética discursiva, la práctica comunicativa no es entendida como una meta racional y, por tanto, debe garantizar ya no el cumplimiento de una autorrealización individual sino sólo las condiciones procedimentales para que ello suceda; de todos modos, en la imposición invariable que la racionalidad le impone al ser humano, persiste la idea ética hegeliana, que comparten los miembros de la Escuela, de que la autorrealización del individuo sólo puede realizarse en la medida en que sus metas estén articuladas con las de los demás miembros, a través de un concepto de bien común racional al cual han arribado los miembros de la sociedad, en forma colectiva, de manera que permita la realización cooperativa de sus libertades individuales.

A partir de lo señalado, para Honneth es plausible concluir que más allá de los diferentes conceptos de razón desarrollados de Horkheimer a Habermas, todos ellos están fundados en el supuesto ético hegeliano de que la praxis liberadora, originaria humana, no se basa en una relación afectiva, o por los sentimientos de pertenencia con respecto a una comunidad, sino únicamente por una comprensión racional compartida que permite orientar a los sujetos⁴. Y es esta referencia a una concepción de la formación antropológica y un estado social natural, intacto, o, en el lenguaje propio de la Escuela, a una instancia de praxis racional intacta, asociada al planteamiento ético del universal racional cooperativo

⁴ En este sentido, Honneth busca establecer su planteamiento en una delgada línea entre las posturas liberales y comunitaristas. Ver: (Hnneth, A. (2009 [2007]a: pp. 36-37)

hegeliano, la que les permite a los autores de la tradición de la Teoría Crítica “plantear su análisis de la sociedad como un diagnóstico de las patologías sociales basado en la teoría de la razón” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 33). Así, las patologías sociales serán entendidas por los autores de la Escuela como los impedimentos que una organización social particular, en este caso, la forma capitalista, genera sobre las posibilidades de autorrealización cooperativa, racional, de sus miembros.

Ahora bien, un aspecto central de este planteamiento, y que configura un rol clave, como veremos, tanto en el desarrollo del modelo teórico de la Escuela, como también en la teoría de las luchas por el reconocimiento de Honneth – en tanto proyecto de continuidad y ruptura con esta tradición – y en la teoría de la justicia que es posible derivar de ella; será la asociación que se establece entre patología social y sufrimiento. Así, retomando las intuiciones de Rousseau y Hegel, esta pérdida de posibilidades de autorrealización intersubjetiva va aparejada siempre de un proceso doloroso, de sufrimiento para los individuos, en virtud de la negación de la sociedad capitalista sobre la naturaleza humana y su ser racional libre en comunión con los demás.

Como veremos, este elemento será clave, pues será esta vinculación la que, elaborada a partir de los planteamientos freudianos al respecto, depositará la posibilidades de superación de los estados de negatividad social diagnosticados. En el entendido de que, lejos de pretender una mera descripción de las patologías sociales existentes – potenciando la premisa de la tradición de la filosofía social ya expuesta –, el proyecto de la Filosofía social de la Escuela busca en cambio la transformación de la sociedad, poniendo la teoría al servicio de una praxis liberadora, a través de un ejercicio de desvelamiento de las posibilidades de superación de la evolución histórica desacertada.

Sin embargo, para poder comprender esta vinculación entre teoría y praxis debemos abordar primariamente otro elemento, de igual importancia, desde el cual es posible derivar la relación antes enunciada. Nos referimos a la relación en razón e historia, que se configura como el segundo elemento constitutivo de la idea del proyecto teórico de la Teoría Crítica que abordamos a continuación.

b. El método “reconstructivo” de la crítica. Acerca de la relación entre razón e historia.

Tal como fue desarrollado, el primer elemento distintivo del proyecto teórico de la Escuela de Fráncfort que Honneth rescata y busca continuar, consiste en el núcleo ético de la crítica. Tomando el interés central de la tradición de la filosofía social, los miembros de la Teoría Crítica fundamentan un modelo teórico que tiene el propósito ético de analizar lo social a partir de las posibilidades de autorrealización que entrega a los individuos. Por medio de la influencia fundamental de la ética hegeliana, los autores identifican que el alcance de una vida lograda, depende del desarrollo y realización de una praxis social originaria fundamentada en los principios del universal racional de libertad cooperativa hegeliano.

A partir de la relación entre identidad dañada y falta de racionalidad – en tanto reverso negativo de la premisa ética recién señalada – las patologías sociales se constituirán como las diversas expresiones negativas que tiene la negación del potencial de racionalidad, anclado en la realidad histórica (pero no realizado institucionalmente) sobre los procesos de constitución de identidad individual. De esta manera, entonces, las patologías sociales para el proyecto teórico de la Escuela serán patologías sociales de la razón, en la medida en que estos estados negativos serán las expresiones diversas que adquiere lo social en las formaciones históricas en las que los individuos no tienen la posibilidad de orientarse en función de metas racionales compartidas, producto de la represión que en estas sociedades se infringe sobre la naturaleza racional y cooperativa de lo humano.

Ahora bien, esta idea francfortiana de una patología social de la razón depende para Honneth – y tal como ya lo enunciamos anteriormente – del vínculo que establece Hegel entre razón e historia. Para Hegel – cuestión que ya fue reseñada sucintamente en el acápite precedente – la historia es entendida como el proceso de realización de la razón. Este devenir tendría un carácter ético, en el supuesto de que la razón se desarrolla en su escenario, que es la historia, por medio de una praxis racional que encarna rutinas cotidianas, normatividades e instituciones. Bajo este planteamiento, entonces, cada nueva

formación social implica una evolución respecto a la anterior, en la medida en que a través de este proceso que podríamos llamar de “despliegue social” de la racionalidad, “también la racionalidad humana adopta una forma más desarrollada, de modo que en líneas generales se puede hablar de la historia humana como un proceso de realización de la razón” (Honneth, 2009 [2007]b, p. 60).

Es en este concepto de razón trascendente, basado en la idea de un desarrollo dirigido de la racionalidad humana a través de la historia, que Honneth fundamenta otro de los rasgos centrales del modelo crítico de la Escuela de Fráncfort. Mientras que los métodos críticos de mayor popularidad actual que Honneth llama “constructivos”, desarrollan la crítica social de corte kantiano a partir de la “proyección de un procedimiento de carácter universal cuya ejecución real o ficticia llevará luego a normas justificadas” (Honneth, 2009 [2007]b, p. 56) como es el caso de la teoría de la John Rawls; el proyecto teórico de la Escuela, en cambio, lo calificará de “reconstructivo”, en la medida que opera, en cambio, a través de un modelo de fundamentación que toma como punto de referencia para el ejercicio de la crítica solamente principios que, de alguna u otra manera, están contenidos en la realidad social.

Es en función de lo anterior que el modelo de crítica de la Escuela puede ser clasificado dentro de aquellos que son denominados inmanentes, en virtud de que comparte la dimensión hermenéutica del mismo, consistente en la pretensión de reconstruir la estructura normativa de un orden social a partir del rastreo de las normas morales presentes en la sociedad. Ahora bien, todo modelo de crítica inmanente, para realizarse como tal, requiere de un paso previo de fundamentación acerca de por qué los ideales a los que se apela tienen validez en el orden social que está siendo criticado; en definitiva, requieren de un paso de justificación del punto de referencia crítico. Así, la diferencia que tiene el modelo de crítica inmanente de la Escuela en comparación con otros modelos, es que la respuesta a esa interrogante está depositada en el concepto de razón ya esbozado, el cual les entrega una fundamentación inmanente normativa de los ideales a los que se recurre.

Si la reproducción social “se realiza mediante formas de una praxis social que encarna producciones racionales del ser humano” y así, cada nuevo estado de reproducción social implica por tanto un progreso en la racionalidad del hombre, un ideal normativo será válido para el ejercicio de una crítica social fundada en la medida en que se pueda demostrar que es “expresión de un progreso en el proceso de racionalización social” (Honneth, 2009 [2007]b, p. 61) (Honneth, 2009 [2007]b: 61). Es en este sentido que, entonces, el modelo crítico de la Escuela se basa en un proceso de reconstrucción normativa, orientado a develar los ideales presentes en una sociedad dada, que se posicionan como parámetros de referencia válidos para el ejercicio de la crítica; válidos, en la medida en que se puede mostrar con fundamento que son encarnaciones de la razón social. En conclusión, nos dirá Honneth, es esta conexión entre procedimiento inmanente, validez moral y un concepto de racionalidad que trasciende al contexto, la que le otorga al proyecto de crítica de la Escuela de Fráncfort uno de sus elementos de distinción y unicidad.

Ahora bien, para que este modelo de crítica pueda desarrollarse como tal debe considerar, además, otra premisa básica que se tornó conflictiva para los autores de la primera generación de la Escuela, en función de la realidad histórica vivida. Si la crítica se desarrolla a partir de un programa teórico que rastrea los principios normativos para la misma en la realidad social que analiza, los cuales se encontrarían bajo la forma de ideales no realizados; y que éstos se justifican como los adecuados para la crítica en la medida que se configuran como expresiones del progreso de la razón social; se debe contar, conjuntamente, con el supuesto de que el contenido de estos ideales serían lo bastante fijo “para resultar inmune al uso social incorrecto” (Honneth, 2009 [2007]b, p. 62).

Para Honneth, habrían sido precisamente las experiencias del fascismo y el nacionalsocialismo vividas por la primera generación de la Teoría Crítica, las que habrían puesto en tela de juicio este último supuesto de su modelo teórico crítico, ya que dichas experiencias históricas habrían mostrado que las expectativas normativas a las cuales apelaba la crítica eran efectivamente vulnerables a la transformación, llegando a degenerarse a tal punto que permitirían incluso el desarrollo de una praxis social fundada en principios absolutamente opuestos al sentido moral original rescatado. Para abordar este

núcleo problemático, es que los autores de la Escuela habrían incorporado algunas de las premisas centrales del modelo genealógico de la crítica presentes en los escritos sobre psicología moral de Nietzsche, sin abandonar los principios centrales de su modelo de crítica inmanente/reconstructiva de raíz hegeliana anteriormente caracterizado.

En palabras de Honneth:

Lo que resulta de esta síntesis de Hegel y Nietzsche como modelo de crítica de la sociedad puede describirse (...) como sigue: de todo intento de realizar una crítica inmanente de la sociedad partiendo de la premisa de un proceso de racionalización social, debe formar parte el proyecto genealógico de estudiar el contexto efectivo de aplicación de las normas morales; porque sin el apéndice de este examen histórico la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó originalmente (Honneth, 2009 [2007]b, p. 63).

En definitiva, la genealogía nietzscheana se incorpora al modelo de la Escuela como “criterio metacrítico”, que Honneth llamará “salvedad genealógica”, en tanto forma de pesquisa histórica que, bajo la forma de un “detector”, está orientada a asegurar que los ideales utilizados como punto de referencia para la crítica mantengan su significado original en la realidad social, es decir, sigan siendo válidos para la misma. Este modelo de crítica, que ahora llamaremos con Honneth “crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica” es precisamente el que, en sus premisas centrales, Honneth busca revitalizar con su teoría de las luchas por el reconocimiento. Y es más, como veremos, este modelo resultará particularmente importante como método de fundamentación de su teoría de las luchas del reconocimiento en términos de una teoría de la justicia.

Ahora bien, es precisamente esta relación particular que establecen los autores de la Escuela entre realización de la razón y proceso histórico, y el supuesto central que justifica la inclusión de la salvedad genealógica, la que nos sirve en este caso como una vía de entrada para comprender la constitución de una versión postidealista de la idea de razón hegeliana a partir de la influencia de la sociología en el modelo teórico de la Escuela. Como ya ha sido de algún modo enunciado, si bien su modelo crítico se desarrolla a partir de la relación entre historia y razón basada en la idea del universal racional de liberación cooperativa de Hegel, este proceso de desarrollo de racionalidad no puede ya ser entendido como un proceso de autodespliegue del espíritu.

En efecto, es a partir de los aportes de la disciplina sociológica que los autores de la Escuela arriban a una concepción del desarrollo histórico, ya no en términos de una teleología objetiva de la idea de razón, sino en cambio como un proceso dirigido de la racionalidad humana, pero en el cual los procesos de racionalización y el progreso de la misma están sujetos a las dinámicas histórico sociales. Aun cuando persiste la idea de que las sociedades progresan éticamente a través de la encarnación institucional de las formas de la racionalización social, este progreso es históricamente suspendido, parcializado e incluso reorientado éticamente. Sin embargo, – detectando similitudes en los planteamientos de la Escuela con la filosofía de la historia de Kant – Honneth señala que este proceso nunca es anulado del todo puesto que, más allá de todas las interrupciones y reelaboraciones, siempre se vuelve "a poner en marcha" apelando a las "conquistas morales con carácter universalista" un proceso de racionalización social que "forzosamente tiene que dejar sus huellas en la memoria social" (Honneth, 2009 [2007]c, p. 24).

Será específicamente a partir de los planteamientos de Marx pero sobre todo de Weber, por medio de los cuales los autores de la Escuela arriban a esta conceptualización de una razón que es activa socialmente, la cual se va desarrollando a través de procesos de aprendizaje práctico moral impulsados por una dinámica histórica conflictiva. De esta manera, clarificando la relación entre procesos de aprendizaje ligados a la praxis y a la institucionalización social, señalan que el potencial racional del ser humano no se realiza según las exigencias internas del espíritu, sino que, en cambio, éste se desarrolla a partir de las respuestas que los sujetos elaboran ante los desafíos objetivos que les plantean la naturaleza y la organización social, en el marco de conflictos que se generan por el interés de los grupos dominantes por monopolizar este saber práctico moral y excluir de ellos al resto del colectivo sociales. Es por esto, nos dice Honneth, que

para la Teoría Crítica no hay duda de que la realización hegeliana de la razón debe entenderse como un proceso de aprendizaje conflictivo, con muchas capas, en el que el saber generalizable sólo se abre camino muy paulatinamente, a medida que se mejoren las soluciones y problemas y contra la resistencia de los grupos dominantes" (Honneth, 2009 [2007]a, p. 40).

Ahora bien, es preciso señalar que esta idea fundamental ha estado sujeta a importantes transformaciones en el marco de la historia intelectual de la tradición de la Escuela de

Fráncfort. Para el Horkheimer temprano (2003), señala Honneth, el proceso de racionalización social avanzaba únicamente en el espacio del trabajo y su relación con la naturaleza en el marco de conflictos sociales por apropiarse de la fuerza de trabajo, no entregando respuesta alguna a la interrogante de cómo se generan los aprendizajes racionales ligados a la esfera de la organización social. En Adorno, ya existiría una ampliación conceptual puesto que por medio de un análisis de la sociología de la música weberiana (Horkheimer & Adorno, 1969; Adorno, 1962), señalará que el material artístico está sujeto a un proceso de racionalización orientado a aumentar el control calculado de los hombres sobre la práctica estética. Según Honneth, en Marcuse también está presente esta idea de un desarrollo discontinuo de la racionalidad social debido a la dinámica del conflicto social, sobre todo en lo referente a la apropiación de la naturaleza interior en el proceso de conformación de la conciencia moral.

Ahora bien, lo cierto es que los planteamientos de Habermas a este respecto se ubican para Honneth en un lugar clave, en función no sólo de la ampliación sistemática del concepto de aprendizajes racionales, sino que también por el giro posterior que le dio a esta discusión. En efecto, Habermas es el primer autor de la Teoría Crítica en que es posible encontrar una fundamentación teórica a la existencia de diversos aprendizajes prácticos, los cuales se encuentran diferenciados entre sí en función de las diversas relaciones que los seres humanos entablan con el mundo a través de la praxis lingüística.

De esta manera, a partir de la distinción entre trabajo e interacción, Habermas (1986) arriba a la premisa de que el potencial racional se desarrolla a partir de dos vías, irreductibles entre sí, ya que apuntan a la conformación de un saber diferente. Mientras que los aprendizajes desarrollados en la esfera del trabajo están orientados a un incremento de saber y soberanía sobre el mundo objetivo; aquellos que ocurren en la esfera de la interacción, en cambio, están dirigidos a proveer de soluciones cada vez más justas, consensuales, a los conflictos intersubjetivo de la comunicación.

Sin embargo, debido a su giro de fundamentación de los procesos de racionalización en términos de una pragmática universal, Habermas separa los procesos de evolución racional

de la dinámica histórica conflictiva, perdiendo así la conexión intrínseca entre ambos propia de la tradición de la Escuela de Fráncfort; conexión que Honneth buscará recomponer con su teoría de las luchas del reconocimiento. Por una parte, Honneth advierte que cualquier intento por dar continuidad al proyecto de la Escuela deberá tomar esta diferenciación del concepto de racionalidad habermasiano porque

para poder captar en qué aspectos el saber socialmente institucionalizado se ha racionalizado en el sentido de que evidencia una cuota creciente de reflexividad en la solución de problemas sociales, hay que diferenciar tantos aspectos de la racionalidad como desafíos socialmente perceptibles hay en una reproducción de las sociedades que depende del consentimiento (Honneth, 2009 [2007]a, p. 41).

Pero, por otra parte, y tal como desarrollaremos más adelante, contrario a la estrategia de Habermas de diferenciar internamente a la racionalidad a partir de las especificidades estructurales inmutables del lenguaje, Honneth defiende la idea de utilizar como parámetro de diferenciación los criterios, históricamente cambiantes, de validación moral de los procesos de racionalización social. En este sentido, la orientación de los procesos de evolución racional no dependerá de los aspectos de validez inalterables de la praxis lingüística, sino más bien responderá a los criterios de validez forjados y transformados a través de la dinámica histórica conflictiva.

Ahora bien, son todos los elementos fundamentales del modelo crítico de la Escuela de Fráncfort hasta aquí delineados que, en articulación, fundamentan el diagnóstico negativo que realizan de las sociedades capitalistas, en función de los límites que impone a la autorrealización de los sujetos. Más allá de las diferencias teóricas entre sus miembros, todos los autores de la Escuela comparten el supuesto de que el orden capitalista, en función de sus características estructurales únicas, genera patologías sociales producto de la interrupción del proceso de racionalización social en curso y de la pérdida de un universal racional orientador que este fenómeno conlleva. Esta visión de un “concepto de capitalismo cargado de racionalidad” tan característico de la Teoría Crítica tomaría como referencia a las ideas de Marx, pero por sobre todo existiría una importante influencia del primer Lukács. En efecto, advierte Honneth que fueron los planteamientos de éste en su obra *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1969) los que abrieron la posibilidad de analizar la

institucionalidad del capitalismo moderno como una particular forma de organización social relacionada intrínsecamente con una forma de racionalidad parcializada con respecto a los logros evolutivos de una razón social que se ha conformado históricamente.

Para Lukács, los procesos de mecanización del trabajo y el intercambio de mercancías y su expansión a otros ámbitos no económicos, están fundados y promueven un tipo de racionalidad restringida, instrumental, que somete a los sujetos a una praxis social en la que dejan de ser los protagonistas para transformarse en meros “espectadores” de sus propias necesidades y orientaciones. Así, los hombres entre sí se perciben como cosas, objetos, carentes de sensibilidad, de modo que la dimensión intersubjetiva de la comunicación es negada: los humanos se aparecen como objetividades que son consideradas en función de los intereses individuales, perdiéndose la relación de valoración y reconocimiento mutuo propia de la interacción social racional.

Sin embargo, más allá de los contenidos materiales específicos del planteamiento teórico de Lukács, Honneth sostiene que lo relevante a considerar en el marco de una reconstrucción del modelo de crítica de la Escuela de Fráncfort consiste, en cambio, en las premisas fundamentales que considera para analizar el capitalismo a partir de la relación entre institucionalidad, racionalización parcializada y patologías sociales. En palabras de Honneth:

Poniendo como base un proceso de aprendizaje histórico, las coerciones socioestructurales que Lukács pone de relieve en el capitalismo moderno se presentan como lo que bloquea un potencial de racionalidad que había sido acopiado socialmente hasta el umbral de la modernidad: la forma de organización de las relaciones sociales en el capitalismo impide que puedan aplicarse en la praxis principios racionales de los que ya se dispone según la posibilidad cognitiva (Honneth, 2009 [2007]a, pp. 42-43).

Tal como lo ha hecho con los elementos anteriores, Honneth rastrea esta idea de un análisis del capitalismo y sus patologías sociales de la razón, en términos de una restricción histórica institucional del progreso racional ya disponible, en los autores principales de la tradición de la Escuela de Fráncfort. Mientras que para el Horkheimer de *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* (2003), la forma de organización social del capitalismo no permite utilizar la totalidad del saber disponible para el gobierno de la naturaleza; para el

Adorno de *Mínima Moralía* (2001), aparece la figura de la familia burguesa producto de un bloqueo que el capitalismo produce sobre formas del amor basadas en un modelo de conciliación libre entre lo individual y lo general a nivel familiar. Este fenómeno sería producto de la expansión de una racionalidad interesada, instrumental que impide el despliegue de un universal racional que permanece socialmente, a nivel privado, en las formas de perdón y afecto mutuo. “Aunque el sistema subsiste, con la familia se disolvió no sólo el agente más eficaz de la burguesía, sino también el obstáculo que sin duda oprimía al individuo, pero que también lo fortalecía si es que no lo creaba. El fin de la familia paraliza las fuerzas que se le oponían” (Adorno, 2001, p. 19).

En Marcuse, por su parte, este planteamiento aparece bajo la figura de la represión que las instituciones capitalistas promueven sobre la sensibilidad estética, producto del dominio expansivo de la racionalidad orientada por fines. Finalmente, en Habermas, existe el planteamiento de que en las condiciones del capitalismo se hace imposible liberar el acervo de racionalidad comunicativa disponible, ya que la forma parcializada de racionalidad, en términos de una racionalidad instrumental que ha superado sus límites sistémicos, invadiendo con su lógica la diferentes dimensiones del mundo de la vida.

Así, independientemente de la diversidad de planteamientos expuestos, todos los autores de la Teoría Crítica comparten una visión del sistema capitalista como una forma de organización social en la que prevalecen formas de praxis social y de pensamiento que imposibilitan la utilización del potencial de racionalidad social ya disponible producto de aprendizajes históricos. Ahora bien, lo central de este modelo de crítica consiste en que esta represión sobre la racionalidad se configura además como un fenómeno ético o moral, en la medida en que le impide a los sujetos tomar como orientación para la autorrealización un universal racional que sólo puede constituirse como tal a partir del aprovechamiento de todo el potencial de racionalidad disponible, y no tan sólo con la versión parcializada que de ella que promueve el capitalismo.

Finalmente, existe un elemento más con respecto a la relación entre patologías sociales de la razón y capitalismo que es debido señalar. En efecto, la fundamentación por medio de la

cual desarrollan el diagnóstico negativo a las sociedades capitalistas recién expuesto, no tiene únicamente la finalidad de comprender la fisonomía y emergencia de las patologías sociales, sino que además, busca dar respuesta a la interrogante sobre la ausencia de reacciones públicas o de demandas políticas de los individuos como reacción a estas condiciones de vida patológicas que, como advertimos anteriormente, generan condiciones de sufrimiento subjetivo. Así, y tomando como referencia las intuiciones de Marx a este respecto, este fenómeno de bloqueo del potencial racional por la organización del capitalismo, no sólo impide la referencia a un universal racional cooperativo orientador para los individuos, sino que además tiene la

característica estructural de velar precisamente aquellos hechos que serían motivo de una crítica particularmente dura. Si en Marx esta suposición... se encuentra en su teoría del “fetichismo” o de la “reificación”, en los autores de la Teoría Crítica está en conceptos como “contexto de ofuscación” [Adorno y Horkheimer], “unidimensionalidad” [Marcuse], o “positivismo” [Habermas] (Honneth, 2009 [2007]a, p. 38).⁵

Por medio de estos conceptos, advierte Honneth, los autores de la Escuela de Fráncfort buscan representar la existencia de un sistema de pensamiento y prácticas sociales propio del capitalismo, que generan estados sociales patológicos. Asimismo, estos estados tienen la particularidad de ocultar a los individuos las causas sociales que precisamente han producido estas patologías sociales y las sensaciones negativas que conllevan, evitando que estos puedan problematizar o atacar estos males morales que los aquejan.

Ahora bien, si comulgamos con la breve descripción del programa crítico de la Escuela de Fráncfort que fue expuesta al inicio de este capítulo, compartiremos la idea de que el proyecto de la Teoría Crítica no está orientado únicamente al diagnóstico y descripción de del estado de negatividad social de las sociedades capitalistas, sino, por sobre ello, es un programa de investigación que tiene como una de sus tareas esenciales “iniciar una praxis crítica que pueda contribuir a superar la patología social” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 46). Sin embargo, ¿desde qué premisa se podría considerar la posibilidad de una emancipación social, en virtud de las características restrictivas de la patología social y la apatía

⁵Los corchetes son nuestros

individual y colectiva que producen? ¿Qué rol le corresponde a la teoría en este marco? ¿Cuál es su relación con la praxis?

c. Interés emancipador y sufrimiento individual. Sobre las relaciones entre teoría y praxis.

Tal como hemos señalado, el núcleo ético de la crítica y la idea de las patologías sociales de la razón comportan dos de los elementos centrales del esquema formal que comparten los teóricos de la Escuela de Fráncfort respecto a la crítica; obtienen su fundamentación a partir de la comprensión de la historia humana como un desarrollo dirigido de una racionalidad socialmente activa, que progresa por medio de la generación de aprendizajes práctico morales en el marco de dinámicas sociales conflictivas. Así, el capitalismo aparece como un modelo de organización social que impide la institucionalización de este saber práctico ya disponible, promoviendo una forma de racionalidad parcializada que tiene consecuencias éticas negativas, puesto que impide la autorrealización adecuada de los individuos en la medida que los priva de los principios orientadores fundamentales de un universal racional cooperativo.

Sin embargo, además de los elementos ya sistematizados, existe una tercera característica fundamental del proyecto teórico de la Teoría Crítica, también dependiente de esta idea central de la relación entre razón e historia y que, además, se configura como otro de los aspectos centrales que para Honneth deben ser rescatados y continuados para la elaboración de una crítica social hoy. Así, y en tanto otra consecuencia más de la influencia de Hegel en el modelo crítico de la Escuela de Fráncfort, si la crítica social sólo será legítima en la medida en que pueda extraer de la misma realidad social que analiza los principios para su fundamentación; este modelo supone que, más allá del estado patológico diagnosticado, es posible rastrear en la realidad social la presencia de estos principios bajo la forma de ideales, es decir, es posible encontrar trazos de esta praxis racional cooperativa negada. Si esto es posible, y en el entendido de que esta praxis esté basada en un concepto de racionalidad social que, más allá de los procesos de interrupción y parcialización, nunca puede ser anulada del todo ya que trasciende al contexto histórico; lo que hace la teoría

crítica es revelar esa instancia social precientífica de superación, que se expresa en la realidad histórica, bajo la forma de un interés emancipador inmanente que tiene la posibilidad de motivar un proceso social de liberación. Es en este sentido que, en palabras de Honneth, los miembros de la Teoría Crítica tenían la convicción de que

la teoría de la sociedad debía someter su objeto a una crítica sólo en la medida en que ella fuera capaz de redescubrir en él como realidad social un elemento de su perspectiva crítica propia; por eso, dichos teóricos requerían siempre de un diagnóstico de la sociedad que estuviera en condiciones de revelar un momento de la trascendencia intramundana (Honneth, 2009 [1993], p. 251).

Mientras que para incorporar las intuiciones hegelianas con respecto a la relación entre razón e historia en el marco de una teoría social, la Teoría Crítica se sirvió fundamentalmente de los aportes de Marx, Weber y Lukács; en el caso de la caracterización del interés emancipador y las posibilidades de una praxis liberadora, Honneth afirma que el rol del psicoanálisis de Freud fue clave, en función de la vinculación interna que establece entre sufrimiento individual y deseo de liberación.

En el marco de la construcción de un programa teórico orientado por el interés de la liberación de la humanidad, a la Teoría Crítica no le bastaba con fundamentar su crítica a partir de la idea de un interés emancipador inmanente a la realidad como punto de referencia para la misma, puesto que, en el marco de un proyecto de teoría social, tiene la necesidad de explicar cómo es que ese saber puede transformarse en praxis. De manera más específica, se tornó un imperativo para el modelo crítico de la Escuela de Fráncfort dilucidar cómo es que ese interés emancipador se puede traducir en una fuerza subjetiva motivacional orientada a la superación práctica de estas condiciones de parcialización racional; en el marco de una sociedad capitalista que no sólo impide la autorrealización racional cooperativa de los individuos, sino que además tiene la cualidad ocultarle a los sujetos las condiciones sociales particulares anómalas que explican el estado patológico existente.

Con posterioridad a la década del 30', los miembros de la Escuela de Fráncfort comprendieron que esta interrogante ya no podía ser resuelta a través de la reflexión filosófica. Así, por medio de la utilización de la investigación social empírica, los autores

de la Teoría Crítica buscaron tomar conocimiento de la actitud crítica de los individuos con respecto al estado patológico existente. A través de sus investigaciones, arribaron a la conclusión de que la división social del trabajo y la mecanización del mismo no generan de forma inmanente – como lo creyeron Marx, Lukács y, bajo un prisma particular, el primer Horkheimer – una toma de conciencia crítica del proletariado con respecto a las condiciones sociales negativas existentes y, por tanto, tampoco los motiva a la lucha por la transformación social.

De este modo, la vinculación intrínseca del modelo crítico de la Escuela de Fráncfort entre interés emancipador y filosofía social crítica o, dicho en términos genéricos, entre teoría y praxis, ya no se resuelve apelando a la praxis del trabajo y a un sujeto específico – el proletariado –, sino que se debe encontrar en una “racionalidad soterrada, para la cual todos los sujetos poseen en principio igual predisposición motivacional” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 46). Es así que, afirma Honneth, para lograr abordar esta problemática satisfactoriamente, se requiere de una psicología social o una teoría del sujeto que les permita no sólo entender, sino también justificar por qué, a pesar del menoscabo racional que los sujetos padecen, el interés racional emancipatorio permanece intacto.

Así, a partir de la influencia del psicoanálisis freudiano, los miembros de la Escuela arribaron a la idea central de que las patologías sociales siempre van acompañadas de una experiencia de sufrimiento a nivel individual que, no sólo se configura como la consecuencia negativa de la anomalía social sino, por sobre ello, es dicha experiencia la que permite mantener incólume el interés emancipatorio de la razón. Aun cuando no están del todo diferenciados en el proyecto intelectual de la Escuela, lo cierto es que esta tesis se compone de dos pasos argumentales particulares y específicos, pero vinculados entre sí.

El primero de ellos consiste en la relación que se establece entre racionalidad restringida y sufrimiento o, en su reverso positivo, entre racionalidad no distorsionada y psiquis intacta. Así, Honneth afirma que, a lo largo de la historia de la Teoría Crítica, permanece la convicción de que los individuos no pueden mostrar una actitud de indiferencia con respecto a la restricción de facultades racionales que experimentan: en el entendido de que

la pérdida de facultades racionales tiene la consecuencia ética de limitar las posibilidades de autorrealización de los individuos, éstos “no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico” la privación racional que experimentan.

Según Honneth, esta vinculación antropológica fundamental entre la categoría de sufrimiento y las patologías de la racionalidad propias del modelo crítico de la Escuela de Fráncfort, tendría su motivación en la idea freudiana fundamental de que “toda enfermedad neurótica ha surgido de un menoscabo del yo racional y tiene que desembocar en un grado de sufrimiento individual.” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 47); o, planteado bajo diferentes términos, que para Freud el sufrimiento “está destinado a expresar la sensación de no poder soportar la ‘pérdida de [facultades] yoicas’” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 48).

Ahora bien, será el segundo paso argumental – aunque no desarrollado de forma clara y sistemática por todos los miembros de la Teoría Crítica – el que permitiría restablecer a nivel subjetivo el vínculo intrínseco entre teoría y praxis suspendido. Tomando nuevamente el estímulo de los planteamientos freudianos a este respecto, los autores de la Escuela de Fráncfort sostienen la idea, anteriormente enunciada, de que la experiencia de sufrimiento vivida lleva aneja un interés por liberarse de ese sufrimiento; liberación que ocurriría, precisamente, a través de las mismas facultades racionales que la patología social les ha negado a los sujetos. Según Honneth, este supuesto central provendría de la premisa freudiana que se configura como condición de posibilidad para la terapia psicoanalítica, a saber, de la pervivencia de un deseo por la curación en el individuo que padece, en forma dolorosa, las consecuencias de la enfermedad neurótica.

Más allá de la diferencia entre los grados de desarrollo y la sistematicidad en sus planteamientos, es esta conexión intrínseca entre patologías sociales de la razón, experiencias de sufrimiento a nivel individual y una fuerza motivacional subjetiva a recuperar las facultades racionales perdidas, el “momento de trascendencia intramundana” que le permite a la Teoría Crítica no sólo justificar su punto de vista crítico, sino también fundamentar la premisa de una posibilidad de superación del estado social negativo que sería inmanente al desarrollo histórico y al ser humano.

Para la tradición de la Escuela de Fráncfort, el mismo proceso histórico es el que empuja hacia la crítica y emancipación con respecto a las formas de la racionalidad distorsionada, a través de la existencia de este interés emancipatorio de la razón inmanente a la realidad social que, aun cuando esté reprimido producto de la parcialización de la razón de las sociedades capitalistas, pervive en los sujetos bajo la forma de una experiencia de sufrimiento que insta a los mismos a una superación práctica de este estado negativo, precisamente, a través de la recuperación del potencial racional negado. La crítica obtiene así su punto de referencia y justificación normativa por medio de su apelación a la experiencia moral dolorosa de una pérdida de posibilidades de autorrealización racional cooperativa.

Para la Teoría Crítica, entonces, el vínculo entre teoría y praxis o, entre la relación entre conocimiento teórico y la experiencia subjetiva no está permitida por un espacio compartido de objetivos o de un programa político – como en el marxismo clásico – ni tampoco por unos valores comunes y una adscripción comunitaria – como en el caso de las teorías comunitaristas –; sino que, en este caso, se basa en un “espacio de razones potencialmente en común que mantiene abierto el presente patológico a la posibilidad de una transformación por medio de la comprensión racional” (Honneth, 2009 [2007]a: 50). De esta manera, la tradición de la Escuela de Fráncfort cuenta con el supuesto de que el análisis crítico de la sociedad que elaboran “les hace sentido” a los sujetos, ya que éste adquiere su contenido y forma de un diagnóstico con respecto a las posibilidades de autorrealización individual racional, que se encuentra en conexión con las formas de vida cotidianas y las experiencias morales negativas que los sujetos experimentan. Así nos dice Honneth que

todos los autores que forman parte del núcleo de la Teoría Crítica cuentan con un interés latente en sus destinatarios por las explicaciones sensatas, por las interpretaciones racionales, porque el deseo de emanciparse del sufrimiento sólo puede satisfacerse recuperando una racionalidad intacta (Honneth, 2009 [2007]a, p. 49).

Ahora bien, tal como señalamos anteriormente, esta idea se expresa con diferentes niveles de sistematicidad y profundidad en los diversos miembros de la tradición de la Escuela de Fráncfort. Honneth señala en primer lugar, que ya en la obra inaugural de la Teoría Crítica

es posible encontrar algunos elementos interpretativos de esta tesis. En efecto, en el texto ‘Historia y Psicología’(1932) de *Teoría Crítica* (2003)de Horkheimer, aun cuando éste seguía creyendo en la idea de una superación práctica de las condiciones sociales anómalas a través de la praxis del proletariado, ya sería posible vislumbrar una conceptualización de la racionalidad distorsionada y sus impactos con referencia a premisas freudianas, en la medida que describe la patología social por medio del fuerte impacto negativo que fuerzas “ajenas al yo” producen sobre los sujetos⁶.

En *Dialéctica de la Ilustración* (2005), aunque perdida la convicción por el interés emancipador del proletariado, se mantiene esta conexión entre perspectiva crítica, experiencia moral negativa e interés emancipador, a partir de un tratamiento de las formas de sufrimiento que generaría la forma de vida capitalista sobre los individuos. En efecto, Honneth señala que en dicha obra Adorno y Horkheimer señalan que “todo sufrimiento posee ‘una forma de reflexión interior’: el factor somático le anuncia al conocimiento que no debe haber sufrimiento, que las cosas deben cambiar” (Honneth, 2009 [2007]a, p. 48). Ahora bien, producto de la entrada del fascismo y el nacionalsocialismo y el cuestionamiento del interés emancipatorio del proletariado, ambos autores pierden la convicción *fuerte* de poder contar con un soporte objetivo para la crítica a través de la apelación a un momento de trascendencia intramundana. Es así que, finalmente, sólo será en la experiencia del arte moderno, donde Adorno y Horkheimer encuentran una referencia,

⁶ “Los hombres mantienen relaciones económicas a las que sus fuerzas y necesidades, en su crecimiento, han dejado atrás, en vez de reemplazarlas por una forma de organización más alta y más racional: esto sólo es posible porque el obrar de los estratos sociales numéricamente significativos no está determinado por el conocimiento sino por una dinámica de impulsos que falsea la conciencia. La raíz de este momento, especialmente importante desde el punto de vista del saber histórico, no está formada en modo alguno por meros manejos ideológicos —tal interpretación correspondería a la antropología racionalista de la Ilustración y a su situación histórica—, sino que la estructura psíquica total de estos grupos —es decir, el carácter de sus miembros— se renueva de continuo en conexión con el papel que representan en el proceso económico. Por consiguiente, la psicología tendrá que penetrar en estos factores psíquicos más profundos, por medio de los cuales la economía determina al hombre; en gran medida será psicología de lo inconsciente. Condicionada en esta forma por las relaciones sociales dadas, es absolutamente imposible emplearla de la misma manera respecto del obrar de los distintos estratos sociales (...) cuanto menos la acción surge del conocimiento de la realidad, e incluso lo contradice, tanto más necesario es descubrir, en el plano psicológico, las fuerzas irracionales que determinan coercitivamente al hombre” (Horkheimer, 2003, p. 32).

aunque débil y fragmentaria, a una instancia pre científica que dote de su justificación al pensamiento crítico.

Más allá de los planteamientos de esta obra, Honneth advierte que, tanto en los escritos posteriores de Horkheimer como también en los de Adorno, existe una apelación a figuras de la experiencia humana originaria intacta a las que, representadas bajo las figuras del amor, la familia, el perdón, los individuos apelarían puesto que allí se mantiene vivo el interés o motivación subjetiva por superar de forma práctica la limitación racional que padecen en la forma de vida capitalista. En consecuencia, serán esas figuras las de una praxis racional originaria, de un momento de trascendencia intramundana del que sólo quedaría retazos. En Marcuse, por su parte, esta conexión entre experiencia moral e interés racional emancipatorio estaría encarnada en su teoría de las pulsiones, bajo la figura del potencial de vida que tienen los impulsos eróticos para la superación, por medio de una praxis estética, del estado de racionalidad distorsionado y sus consecuencias subjetivas dolorosas (Marcuse, 1969b).

Ahora bien, es en este punto donde vuelven a aparecer las críticas de Honneth a Habermas que, como veremos, se volverán cruciales como punto de partida para la renovación honnethiana de la tradición de la Escuela de Fráncfort por medio de la teoría de las luchas por el reconocimiento.

Honneth señala que, aun cuando en los primeros escritos de Habermas es posible encontrar los principios fundamentales de la tesis acá desarrollada; lo cierto es que al momento en que toma forma su teoría del discurso, estos supuestos para él ya no parecieran ser necesarios. En este sentido, Habermas habría reconocido la vinculación entre análisis crítico e interés emancipatorio en su definición de una antropología epistemológica del género humano, por medio de la concepción de una praxis comunicativa originaria que, constituida internamente bajo los principios de la ausencia de coerción y en la igualdad de derechos, proveería el referente normativo objetivo para la crítica.

Sin embargo, con la adopción del paradigma de la “pragmática universal” que será el fundamento de su *Teoría de la Acción Comunicativa* (2003), Habermas prescinde de una

definición antropológica, ya que ahora el núcleo normativo para el desarrollo de su teoría crítica no está depositado en una idea de una constitución racional cooperativa intacta del ser humano; sino que ahora proviene de una definición de las condiciones estructurales de las reglas lenguaje humano. Es así entonces que la preocupación central de la teoría crítica de Habermas será “analizar las restricciones sociales y cognitivas que oponen límites a una libre aplicación de aquellas reglas lingüísticas” (Honneth, 2009 [1993], p. 258).

En consecuencia, Honneth advierte que por medio de este giro hacia la pragmática del lenguaje, Habermas habría quebrado el modelo crítico de la tradición de la Escuela de Fráncfort, en la medida en que se pierde la forma de fundamentación básica ya presente en el primer Horkheimer, a saber, de la justificación del análisis crítico por medio de su conexión con una experiencia moral, con una forma de subjetividad cotidiana. En la medida en que para Habermas el proceso de racionalización social obtiene sus principios, lógicas y dinámica de las estructuras inherentes de la reglas del lenguaje, éste no afecta la construcción moral de la identidad individual (Sauerwald, 2006). Así, la distancia entre una situación real de habla, colonizada por medios de comunicación deslingüistizados – definición de patología social en Habermas – y la situación ideal de habla no encuentra la base moral para poder ser movilizada por los agentes y transformar, de este modo, la estructura que la sostiene. La relación entre teoría y praxis pierde así toda mediación subjetiva posible. Es en este sentido que Honneth señala que la racionalización ‘comunicativa del mundo de la vida’ habermasiana

se realiza a espaldas de los sujetos participantes; su transcurso no es soportado por intenciones individuales ni está de dado de modo intuitivo en la conciencia del individuo...es posible que un proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida se haya realizado o se realice históricamente, pero de ninguna manera se refleja como un hecho moral en las experiencias de los sujetos humanos (Honneth, 2009 [1993], p. 260).

En definitiva, en la teoría de Habermas ya no sería posible detectar dentro del orden sociohistórico una instancia pre científica para la crítica, en la medida en que el análisis crítico y el diagnóstico de patologías sociales ya no adquiere su contenido y justificación en una experiencia moral de sufrimiento individual, producto de una limitación a sus facultades racionales que mina las posibilidades de una constitución adecuada de su

identidad; sino que, en cambio, proviene de una referencia a restricciones sociales y cognitivas que limitan un ejercicio libre y sin coacciones de las reglas lingüísticas dadas.

Habermas, por lo tanto, termina por quebrar el vínculo entre teoría y praxis, constitutivo del modelo crítico propuesto por tradición la Escuela de Fráncfort que Honneth busca rescatar. Para este último, cualquier alternativa que intente reactualizar el modelo de crítica de esta tradición, no puede prescindir de la referencia a un impulso humano trascendente por completar la razón que ha sido escindida, parcializada, fragmentada bajo las formas sociales del capitalismo. Sólo contando con un interés emancipador de la razón, la teoría se pone al servicio de la práctica, en el entendido de que la relación entre ambos está mediada y permitida por un núcleo racional común de comprensión en el que el análisis crítico ofrece a un diagnóstico social con sentido para los sujetos,

apelando a una praxis potencial en la que sus ofertas de explicación se implementen con el fin de liberar un sufrimiento. Por eso la Teoría Crítica (...) sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar la existencia de ese tipo de interés; sin un concepto realista del “interés emancipador”, que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendría futuro (Honneth, 2009 [2007]a, p. 51).

En conclusión, a partir de la exposición argumentativa aquí desarrollada, es posible visualizar de forma clara la particular lectura que Axel Honneth elabora del proyecto teórico de la tradición de la Escuela de Fráncfort. Independientemente de las diferencias y puntos de acuerdo y conflicto que mantiene con sus autores principales, son tres los elementos o principios que hay detrás del modelo teórico analítico que para Honneth son claves de rescatar y actualizar: el núcleo ético de la crítica, el concepto de razón socialmente activa y el diagnóstico de las patologías sociales de la razón y la vinculación interna entre experiencias morales e interés emancipatorio de la razón.

CAPÍTULO II.

Límites y aporías en los principales autores de la tradición de la Teoría Crítica.

Ahora bien, como ya revisamos, la reconstrucción teórica y ‘puesta en valor’ de la tradición de la Teoría Crítica que realiza Honneth apunta esencialmente a un rescate de los premisas fundamentales que, para él, constituyen la forma ideal de crítica que hay detrás del proyecto teórico; mas no de las maneras en que sus autores intentaron ponerlo en práctica. Heredero del giro comunicativo propuesto por Habermas y el diagnóstico crítico con respecto al devenir teórico de la Escuela de Fráncfort, Honneth comparte el análisis acerca del fracaso del proyecto teórico a través del cual la primera generación intentó encarnar los principios centrales de su modelo de crítica propuesto. Desde la propuesta inicial de Horkheimer anclada en la praxis del trabajo y la apuesta por un interés emancipador en el proletariado, hasta el negativismo radical al que arribaron sus principales exponentes, la primera generación arribó a una serie de falencias y aporías que, para Honneth, terminaron por diluir las premisas esenciales del modelo de crítica que buscaron encarnar.

Si asociamos el desarrollo de la Teoría Crítica en Occidente a la trayectoria del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, es evidente que el pensamiento de Michel Foucault es externo respecto a esa tradición. Sin embargo, el objetivo de Honneth no consiste en revitalizar el Instituto, sino más bien sentar las bases para el desarrollo de una teoría crítica sensible al desarrollo social contemporáneo. En este sentido, los aportes de Michel Foucault son trascendentales, aun cuando procedan de matrices teóricas distintas respecto a los principales exponentes del Instituto. De cualquier forma, en numerosas entrevistas, el filósofo francés reconoce que, si bien tiene una trayectoria intelectual diferente, le parece muy atractivo el análisis que realiza la primera generación de la Escuela de Fráncfort, basado en un distanciamiento crítico de los procesos de racionalización de occidente.

Pues bien, Honneth rescata el pensamiento de Foucault principalmente por un punto. Si bien sabemos que la obra de Foucault es extensa y bastante heterogénea respecto a sus formulaciones, Honneth destaca particularmente su período genealógico, es decir, aquel momento en que Foucault se pregunta por las condiciones de posibilidad del orden social y,

para ello, recurre al concepto de relación de poder como base de su proyecto. Para Honneth, Foucault introduce el problema del conflicto y la acción social dentro de la tradición crítica, aun cuando siga siendo incapaz, así como lo fueron Marcuse, Adorno o Horkheimer, de explicar los procesos normativos mediante los cuales ese conflicto, aparentemente productivo respecto a lo social, se estabiliza en sistemas de dominación.

Frente a este límite del pensamiento foucaultiano, la figura de Habermas se erige como un acontecimiento fundamental en el pensamiento crítico. Habermas, al introducir el concepto de acción comunicativa y al destacar los componentes normativos y expresivos de la acción social, logró comprender teóricamente como las sociedades pueden estabilizar su gobierno, pese a la existencia y centralidad del conflicto que en ellas se desarrolla. Sin embargo, para Honneth, los planteamientos teóricos de Habermas se fueron desarrollando históricamente de tal manera, que finalmente – y tal como enunciamos someramente – también su teoría se habría mostrado incapaz de conectar con algunos de los principios basales de la filosofía social de la Escuela de Fráncfort, hasta el punto de defender un proyecto teórico en el que resulta difícil encontrar algunas de las orientaciones centrales de la idea original de la tradición de la Teoría Crítica que se buscó actualizar.

De este modo, en el siguiente capítulo, buscaremos destacar los principales aportes que, a juicio de Honneth, Adorno, Horkheimer y Foucault realizaron al proyecto de desarrollo de una teoría crítica de la sociedad. En tanto heredero de esa tradición, Honneth identificará ciertas dificultades teóricas que los distintos ensayos no pudieron superar y busca así, a partir del concepto de lucha por el reconocimiento, darle una vitalidad que progresivamente había ido perdiendo.

a. Horkheimer, Adorno y el déficit sociológico. Acerca del quiebre de las relaciones entre teoría y praxis.

Tal como ya hemos anunciado, la crítica que Honneth realiza a la primera generación de la Escuela de Fráncfort se concentra en la imposibilidad que sus planteamientos teóricos presentaron para realizar materialmente los principios básicos del modelo de crítica social que se propusieron, en función de las opciones teóricas y metodológicas que tomaron. En este sentido, el gran espectro de problemas identificados por Honneth en los planteamientos de Horkheimer y Adorno se derivarían, fundamentalmente, de una visión restringida tanto del concepto de racionalidad social y su proceso histórico de realización, como de la idea de praxis humana intacta que de ella se deriva, en tanto referente normativo para la crítica.

Como es sabido, el proyecto teórico original de la Escuela de Fráncfort contenido en el libro *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* de Horkheimer, se encontraba anclado en las premisas filosófico históricas de Marx y sus precursores que ubican en el centro a la esfera del trabajo, bajo un modelo de progreso histórico que asegurará las posibilidades de emancipación a partir del movimiento dialéctico entre fuerzas productivas y modos de producción. Ahora bien, más allá de la posterior reorientación teórica de la primera generación de la Teoría Crítica, se mantiene esta conceptualización de la historia humana que reduce lo que es el ser humano a una idea de formación antropológica ideal contenida en la praxis del trabajo social, la cual avanza y se desarrolla por medio de un proceso de aprendizajes prácticos derivados de un modelo de razón humana dirigido al control y gobierno de la naturaleza.

Para Honneth, y tomando claramente los planteamientos de Habermas en este ámbito, lo problemático de este modelo consiste en la visión reducida de lo humano y el concepto de racionalidad que lleva aparejado, ya que todas las formas de acción social y esferas de sociabilidad que trascienden al ámbito del trabajo y la reproducción material, quedan fuera de consideración. Así, el núcleo ético de la crítica para la primera generación promueve una idea de patología social que se mide únicamente por el estado que marca la racionalidad humana – entendida como relación del humano con el mundo –, excluyendo todas las

distorsiones de la vida social que ocurren fuera de ese ámbito y que se relacionan más bien con los procesos de validez moral que van asociados al desarrollo de la racionalización social y que son centrales, como veremos, tanto para la reproducción de las sociedades como también para la autorrealización de los individuos (Honneth, 2009 [1993], pp. 264-265).

Así, Honneth señala que, aun cuando el propósito del proyecto del primer Horkheimer tenía la intención de desarrollar un modelo de crítica social cimentado en la presencia de un interés emancipatorio no instrumental; éste no pudo encarnarse en una propuesta sistemática dentro de su proyecto teórico debido al enfrascamiento en la praxis social del trabajo, y su supeditación a una concepción del desarrollo histórico social humano como un proceso de aumento de gobierno sobre el mundo objetivo. En efecto, si bien el modelo metodológico de construcción de conocimiento de la obra *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* estaba fundado en un proyecto interdisciplinar que vinculaba la economía política, el análisis cultural y el psicoanálisis, estas dos últimas áreas finalmente sometieron sus conocimientos a las exigencias de la primera, derivando en una teoría de la sociedad con marcados elementos funcionalistas.

Para Honneth, la incorporación de la dimensión cultural en el análisis podría haber implicado una alternativa fructífera para una conceptualización de las interacciones sociales humanas que excedieran el espacio del trabajo y la lógica de dominio sobre la naturaleza, hacia un espacio social en el que los sujetos crean y sostienen valores comunes, dotan de sentido a las prácticas cotidianas, constituyéndose como un espacio de fuente de legitimidad para el orden social. Sin embargo, lejos de implicar esa apertura conceptual, su proceso teórico desembocó en una visión de ella como un elemento funcional a la mantención de los sistemas político y económico, rol que jugó por medio del despliegue de instituciones – familia, escuela, iglesia, etc. – y dispositivos que orientan los comportamientos de los sujetos y moldean sus motivaciones, en el marco de un desarrollo social orientado por el principio del control instrumental sobre los procesos naturales (Honneth, 2009 [1989], pp. 59-62).

Esta negación del potencial normativo de las interacciones sociales culturales, asociado al concepto restringido de racionalidad y su relación con la historia humana, serían dos elementos que se mantienen y profundizan en el desarrollo teórico posterior de la Escuela, a partir de la reorientación teórica hacia una filosofía de la historia negativa impulsada por la obra *Dialéctica de la Ilustración*. Profundamente impactados por los totalitarismos de la década del 40', Adorno y Horkheimer arribaron a un diagnóstico sociohistórico, que cifra en estos fenómenos el estadio último de un proceso, ahora, civilizatorio, de un avance progresivo de la razón instrumental y el dominio de la naturaleza que se reflejaría estructuralmente en la sociedad como sociedad dominada. Así, bajo un modelo de filosofía de la historia negativo, la razón emancipadora propia del proyecto originario de la Teoría Crítica, cede su lugar a un concepto de razón autoconservador que se erige como fuente de dominio de las distintas sociedades⁷.

Para Adorno y Horkheimer, la dialéctica de la ilustración comporta desde siempre un elemento de autoconservación del hombre que lo lleva a una progresiva dominación sobre la naturaleza externa. Ante el peligro de la identificación del hombre con ella, propia de la subjetivación con que opera el mito, éste procede a una objetivación creciente tanto de la naturaleza externa como de su naturaleza interna, expresada en la cosificación de la conciencia a la cual aludía el filósofo G. Lukács. La mimesis entre el hombre y la naturaleza, característica del mito antiguo, es paulatinamente reemplazada por una entre la razón y una naturaleza que aparece cosificada:

El mito [proyección subjetiva sobre la naturaleza] perece en el Iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan (...) El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida que puede hacerlas. De tal suerte el en- sí de éstas se convierte en para- él. (Horkheimer & Adorno, 2005, p. 22).⁸

⁷ Tan sólo recordar, como señalamos anteriormente, que Honneth rescata de este periodo la consideración, en términos metodológicos, de la genealogía Nietzscheana – bajo la idea de la “salvedad genealógica”. Sin embargo, tal como hemos intentado estructurar argumentativamente los planteamientos de Honneth, existe un rescate y valorización de los principios centrales de la idea de crítica de la tradición de la Escuela de Fráncfort y, una diagnóstico bastante negativo, como estamos revisando ahora, con respecto a las maneras en que los miembros de la Teoría Crítica encarnaron teóricamente dichos principios.

⁸ Los corchetes son nuestros

En este sentido, entonces, la forma social capitalista y los fenómenos del fascismo y el nacionalsocialismo son entendidos desde una teoría de la dominación que los ubica como el momento culmine de un proceso histórico inmanente a la civilización, orientado por los designios de la razón en tanto que razón instrumental. Por medio de su lógica expansiva, esta última trasciende el ámbito de las relaciones mercantiles y se traspasa al resto de las esferas sociales, constriñendo a los sujetos a tener una relación cosificante no solamente con el mundo natural, sino también consigo mismos y con el resto de sus compañeros de interacción. De esta manera entonces, ya no se trata de un diagnóstico respecto a cómo el sistema capitalista ha llevado a impedir la revolución proletaria, sino que el fenómeno de la dominación social al que se encuentran sometidos los sujetos, y las patologías sociales que experimentan son el resultado de un proceso civilizatorio completo.

Son las premisas de este modelo teórico de análisis histórico que fundamentan la posterior teoría de Adorno sobre las industrias culturales – televisión, cine, radios, etc. – y la “cultura de masas”, en el marco de las sociedades del capitalismo “tardío”. En estos escritos de posguerra, se observa un desarrollo del planteamiento teórico de *Dialéctica de la Ilustración* a través de la caracterización de un proceso de disolución de la capacidad de agencia de los sujetos y, por tanto, de la dimensión propiamente social de los órdenes contemporáneos, bajo un modelo de ejercicio de la dominación social en tanto proceso en el que el “macro sujeto” de la sociedad dispone de medios de coacción directa – física – o indirecta – control psíquico mediante industrias culturales – con el objeto de convertir a los sujetos en un objeto disponible para su planificación global.

A partir de esta figura de la sociedad como la relación entre los polos de “individuo y organización”, Adorno reduce la dimensión cultural a una esfera servil al dominio, que permite la manipulación de las conciencias orientándolas a los requerimientos funcionales del sistema económico político, dejando fuera, para Honneth, el importante rol que jugaría la dimensión normativa, no sólo en términos de reproducción social sino también en función de los procesos de resistencia política. Así, la capacidad de acción de los sujetos se ve anulada a partir de una imagen de ellos tan sólo como agentes que se orientan en función de los designios estructurales, que ejercen sobre ellos además una dominación psíquica que

los hace perder su singularidad – disolución del yo – y los transforma en un sujeto unitario bajo la figura de la “masa social”.

Para Honneth, este modelo teórico profundizado por Adorno pero fundado en el texto conjunto con Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*; exhibiría dos importantes deficiencias derivadas ambas, de la anulación de la especificidad de lo social y de la acción social particularmente. La primera de ellas se relaciona con una conceptualización restringida del modelo de integración social en el capitalismo tardío. Ignorando los hallazgos que relevó la teoría marxista a través de la figura de Gramsci y la dimensión consensual de la reproducción social, se establece un análisis de la sociedad capitalista como “una situación unidimensional de dominación social, que tuvo que pasar por alto en términos generales el problema concerniente a los mecanismos latentes que permiten que los individuos acepten por sí mismos un marco de privilegios ya establecidos” (Honneth, 2009 [1989], p. 157).

En este sentido, advierte Honneth, Adorno y Horkheimer formulan una teoría de la dominación social de carácter unilateral en tanto obediencia del polo individuo hacia el polo organización, olvidando el rol productivo que éstos cumplirían en la reproducción de las relaciones de dominio. Para Honneth, en efecto, la dominación se configurará como un modelo de sometimiento activo de los miembros de la sociedad, que no solamente se basa en la coerción de éstos por parte de aparatos de dominación funcionales al sistema, sino que ésta se encuentra sostenida por medio de un horizonte de orientaciones normativas y expectativas compartidas de los grupos sociales que “confluyen en un consenso fragmentario, pero, sin embargo, efectivo, que es capaz de asegurar un grado suficiente de reconocimiento normativo dentro de una situación de desigualdad institucionalizada” (Honneth, A. 2009 [1989], p. 101) propia del orden de dominación imperante. En definitiva, la dominación requiere de una especie de marco simbólico significativo de justificación, el cual es forjado a partir del despliegue de una praxis comunicativa que le entrega la estabilidad al dominio, generándose así la figura de un “un estado de dominación protegido consensualmente” (Honneth, A. 2009 [1989], p. 101).

Ahora bien, esta negación de la dimensión normativa y propiamente social de los órdenes sociales, no sólo tiene la consecuencia negativa de generar una visión restringida del fenómeno de la dominación sino que, más importante aún, lleva finalmente a una visión de lo social en la que la posibilidad de resistencia es un imposible; puesto que es precisamente esta dimensión normativa consensual constitutiva de la dominación en donde se originan e impulsan las luchas sociales. Esta correspondencia entre la dominación de la naturaleza y la dominación social, anularía la posibilidad de una teoría de la sociedad, en la medida que destruye la esfera de mediación social que existe entre sistema de reproducción económico y sujeto de acción individual (Honneth, A. 2009 [1989], p.102). Impiden, así, el reconocimiento general de las actividades culturales y “las funciones hermenéuticas” de los grupos sociales, por medio de las que se generan consensos sociales que no sólo apuntan a una justificación del sistema de dominio, sino que, precisamente en función de su capacidad creativa, presentan la posibilidad de reinterpretación de la realidad y, de este modo, de la generación de tentativas de resistencia social y de oposición cultural.

Es en este sentido entonces, que para Honneth, la filosofía social se vuelve aporética ya que, en el marco de una visión de totalizadora de lo social en la que todo reducto es una expresión de dominio, se niega la posibilidad de un espacio de resistencia que dote de contenido a una teoría social crítica. Es precisamente a este punto al que alude Honneth con el “déficit sociológico” del pensamiento teórico de la primera generación de la Escuela. El lugar que debía ocupar la pregunta sociológica por las formas de integración y conflictividad social, fue llenado por la interrogación acerca de la relación entre psicoanálisis y economía política, acerca de cómo el sistema económico logra un control y dominio psíquico de los sujetos. El programa interdisciplinar original, que vinculaba la filosofía con las modernas ciencias sociales se vuelve irrealizable: en la medida que la razón deviene dominio, toda ciencia y en particular la sociología son consideradas, ahora, formas de conocimiento que apuntan a una reificación de la esfera social y, así, son otros de los mecanismos que el sistema dispone para perpetuarse a sí mismo.

Este diagnóstico, que debe su radicalización a los escritos tardíos de Adorno, termina por desgarrar el vínculo entre teoría y praxis que, derivado del modelo de crítica hegeliano tal

como hemos revisado, era constitutivo del proyecto teórico originario de la Escuela de Fráncfort. En efecto, producto de una herencia del funcionalismo marxista asociado a una filosofía de la historia negativa, Adorno arribó finalmente a un análisis del ciclo de dominación capitalista de manipulación social tan cerrado, que no quedó espacio para la permanencia de una zona para la crítica práctico moral. En palabras de Honneth,

cualquier forma de crítica que trata de localizarse a sí misma dentro de la realidad social tiene que ser considerada como imposible tan sólo porque ya no es de una cualidad tal que en ella puedan encontrarse desviaciones sociales o hasta intereses o actitudes emancipadores. La radicalización de la crítica de cosificación del Adorno tardío sustrae definitivamente la base de teoría social a cualquier esfuerzo de denominar todavía un momento intramundano de trascendencia para proveer con él la crítica de un soporte social. (Honneth, 2009 [1993], p.255)

Finalmente, frente a la imposibilidad de un pensamiento crítico, la única posibilidad de una relación no instrumental con el mundo, quedó anclada para Adorno en la experiencia estética y el campo del arte de vanguardia, “puesto que en él subsiste un tipo de aproximación no conceptual ni reificante sino sensible y *mimético* a la naturaleza” (Bazurro, 2012, p. 41). Allí, Adorno encontrará de forma frágil y fragmentaria el referente para una Teoría Crítica de la sociedad que ha renunciado a la posibilidad de la existencia de un interés emancipador y a una superación práctica del sistema de dominación imperante, y se ha quedado con la labor de intentar dar cuenta de una instancia precientífica para la crítica que ha perdido toda vinculación con lo social⁹.

Pues bien, frente a este vuelco de la filosofía social hacia una filosofía de la historia negativa, Honneth identifica, entre las décadas del sesenta y setenta, la emergencia de dos planteamientos teóricos que, anclados en la misma preocupación de la Teoría crítica por los modos de dominación y formas de integración en las sociedades capitalistas tardías, proponen una clara reorientación analítica para abordarlos en relación a lo hecho por sus

⁹ Este diagnóstico extremadamente crítico de la obra de Adorno, ha tenido sus matices importantes en algunos de los escritos posteriores de Honneth, en los que tiende a rescatar algunos elementos centrales de la teoría social de Adorno. Véase: Honneth, 2009 [2007]d; 2007 [2005]. Sin embargo, en el marco de nuestro propósito que consiste en exponer el análisis crítico sistemático de Honneth con respecto a la tradición de la Teoría Crítica que explica su postura acerca de la necesidad por una renovación teórica, es esta recepción inicial de la obra de Adorno la que nos interesa rescatar; ya que fue precisamente esta lectura la que en cierto sentido inspiró su teoría de las luchas por el reconocimiento

predecesores. Así, tanto la teoría del poder de Foucault como la teoría de la acción comunicativa de Habermas, representan para Honneth dos intentos que, desde puntos de vista, como veremos, muy diferentes, comparten el objetivo de abandonar el modelo de comprensión de la dominación social a partir de la idea de una razón instrumental orientada al gobierno de la naturaleza y el anclaje en la praxis trabajo, hacia la construcción de un programa teórico que tiene el interés de restituir, dentro del análisis, la *particularidad de lo social*, de la acción social.

b. Acerca de un *retorno a lo social* en la Teoría Crítica: la lucha y el poder en Foucault y la teoría de la acción comunicativa en Habermas.

El proyecto teórico foucaultiano emerge en la década del 60' en el contexto de la crítica estructuralista a la tradición de las ciencias humanas, desde el marco de una filosofía del sujeto. El objetivo central de este programa consistía en descifrar, “las formas sociales del saber como figuras textuales independientes del sujeto” (Honneth, A. (2009 [1989],p. 165), en el marco de la configuración de una historia de la ciencia, centrada en develar las condiciones históricas de origen y transformación de los sistemas de pensamiento particulares. Sin embargo, ya arribados a los 70', su modelo teórico de análisis centrado en la figura del discurso y los principios metodológicos de la semiología estructural, comienzan a evidenciar sus límites para explicar precisamente los objetivos que se había trazado¹⁰; situación que lo llevó a transformar su proyecto teórico, desde un análisis del conocimiento, hacia un análisis social a través del estudio de las relaciones de poder. Es precisamente este vuelco teórico el que interesa a Honneth, ya que vincula ahí un intento por abordar el fenómeno del poder y la dominación desde un enfoque que se orientó, inicialmente, a volver a pensar lo social y las posibilidades de resistencia.

Como es sabido, la teoría del poder de Foucault tiene su origen en un posicionamiento crítico con respecto a las formas dominantes, hasta ese momento, de comprender el fenómeno de la dominación. Así, tanto la ciencia política clásica como la teoría marxista,

¹⁰ Para ahondar en el análisis de Honneth de la primera fase de la teoría de Foucault, véase: Honneth, A. (2009 [1989]: 167-227).

no tendrían la capacidad de dar cuenta en forma adecuada, de la formación del poder en las sociedades contemporáneas, debido a su anclaje en un modelo de análisis derivado de las condiciones sociales premodernas. Aun cuando para la primera el poder emerge de un contrato social y, para la segunda, se genera en un acto de apropiación violenta, ambos suponen una comprensión del poder como posesión, que faculta o dota al soberano político para ejercer la dominación, a través de medios de coerción e instituciones controladas centralmente. Para Foucault, en cambio, el poder

no debe pensarse como una capacidad o magnitud fija, como la propiedad duradera de un sujeto individual o de un grupo social, sino más bien como el producto, principio frágil e incesantemente abierto, de conflictos estratégicos entre sujetos. (Honneth, A. 2009 [1989], p. 238).

En este sentido, entonces, la obtención y perpetuación del poder social no proviene de apropiación o de medios coactivos, sino que tiene lugar según “un modelo de una lucha continua entre actores sociales” (Honneth, A. 2009 [1989], p. 238). Esta batalla no es única, sino múltiple, en la medida que el poder en tanto relaciones de poder, se juega y desenvuelve en todos los niveles y espacios sociales; en espacios como el espacio público, la escuela, hasta incluso en las prácticas cotidianas. Todas estas confrontaciones comparten una misma matriz dual, basada en la relación entre dominados y dominadores; sin embargo, tienen cada una su unicidad y particularidad. En efecto, no existe una visión del poder que viene desde las más altas esferas y se reproduce en todo lo social, a su imagen, sino que en cada relación cotidiana existe una lucha social, de acciones orientadas estratégicamente hacia el mejoramiento de las posiciones de poder que cada sujeto ocupa en las diversas relaciones de este tipo que mantiene en la sociedad. El poder no es único, central, que irradia hacia y gobierna el todo. Por el contrario, para Foucault el poder se produce y reproduce “desde abajo”, en cada intersticio de lo social; el poder es diverso y múltiple. Estas relaciones de poder, que acaecen a todo nivel, van generando una red de poder, una red de acciones racionales estratégicas, que, en definitiva, se configurará como la imagen de lo social en Foucault.

Así, el elemento central que Honneth rescata de este planteamiento consiste en una comprensión del fenómeno de la dominación a partir de una dimensión específica de la

acción social, a saber, de la intersubjetividad estratégica que supone su concepto de lucha. En efecto, mientras que para Adorno la dominación era entendida en un sentido unilateral en tanto ejercicio de coerción desde el sistema y sus instituciones sobre los individuos – bajo una imagen de un sujeto pasivo, que sólo presenta actitudes de obediencia al sistema –; para Foucault, el dominio no tiene centro y se funda en una visión del poder en tanto ejercicio bilateral de dominación, horizontal entre sujetos.

Ahora bien, según Honneth, los problemas de este diagnóstico emergen para Foucault al momento en que éste debe explicar la estabilidad social. Si es que lo social es entendido como una red frágil de acciones instrumentales; frágil, producto de este principio de una lucha incesante que lo forja, ¿cómo es que se logra una estabilización? ¿Cómo es que un sistema de posiciones de poder conectadas entre sí – como un orden de dominación – puede emerger de este proceso conflictivo perpetuo, en el sentido que la estabilización implica precisamente una interrupción del conflicto?

Así, Honneth señala que este intento de construir una teoría social exclusivamente sobre la base de un concepto de lucha social, vuelve a caer en el error también detectado en la primera generación, de excluir las dimensiones normativas y comunicativas de la acción social. En efecto, tal como ya señalamos, para Honneth la posibilidad de estabilización y soporte de un sistema de dominación depende de la presencia de un consenso normativamente motivado; puesto que, más allá de los mecanismos de coacción, es imperativa la presencia de normas y valores comúnmente reconocidos que justifiquen el orden de dominación imperante. En consecuencia, producto de la falta de una dimensión normativa para explicar la estabilización del dominio, y debido a que sus propios planteamientos tampoco permitían, por sí mismos, explicar este fenómeno, Foucault terminó abandonando los principios generales de este análisis del poder social y la dominación basado en una teoría de la acción – como revisamos, solamente entendida como estratégica instrumental, desprovista de su dimensión práctico moral –, hacia un modelo centrado en una teoría de las instituciones. En palabras de Honneth:

Dado que Foucault no puede, al fin y al cabo, justificar un concepto de relaciones sociales de poder que vaya más allá de un resultado aporético – el originado por su tentativa de explicarlo

sólo desde la idea de la omnipresencia de los conflictos estratégicos –, se ve obligado, una vez más, en el ámbito de la teoría social, a deducir el orden de las sociedades partiendo de los efectos de un uso de la fuerza coagulado en los aparatos institucionales. (Honneth, 2009 [1989], p. 265).

Tal como se expresa en una de sus obras más importantes de este periodo, como lo es *Vigilar y Castigar* (Foucault, 2003), el objeto de interés de la teoría de Foucault se trasladó hacia la acción institucional y sus dispositivos de control; análisis que, como bien sabemos, ubicó al centro la noción de disciplina, como técnica particular y efectiva de ejercicio de poder, de manipulación y control de los cuerpos que, unida a producción de un saber – ciencias humanas – se tornó capaz de crear un individuo obediente, el *cuerpo dócil*, orientado según los imperativos del sistema económico y político; anulando así, cualquier posibilidad de resistencia. En consecuencia, contrariando sus propias pretensiones iniciales, el interés teórico de Foucault se desplaza hacia el análisis de las instituciones como la cárcel, la fábrica, la escuela y las técnicas modernas de poder que las sustentan; arribando así, tal como lo hizo Adorno, a un modelo unilateral de dominación y coacción que tiene a su base la definición de lo social como sistema que debe su origen y mantención al poder, y su lógica inherente por crecer y ramificarse.

Así, más allá de sus importantes diferencias¹¹, para ambos autores el proceso de racionalización social se basa en un perfeccionamiento de los medios técnicos de dominación “bajo la apariencia encubridora de una emancipación moral, produciendo al mismo tiempo al individuo moderno obsesivamente homogeneizado” (Honneth, 2009 [1990], p. 138). En efecto, tanto para Foucault como para Adorno, todas las instituciones sociales y las normas jurídicas, la democracia formal, los Estados constitucionales, y los

¹¹ Más allá de las coincidencias en términos de sus respectivos análisis de lo social y de la teoría de la dominación, un punto central que diferenciaría ambos planteamientos radica, según Honneth, en el concepto de sujeto que manejan. Pues mientras que para Foucault el sujeto moderno se encuentra negado, en el sentido que no es más que una unidad ficticia generada por reglas y técnicas de dominación, es sólo cuerpo dócil; para Adorno, el sujeto sí persiste, a pesar del dominio, bajo la figura de enfermo psíquico sufriente, en tanto momento de trascendencia intramundana, “una expresión muda del impulso de conciliación consigo mismo, de reintegración de las porciones de pulsión separadas por la civilización” (Honneth, 2009 [1990], p. 146). Esto se debe a que, mientras que para Foucault la acondicionabilidad de los sujetos hacia un sistema de dominación es un supuesto ontológico – a partir de una filosofía del lenguaje y su crítica al sujeto constitutivo de significación – en el caso de Adorno, es un producto histórico del desarrollo de la civilización que se remota a sus inicios; por lo que es posible la remisión a una condición intacta de autorrealización humana que permanece, para Adorno, en la experiencia estética.

patrones de formación de identidad liberados de tradiciones, son entendidas como mecanismos de producción de saber- poder, partes de un modo de pensamiento único, acorde a las necesidades del sistema dominante. Son instrumentos de control social, siendo incapaces de reconocer, como sí lo hará Honneth, desde Habermas, el potencial racional cooperativo que hay en ella, en tanto cristalizaciones de aprendizajes práctico morales que corresponden a un progreso en el marco del desarrollo social.

Esta reducción de lo social al conflicto y la restricción de ese conflicto solamente a su veta estratégica, deviene en Foucault en un modelo de análisis que finalmente niega la especificidad de lo social. Debido a la ausencia de un criterio normativo explícito para crítica – que Habermas (2010 [1985], p. 301) destacó bajo la figura de “criptonormativismo” – resulta imposible determinar con exactitud en qué sentido la situación del capitalismo y el aumento progresivo del poder y la dominación sobre los individuos puede entenderse bajo la figura de un trastorno o patología social, ya que toda forma de conocimiento está en una “conexión tan estrecha con las relaciones de poder existentes, que para él ya no puede darse una perspectiva trascendente que permita determinar ciertos procesos sociales como desviaciones de un ideal” (Honneth, 2009 [2000],p.111). En este sentido es que no existe en Foucault el desarrollo sistemático de un concepto trascendente de autorrealización humana que permita evaluar y justificar el carácter anómalo y patológico de las técnicas de dominio capitalistas.

En síntesis, frente a estas dos tesis contrapuestas de una comprensión de lo social como una lucha incesante, basada en la idea de una pluralidad de actores, y de una imagen de la sociedad como sistema de dominación articulado por instituciones administrativas de coacción, sostenido en la visión de un individuo único, homogéneo y dócil, Foucault finalmente, producto de esta exclusión de la dimensión normativa de la acción social, tuvo que terminar cediendo, según Honneth, a este último modelo. Así, en sus escritos históricos posteriores, ha desaparecido la preocupación por el conflicto social, detrás de un modelo de lo social como “proceso sistémico encaminado al continuo perfeccionamiento de las técnicas de poder” (Honneth, 2009 [1989],p. 266).

En este modelo de sociedad entendida ahora como sistema de dominación, los sujetos aparecen en tanto individuos resultados de un proceso de socialización en el que se ven inmersos desde la más temprana infancia y contribuyen con su comportamiento a la reproducción de la sociedad; precepto que deja en evidencia la caída de la formulación de Foucault en los mecanismos explicativos básicos del funcionalismo. Cercano a Adorno, el proceso histórico orientado por el devenir de la racionalización instrumental, culmina en un análisis de lo social en que las instituciones y organizaciones de la sociedad son capaces de controlar y conducir por completo la vida social. No hay acción social, no hay conflicto. Nada escapa al dominio, tampoco por lo tanto, los sistemas de pensamiento; de ahí, entonces, que el mismo ejercicio reflexivo de Foucault se vuelve aporético; puesto que, al igual como ocurrió con Adorno, “ambos se enredan en la misma aporía de una crítica totalizadora de la razón: no pueden ni deben estar seguros de su propio medio, del contenido racional de las argumentaciones teóricas” (Honneth, 2009 [1990], p. 140).

Será frente a este adverso escenario que, para Honneth, la alternativa de renovación del proyecto de la Teoría Crítica quedará depositada en los planteamientos de Habermas. A diferencia de la teoría foucaultiana, Habermas buscará reinsertar la preocupación por lo social en una teoría preocupada por el desarrollo sociohistórico de la especie, las formas de dominación y las patologías sociales que genera; a partir de un rescate de la dimensión comunicativa de lo social, del entendimiento mutuo, rasgo que, como es posible desprender, fue precisamente uno de los elementos centrales que se encuentran a la base del diagnóstico crítico de Honneth sobre las teorías aquí revisadas. No obstante, serán las opciones teóricas que Habermas tomó a lo largo del desarrollo de su propuesta – relacionadas fundamentalmente con la adopción de la pragmática universal, el giro lingüístico y, como veremos según Honneth, un acercamiento a la teoría de sistemas – las que terminaron por negar la posibilidad de que su desarrollo teórico temprano ofrecía, de una actualización fructífera del modelo de crítica de la propuesta por la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Como veremos, será precisamente este desarrollo teórico alternativo, pero desechado por Habermas en su obra posterior, el punto de partida de la

propuesta Honnethiana del desarrollo de una teoría social crítica orientada, ahora, por los planteamientos hegelianos sobre el reconocimiento social.

Tal como ya señalamos en el capítulo anterior, una de las cuestiones centrales que Honneth rescata de los planteamientos de Habermas es su teoría de la acción. En efecto, orientado por el interés de descentrar el concepto de acción social del concepto de trabajo – debido a las aporías que generó esta premisa en el proyecto teórico de Adorno y Horkheimer –, Habermas promueve un concepto de racionalidad ampliada, fundamentado en la distinción entre ‘trabajo’ e ‘interacción’, en tanto dos formas de acción social, irreductibles entre sí, en función del tipo particular de razón que las orienta y el tipo de aprendizaje racional que generan.

Como es sabido, los planteamientos teóricos del Habermas temprano surgen de la preocupación por dar respuesta “a la cuestión epistemológica de los criterios de validez del positivismo desde la perspectiva de un trascendentalismo orientado en términos antropológicos” (Honneth, 2009 [1989], p. 355). A partir de la vinculación entre conocimiento e interés, Habermas busca explicar los diferentes métodos de investigación en desarrollo, a partir de una fundamentación de los mismos en la existencia de diferentes tipos de intereses a nivel de la formación antropológica del ser humano que, por tanto, tendrían un carácter precientífico. Es justamente en virtud de este método de justificación que, advierte Honneth, Habermas se vio impelido a vincularse con una teoría social, puesto que, si los intereses en los que se ancla el conocimiento tienen un estatuto antropológico trascendental, es debido a justificar como es que éstos se relacionan con el proceso de vida social de la especie humana. En definitiva, “las diferentes formas de acción social existentes – ligadas, por otra parte, a su vez a los respectivos intereses rectores del conocimiento – tienen que poder comprenderse al mismo tiempo como elementos constituyentes universales de las sociedades” (Honneth, 2009 [1989], p. 355).

Es así entonces que el ‘trabajo’ o acción estratégica, es un tipo de acción que produce tanto los requisitos fácticos necesarios para la reproducción social – en términos de reproducción material –, como también las “las condiciones trascendentales para la constitución de la

realidad; de algún modo, esta categoría se revelaba a la conciencia como una clase de actividad en cuyo marco de orientación cognitivo se podían asentar en un plano trascendental las ciencias empírico analíticas” (Honneth, 2009 [1989],p. 356). Como es posible apreciar, por medio de esta nueva significación, en Habermas la categoría de trabajo deviene acción instrumental, excluyendo así todos aquellos elementos expresionistas y elementos constitutivos de la identidad que éste contenía en el caso de los planteamientos de Marx sobre la praxis trabajo basados en Hegel, y que encontraron eco en el proyecto inicial de la Escuela de Fráncfort.

Así, la acción estratégica corresponde a un tipo de acción social orientada por una racionalidad instrumental o de acuerdo a fines. Es un tipo de relación que se establece con el mundo objetivo orientada por la lógica del control sobre los procesos naturales y la regulación instrumental de procesos. Está mediada por reglas técnicas que descansan en el conocimiento empírico; de ahí entonces que el ‘trabajo’ sea entendido como un “proceso universal de apropiación cognoscitiva de la naturaleza” (Honneth, 2009 [1989],p. 357), que se desarrolla y genera aprendizajes racionales de carácter técnico dirigidos a mejorar e incrementar el gobierno humano sobre la naturaleza y sus procesos.

Ahora bien, trasladándose de la corriente filosófica marxista en el intento por superar las aporías a las que arribó el análisis de Adorno y Horkheimer, aquellos elementos expresionistas depositados en el trabajo, serán incorporados en la propuesta acerca de la existencia de otro tipo de acción social que también cumple rol fundamental para la reproducción de las sociedades y que, en su fisonomía, es diferente y no reducible al trabajo. Nos referimos en definitiva, a la acción comunicativa. Para Habermas, existe una dimensión de lo social basada en el entendimiento comunicativo que se configura en sí misma como “una segunda forma de praxis social” que, al igual que la acción estratégica, contribuye a la reproducción social de humanidad en términos de reproducción simbólica. Esta praxis social está cimentada en un tipo de racionalidad que se orienta por el entendimiento mutuo; es una interacción social mediada simbólicamente en tanto comunicación intersubjetiva mediada por el lenguaje. A diferencia del trabajo que se orienta al aumento de control de los procesos naturales, la lógica inherente de la acción

comunicativa se basa en la generación de consensos a través de un habla argumentativa, por medio de la cual los sujetos superan su propia subjetividad a favor de una comprensión intersubjetiva del mundo en el que viven, dotando de sentido y validez al sistema de normas e instituciones que rigen lo social (Habermas, 2003). Es por esta razón, entonces, que este tipo de acción corresponde al “marco cognitivo de orientación en el que se enraízan trascendentalmente las ciencias histórico hermenéuticas” (Honneth, 2009 [1989], p. 358). En efecto, por medio de la acción comunicativa, que encuentra su origen en el interés antropológico pre científico del entendimiento mutuo a través del lenguaje, se generan aprendizajes racionales del tipo práctico moral, ya que lo que importante en este contexto es la producción de soluciones consensuales cada vez más justas a los conflictos intersubjetivos que se generan en las interacciones sociales comunicativas.

De esta forma, para Habermas, el paradigma de lo social ya no será el trabajo, como lo fue para la primera generación de la Teoría Crítica; ahora, dicho lugar, de aquí en adelante, lo ocupan los procesos de interacción social comunicativa. Desde aquí, la sociedad aparece como un proceso de reproducción material que depende de un proceso de entendimiento mutuo mediado por el sistema de normas sociales. El trabajo social, entonces, se inserta en un contexto de mayor envergadura de interacción social; en el entendido de que sólo en la dimensión normativa de lo social, por medio de la acción comunicativa, los sujetos pueden entenderse entre sí a través de las normas obligatorias que tienen la facultad de orientar y regular la acción social en general y, por tanto, también, el trabajo. Por primera vez en la historia del marxismo y sus seguidores – aun cuando existe un precedente importante en la obra de Gramsci¹²–, se reconoce al entendimiento comunicativo inmanente al lenguaje acerca de las normas que organizan lo social, como la dimensión que sostiene a las sociedades; fundando así, un concepto normativo de sociedad.

En conjunto con la reproducción material permitida por medio del despliegue de acciones instrumentales, existe una dimensión normativa de la integración social, la reproducción

¹²A partir del concepto de hegemonía, el pensamiento gramsciano introduce la dimensión cultural e histórica dentro de la tradición marxista-leninista (Gramsci, 1970). Historiadores marxistas como E.P. Thompson retomaron esta preocupación en términos relativamente similares al proyecto de Honneth, entendiendo una base moral en la articulación de las luchas sociales (Thompson, 1971).

simbólica, en tanto praxis social que está orientada por el alcance de un consentimiento regulado normativamente que permite, así, entregar una visión de los fenómenos de dominación y del poder más fructífera, en el sentido que incorpora aquella falta presente en los modelos teóricos de Adorno y Horkheimer y Foucault, a saber, la dimensión consensual de la dominación. Mientras que en la teoría social de los primeros, en consonancia con la tradición marxista, el fenómeno de la dominación se entendía desde la praxis del trabajo; en Foucault, heredero de las premisas Nietzscheanas, se encontraba en la lucha perpetua de actores sociales mejorar sus posiciones de poder; en Habermas, ese lugar explicativo está ubicado en la acción comunicativa.

Según Honneth, los argumentos hasta aquí desarrollados permiten entender el desarrollo de la reproducción social como un proceso que ocurre en el marco de interacciones comunicativas entre los grupos sociales, a través del cual se disponen los roles y los principios de organización de la producción en referencia a un sistema normativo reconocido por todos. Sin embargo, no se entrega un tratamiento coherente y sistemático respecto a cómo es que es esta comprensión de lo social puede ser entendida en términos de un proceso de formación de la especie humana. En definitiva, Habermas al querer vincular la producción de conocimiento con la existencia de intereses pre científicos a nivel de la formación antropológica originaria, está obligado a justificar cómo es que los diferentes tipos de conocimiento se relacionan con diferentes tipos de praxis social y así, establecer una vinculación interna entre estos intereses y el 'proceso de vida social de la especie humana' (Honneth, 2009 [1989], p. 355). Habermas se enfrenta, así, a la tarea difícil pero necesaria de traducir esta teoría de acción social aquí esbozada en una teoría de la sociedad sustantiva y sistemática.

Ahora bien, frente a este escenario, Honneth afirma que la teoría comunicativa de Habermas presentaba la posibilidad de derivar en dos diferentes modelos interpretativos de teoría social, dos versiones con respecto a la reproducción de las sociedades y el desarrollo de la especie. Como veremos, estas dos alternativas son radicalmente diferentes, en la medida que desembocan en una visión de la evolución sociohistórica, de los procesos de integración social, y de las situaciones de dominación diametralmente opuestas. Es a partir

de lo anterior que, advierte Honneth, es posible entender las trascendentales consecuencias teóricas que tuvieron las elecciones de Habermas en el marco de la consolidación de su proyecto de Teoría Crítica de la Sociedad.

La primera de estas alternativas, que fue la que finalmente Habermas desarrolló y consolidó teóricamente en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, (2003), la acción de acuerdo a fines y la acción comunicativa son entendidos como ‘indicadores’ de diferentes formas de organización de los ámbitos de la acción social. En este sentido, no corresponden como categorías analíticas para estudiar la realidad social, sino que tienen una encarnación fáctica en la misma y se contraponen entre sí, en función del tipo de integración social que promueven, del rol que cumplen en el proceso de la reproducción social. Mientras que la acción instrumental se reproduce por medio de una coordinación de los diferentes actores dando origen a esferas sociales de carácter sistémico; la acción comunicativa, en cambio, se despliega por medio de la generación de mecanismos de integración social en el horizonte normativa del *mundo de la vida*. Desde este punto de vista, entonces, el desarrollo sociohistórico de la especie humana aparece como un

proceso de dos vías dentro de la racionalización social; él [Habermas] entonces podrá comprender la creciente desigualdad existente entre estos dos procesos de racionalización que transcurren independientes entre sí como el conflicto fundamental de la historia de la especie; la Teoría Crítica de la sociedad se convertirá, así pues, en la crítica del poder adquirido por los sistemas de acción organizados racionalmente conforme a fines que han quedado exentos de control comunicativo y han logrado autonomizarse frente a todo posible entendimiento social (Honneth, 2009[1989], p. 406).¹³

Bajo este marco de análisis, acción comunicativa y acción instrumental ya no se encuentran interconectadas en el contexto de un concepto de lo social que se encuentra estructurado a partir del rol que la dimensión comunicativo normativa tiene con respecto a la reproducción material. En este sentido, entonces, no existe una conexión inherente entre ambos procesos, sino que, al contrario, dos formas de construcción de lo social que operan de forma diferenciada se encuentran en disputa por controlar la reproducción social.

¹³ Los corchetes son nuestros

Pues bien, la segunda alternativa de teoría social, en cambio, sí toma el concepto de acción comunicativa como el mecanismo de acción a través del cual “se regula la organización de *todos* los ámbitos de acción sociales: aquí el desarrollo de la historia de la especie se lleva a cabo como una interacción entre grupos integrados comunicativamente en la que se ‘negocia’ la organización de la reproducción social” (Honneth, 2009[1989], p. 406). Desarrollada de forma “embrionaria” en el texto *Conocimiento e interés* (1989), esta perspectiva tiene su anclaje en el modelo de desarrollo socio-histórico de la humanidad propio de las investigaciones históricas de Marx, que ubican a la lucha de clases como el hecho central que explica la producción y reproducción de las sociedades. Si bien en términos iniciales, todos los sujetos de una sociedad disponen del mismo nivel de control de los procesos naturales permitido por el aprendizaje técnico acumulado, lo cierto es que este control en la realidad está desigualmente distribuido debido a las diferentes cargas de trabajo y a las desventajas sociales. En estas condiciones de desigualdad material, que divide a los sujetos en clases sociales, es imposible que éstos tomen acuerdos

bajo la forma de un proceso de entendimiento pacífico sobre la base de una normas sociales que regulan asimétricamente de entrada el intercambio social- de ahí que, en la medida en que los sujetos sociales se beneficien desigualmente de las normas institucionalizadas, la acción comunicativa se vea obligada más bien a impulsar, mediante una actitud de oposición práctica, la contraposición entre las clases sociales (Honneth, 2009[1989], p. 397).

En el contexto de una repartición desigual de las cargas y los privilegios sociales, la acción comunicativa deviene en lucha social por medio de la cual los individuos confrontan las diferentes maneras en las que, colectivamente, pretenden organizar a la sociedad. En este sentido, el conflicto no está motivado estratégicamente por la posesión de un bien, sino que la disputa es siempre pugna social por “la legitimidad de las normas ya válidas y la introducción de nuevas normas sociales” (Honneth, 2009 [1989], p. 398). Así, el proceso de aprendizaje práctico moral, es decir, la transformación y desarrollo institucional de la sociedad, no sería producto de un proceso de racionalización comunicativa, de un aprendizaje “abstracto” de la especie humana en su conjunto – en tanto desarrollo de una lógica racional particular –, sino que es el resultado de una lucha de clases sociales por la organización del orden social, no sólo en el ámbito de producción y renovación normativa

- mundo de la vida – sino que también con respecto a las formas y principios de organización a los sistemas de administración político y económico.

Es en este sentido que el ordenamiento socio institucional, la constitución de la esfera económica, la organización de las prácticas políticas en cada sociedad, corresponden a encarnaciones de un consenso moral alcanzado colectivamente por los miembros de la sociedad. La racionalidad con arreglo a fines y las esferas sociales que genera, adquieren su forma y determinación a partir de orientaciones práctico- morales que son resultado de la acción comunicativa.

Mientras siga prevaleciendo una distribución desigual del poder en la sociedad, “la interacción social, bajo las condiciones de las relaciones de clase, tomará la forma de una lucha social” (Honneth, 2009[1989], p. 396), producto de la experimentación, por parte de las clases sociales, de distorsiones comunicativas que, interpretadas como injusticias, pueden impulsar a la resistencia política contra ese orden normativo opresor o excluyente. Así entonces, desde esta perspectiva, el desarrollo sociohistórico no será el resultado de la pugna entre dos modos de racionalización, sino que toma su forma y se explica en función de una lucha social por los valores y normas integradores de una sociedad.

Sin embargo, tal como es sabido, fue el primer modelo de teoría social el que finalmente Habermas terminó por adoptar y profundizar. Trasladadas las nociones de acción comunicativa y acción estratégica directamente a la realidad social, en tanto encarnaciones fácticas, Habermas arribó a un modelo de sociedad de carácter dual, anclado en las lógicas particulares y excluyentes de la acción comunicativa como mundo de la vida (dimensiones normativas, cultural, sociedad y personalidad), y de la acción estratégica como sistema. Amparado en los aportes de la teoría de sistemas parsoniana y luhmanniana y de la pragmática universal, la distinción entre acción comunicativa y acción estratégica ya no se sostiene en función de una contraposición categorial frontal, sino que su diferencia y definición la obtienen en función de los mecanismos a través de los cuales se coordinan a nivel social. Al vincular de forma tan íntima los dos “momentos” de la reproducción – simbólica y material –, con los dispositivos de integración normativa y sistémica,

esta distinción en realidad también incorpora una diferencia en el proceso de reproducción social para la que no se puede hallar ninguna correspondencia objetiva (...) de ahí que las dos esferas de reproducción exijan mecanismos que coordinen los procesos particulares de comunicación o cooperación dentro una red de tal forma que puedan cumplir en términos generales las correspondientes funciones de la reproducción simbólica o material” (Honneth, 2009[1989], p. 430).

En otras palabras, abandonando su tentativa inicial de comprender la evolución social a partir de un *dualismo metodológico* entre ‘integración social’ e ‘integración sistémica’ en el que ambos mecanismos aun cuando se diferencian son esenciales para el desarrollo sociohistórico; Habermas opta ahora por entender a este último como un proceso de racionalización de la acción social, a partir de un “dualismo fáctico entre ‘sistema’ y ‘mundo de la vida’” (Honneth, 2009[1989], p. 431). Es decir, la evolución socio histórica ya no es un único movimiento articulado de dos dimensiones diferentes, sino que ahora, aparece la posibilidad de entenderlo como un proceso *dual*, en términos de evolución sistémica y evolución del mundo de la vida a través de una hipostatización de la distinción metodológico analítica entre trabajo e interacción.

Aquella versión del desarrollo histórico a partir de la lógica de una lucha de clases de carácter moral cuyo objetivo comporta la definición normativa de la organización social se reemplaza por la alusión a un proceso de racionalización social, amparado en una teoría de sistemas, que no sólo ha implicado un proceso de diferenciación al interior de cada una de estas esferas – sistema y mundo de la vida – sino que, además, en función precisamente de esta definición contrapuesta de ambas, se ha generado un progresivo proceso de autonomización de cada una de ellas. En el marco de este proceso de evolución social, el sistema capitalista se constituye como hito clave ya que, según Habermas, en él es posible identificar la emergencia de esferas sociales absolutamente vaciadas de contenido normativo, es decir, que no requieren para su reproducción una integración consensual comunicativa. Así, amparado en los planteamientos de la teoría funcionalista parsoniana, aparecen el dinero y el poder, en tanto dos mecanismos de coordinación de acciones “deslingüístizados” que permitirían “ahorrar el esfuerzo” que implican las interacciones comunicativas y la dificultad inherente a la generación de consensos.

La emergencia del dinero como medio de intercambio universal, ofrece la posibilidad de organizar la esfera de la producción social en tanto sistema, ya que por medio de este mecanismo de coordinación ‘deslingüístico’- y gracias al derecho privado burgués – se genera por primera vez el ámbito de la producción como un dominio de acción que no requiere de normatividad. Este desarrollo, sin embargo, está acompañado y permitido por la acción de un Estado que, supeditado a los imperativos del sistema económico, se reorganiza internamente de tal forma que el poder político “quede asimilado a dinero” (Honneth, 2009[1989], p. 435 cita a Habermas, 1997). Es en este sentido que Honneth señala que Habermas

ve realizado en las sociedades modernas un estadio de diferenciación sistémica en el que los sistemas de acción de la economía y el Estado, entre tanto convertidos en autónomos, organizan la reproducción material mediante medios de comunicación “deslingüísticos”; aquí se ve como el poder inherente al mundo de la vida queda apartado definitivamente de estos ámbitos del contexto de la vida social, dado que, como espacios de acción social vaciados de sustancia normativa, ya no se orientan más a la praxis del entendimiento moral” (Honneth, 2009[1989], p. 436).

Es precisamente este diagnóstico el que, radicalizado, permite comprender la noción de “colonización del mundo de la vida” como la patología de la sociedad moderna. Debido a esta capacidad “ahorradora de esfuerzo” para la reproducción de lo social, la lógica estratégica o sistémica – entendida ahora a partir de una racionalidad que no sólo está orientada al dominio sobre la naturaleza sino más bien en términos de racionalidad organizacional –, comienza a infiltrarse en los ámbitos propios del mundo de la vida - como la familia, la personalidad – buscando vaciarlas de su contenido normativo, con el horizonte de transformar las interacciones comunicativas orientadas por normas en coordinación de acciones orientadas hacia fines, hacia el éxito individual. Es este fenómeno el que Habermas llamó *colonización del mundo de la vida* por parte del sistema, en tanto patología social central del capitalismo.

Compartir este diagnóstico con respecto al desarrollo de las sociedades capitalistas y sus mecanismos de reproducción implica, para Honneth, adherir a la problemática conceptualización de un modelo de teoría social y de evolución histórico que está fundamentado en una *doble ficción*: afirmar la posibilidad de la existencia de

organizaciones de acción estratégica sin sustancia normativa y de esferas de comunicación social sin poder – puesto que, como evidencia la cita anterior, el poder queda reducido a acciones orientadas al éxito acordes a las necesidades del sistema económico –. Serán para Honneth ficciones, debido a que, a su juicio, la misma realidad social da cuenta de la imposibilidad de esa separación tajante ya que, históricamente, es a partir de una interdependencia entre ambas que las sociedades se desarrollan.

Por una parte, por ejemplo, los sistemas como el económico y el político requieren de la generación de acuerdos comunicativos con respecto a situaciones específicas – que sucede con situaciones contingentes, no todo es una regulación racional prevista –, además de que el mismo espacio de operación está supeditado a una negociación que es mantenida y reevaluada constantemente. Por otra parte, asimismo, los espacios del mundo de la vida quedarían desprovistos de poder, aunque aquí, éste es sólo concebido como un modo de integración sistémica en tanto mecanismo de coordinación social orientado al éxito. Así, quedan fuera todas aquellas prácticas “de influencia estratégica, de formas psíquicas o cognitivas del ejercicio del poder” (Honneth, 2009[1989], p. 439) que, bajo la segunda alternativa de desarrollo teórico habermasiano aquí apuntada y apoyada por Honneth, eran constitutivas de los procesos de interacción comunicativos.

Sin embargo, bajo este segundo modelo teórico, el desarrollo social es entendido como un proceso que ocurre a espaldas de los sujetos a través de procesos de racionalización que responden a imperativos de carácter interno, de la estructura formal misma de cada uno de estos mecanismos de integración. La dinámica que explica del desarrollo social ya no será el desenvolvimiento de un conflicto social central entre actores y grupos sociales por la definición de la organización social; por el contrario, el devenir evolutivo dependerá de un conflicto entre lógicas y formas de racionalidad diferentes que, en función de sus diferencias estructurales, compiten entre sí.

Es en virtud de estos planteamientos que es posible entender la adopción, por parte de Habermas, de la pragmática universal; ya que es justamente ella la que le permite desligarse absolutamente de una de las premisas básicas del modelo de crítica de la Escuela de

Fráncfort que revisamos en el capítulo precedente, a saber, de la vinculación entre teoría y praxis, entre reflexión filosófica social e interés emancipatorio. Como es posible desprender, el punto de referencia normativo para la crítica no emerge de la identificación de una praxis social intacta en la realidad social que, bajo la organización capitalista, estaría siendo negada con consecuencias patológicas para los individuos y la sociedad; para Habermas, será la estructura interna del lenguaje y su disposición inherente a la generación de consenso en condiciones de equidad, por tanto, de una comunicación sin coacciones, la fundamentación normativa para el ejercicio de una Teoría Social crítica.

En conclusión, frente a este diagnóstico, no es difícil entrever la similitud que aparece entre los modelos teóricos de Adorno, Horkheimer y Foucault, y la crítica que a ellos realizó Honneth. Aun cuando este último rescata la potencia del pensamiento de Habermas, y que ninguno de sus predecesores promovió, por ubicar a la acción comunicativa como el mecanismo fundamental de reproducción de las sociedades; finalmente, producto del modelo teórico *dual* entre mundo de la vida y sistema, y de la afirmación de la posibilidad de la existencia de una esfera de acción organizada solamente a través de mecanismos técnicos y sin normatividad, se vio obligado a olvidar y dejar atrás esta primacía de lo social comunicativo que estaba en la base de su teoría. Frente a este devenir del proceso de racionalización en términos de un *desacople* entre sistema y mundo de vida, por medio del que aquél no sólo se autonomiza de los mecanismos de integración normativos sino que, además, se constituye como una amenaza para la praxis comunicativa ya que la intenta cooptar y negar a través de la colonización y la imposición de mecanismos de coordinación sistémicos; aparece nuevamente una teoría de la dominación en términos de una expansión de una racionalidad instrumental desprendida de un control normativo que, eso sí, ya no está orientada únicamente como en Adorno y Horkheimer a un control de los procesos racionales, sino que para Habermas, desde un inicio, está orientada básicamente a un aumento de la racionalidad organizacional.

De esta manera, en las sociedades contemporáneas asistimos a un proceso de ampliación de una racionalidad instrumental sin restricciones, frente al cual el mundo de la vida aparece incólume, sin capacidad de resistencia. El poder, aparece como una organización

autonomizada en términos sistémicos que, siguiendo los preceptos del sistema económico, se orienta a dominar los plexos comunicativos de la praxis cotidiana, en el marco de un modelo unilateral del ejercicio de la dominación en el que no existen sujetos sino sólo dos lógicas contrapuestas disputando la primacía del orden social. Así, finalmente, Habermas no sólo abandonaría la posibilidad de justificar la crítica a partir de una anclaje de la misma en misma experiencia social, sino que

Pierde sobre todo – y esto, de nuevo, le convierte en un heredero de la tradición de la Teoría Crítica [...] – justo ese acercamiento teórico comunicativo que el mismo había explorado: el potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio del poder se distribuye de forma asimétrica, tiene lugar en medio de la lucha social. (Honneth, 2009[1989], p. 444).

Ahora bien, tal como mostraremos a continuación, será precisamente esta versión no realizada de la teoría social de Habermas el lugar desde el cual Honneth buscará la renovación de la Teoría Crítica de la sociedad por medio de una actualización de la teoría de las luchas por el reconocimiento del joven Hegel.

SEGUNDA PARTE

**La teoría de las luchas por el reconocimiento y su traducción en términos
de una teoría plural de la justicia**

CAPÍTULO III

Acerca de las relaciones entre conflicto y normatividad. La teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth

En el presente capítulo, reflexionaremos en torno a la superación que busca hacer Honneth respecto a los límites y aporías en que se encontraba, a su juicio, la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, Michel Foucault y Jürgen Habermas. Si bien encuentra en este último un grado mayor de desarrollo que en los autores precedentes, dada la centralidad que otorga al concepto de acción comunicativa y a los componentes normativos del orden social, considera que el carácter fáctico que adopta progresivamente la distinción entre sistema y mundo de la vida, lo lleva a proponer un análisis ficticio del desarrollo social.

Por ello, Honneth se propone explicar este mismo desarrollo a partir de un conflicto social, de carácter moral, entre los actores que buscan realizar su identidad individual. Para lograr este objetivo, Honneth recurre nuevamente a los escritos del joven Hegel, quienes le proveen de una base fundamental para renovar el proyecto de teoría crítica, limitado en sus anteriores versiones.

Para Honneth, la teoría de la eticidad, presente en los escritos de Jena, será la base para pensar la relación íntima entre sistemas de pensamiento y acción social, recuperando la relación entre teoría y praxis, anquilosada en el pensamiento de Habermas. Este concepto engloba tanto el reconocimiento del ser como alguien necesitado de afecto, como persona jurídica abstracta y como sujeto socializado, dimensiones centrales para la comprensión de la identidad moderna.

En Hegel, se puede encontrar un concepto positivo de libertad, asociado a la capacidad de expresión intersubjetiva de la identidad personal, cuestión que aparece negada en la concepción liberal de autonomía. Sin embargo, los trabajos posteriores de Hegel abandonan prematuramente este proyecto, haciendo de la lucha por el reconocimiento una forma del

Espíritu que se mueve según su propia dinámica interna, descuidando los factores propiamente sociales de este proceso.

Es por esta razón que Honneth retomará la problemática del reconocimiento integrando los planteamientos psico-sociales de G.H. Mead, destacado sociólogo norteamericano, padre del interaccionismo simbólico. Para Honneth, el trabajo de Mead puede leerse como el proceso de reconocimiento por el cual los individuos deben transitar hacia la constitución de sí mismo como persona social.

De este modo, el presente capítulo se estructurará de la siguiente forma: primero, se reconstruirá el concepto de eticidad hegeliano, identificando sus posibilidades y límites, para luego concentrarse sobre las alternativas que otorga la teoría de conformación de la personalidad propuesta por Mead. Finalmente se articulan dichos elementos para la exposición de los elementos centrales de la teoría de las luchas por el reconocimiento, revisando: el orden tripartito del reconocimiento de las sociedades modernas contemporáneas; su articulación con formas de menosprecio social, y su conexión con luchas morales dirigidas a la restitución y ampliación de los órdenes de reconocimiento existentes, en tanto dinámica del progreso moral de las sociedades.

a. Entre Hegel y Mead. Las bases filosóficas y naturalistas de la teoría de las luchas por el reconocimiento.

A diferencia del proyecto teórico que terminó consolidando Habermas, el modelo de evolución histórica de una teoría social de este tipo no depende, para Honneth, de los imperativos internos de una racionalización social de carácter “abstracto”, sino que, en cambio, la orientación y dinámica de este proceso se explica por la existencia de un conflicto social que toma la forma de una lucha moral entre actores sociales por el reconocimiento recíproco de su identidad. Es en este sentido que Honneth señala que

quién intente integrar en un marco teórico-comunicativo los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault, se ve orientado hacia un concepto de “lucha” éticamente motivada para el cuál proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del periodo de Jena en torno a su idea de una “lucha por el reconocimiento” global (Honneth, 1997 [1992], p. 8).

La producción teórica derivada de la estancia de Hegel en Jena ha suscitado siempre un gran interés para aquella tradición de autores, comúnmente llamados hegelianos de izquierda, motivados por la generación de una teoría crítica de la sociedad. Este interés se explicaría, según Honneth, debido a que en ellos se encuentran las bases o fundamentos que sustentan una comprensión del desarrollo histórico a partir de la relación interna entre sistemas de pensamiento y acción social, es decir, entre teoría y praxis. Si bien existen una gran cantidad de interpretaciones de estos textos, lo cierto es que Honneth identifica al menos tres tipos de lecturas, diferentes entre sí, que han tenido la capacidad de conformar tradiciones de pensamiento.

La primera de ellas, que tiene su expresión prístina en la obra de G. Lukács, se relaciona con todas aquellas perspectivas que encuentran en estos textos del joven Hegel las claves para comprender el desarrollo histórico a partir de una filosofía de la historia en la que el espíritu humano, en tanto protagonista de la misma, se conforma y desarrolla a partir del potencial racional contenido en la praxis del trabajo. La segunda interpretación, en cambio, se debe al trabajo teórico del A.Kojève y de toda la línea de autores que creen encontrar allí las bases de una teoría de la sociedad, ‘cargada’ de contenido normativo, en función de su fundamentación en el proceso intersubjetivo del reconocimiento recíproco. Finalmente,

existiría una tercera alternativa, cifrada en la obra de J. Habermas y su interés por vincular las dos tradiciones anteriores a partir del planteamiento de una teoría de sociedad y de su evolución sociohistórica basada en la idea de una relación dialéctica entre la orientación por el control de los procesos naturales y la relación comunicativa simbólicamente mediada; es decir, tal como ya señalamos, entre “trabajo” e “interacción”. Ahora bien, a diferencia de las lecturas descritas, Honneth busca establecer una cuarta alternativa de interpretación para la cual

la importancia central de la obra temprana de Hegel con respecto a una Teoría Crítica de la sociedad resulta, en primer lugar y ante todo, de una teoría de la moralidad en la cual la “lucha por el reconocimiento” es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu; lo que hoy en día constituye la importancia especial de sus escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales. (Honneth, 2009[1989], p. 198).

En efecto, lo que cree encontrar Honneth en la producción teórica de la estancia de Hegel en Jena, sobre todo en su obra *El Sistema de la Eticidad* (2006) elaborada entre los años 1802 y 1803, es la fundamentación una filosofía social elaborada a partir de un intento de mediación entre la doctrina moderna de la libertad – anclada en la idea kantiana de autonomía individual y los planteamientos de Hobbes con respecto a la lucha por la autoconservación y la libertad negativa – y la concepción política, propia de la época antigua, de la moralidad y la eticidad – el modelo aristotélico de la polis y el *zoon politikón* –. Para el joven Hegel, sostiene Honneth, la conformación de la identidad individual y el alcance de la libertad se basa en una dinámica de lucha social entre sujetos motivada, no por la protección de su integridad física como en Hobbes, sino que, en cambio, por el reconocimiento recíproco de su identidad. Este reconocimiento, para realizarse como tal, va asociado de forma necesaria con la formación, desarrollo y aceptación, por parte de los sujetos, de un proceso de institucionalización de los principios de reconocimiento a nivel de la realidad social; ya que es precisamente por medio de la participación en instituciones

sociales que los sujetos se reconocen intersubjetivamente, es el marco social donde este proceso se realiza¹⁴.

Ahora bien, esta disposición natural de los individuos al reconocimiento intersubjetivo de su identidad, toma en la vida social la forma de una tensión moral que, en función de su propia lógica social conflictiva, hace aparecer a la historia de la humanidad como un proceso de progreso moral. El progreso, en este marco, deriva de este movimiento negativo de luchas sociales que, en virtud de su orientación por ampliar las relaciones de reconocimiento recíproco y que más porciones de la identidad de los individuos sean reconocidas, lleva a un movimiento de negación y superación permanente del orden institucional vigente, con miras a la generación de un orden socio institucional en el que los individuos sean reconocidos plenamente y, así, el espíritu humano pueda realizarse en libertad. En palabras de Honneth:

La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. (Honneth, 1997[1992], p. 13).

Según Honneth, serán tres las influencias centrales que explican esta reelaboración hegeliana de pensamiento práctico político moderno desarrollado hasta ese momento. El primero de ellos consistiría en un cuestionamiento de las premisas dualistas de la doctrina moral kantiana, a partir de las lecturas de Hölderling y su filosofía de la unificación. En segundo lugar, y como influencia central, se destaca la familiarización que tuvo con los textos de Platón y Aristóteles y su proyecto de filosofía política, fundamentando, a diferencia de las corrientes dominantes de su época, en la importancia que tiene la dimensión intersubjetiva, desplegada en lo público, en la conformación del orden social. Sin embargo, en tercer lugar, teniendo conocimiento de los planteamientos de la ciencia macroeconómica inglesa, Hegel llegó a la “desilusionadora comprensión de que cualquier futura organización de la sociedad dependía necesariamente de una esfera de producción y

¹⁴ Como se evidenciará en el último capítulo de este trabajo, este planteamiento con respecto a la íntima relación entre instituciones y reconocimiento se ha vuelto un elemento central de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Honneth y, particularmente, en el marco de su propuesta de una plural de la justicia.

distribución de bienes mediada por el mercado, en la que los sujetos no podían integrarse de otra manera sino por la libertad negativa del derecho formal” (Honneth, 2009[1989], p. 206). En efecto, en virtud de dichas lecturas, Hegel se convenció de que la generación de una comunidad ética en las sociedades modernas exige la inclusión de esta emergente esfera económica desplegada a partir del mecanismo de intercambio de mercancías en el espacio del mercado, esfera que determina la producción y distribución de bienes y servicios entre individuos aislados que se relacionan entre sí en función de una coordinación estratégica de intereses, protegidos jurídicamente gracias al derecho privado y su carácter negativo.

En consecuencia, Hegel se enfrenta a la difícil tarea de elaborar un concepto de sociedad basado en la idea aristotélica de una comunidad moral de ciudadanos libres, fundamentada en la existencia de un lazo ético intersubjetivo originario entre sus miembros; concepto que, a la vez, debe considerar las premisas de la ciencia macroeconómica relacionada con la existencia de un espacio social que enfrenta a los sujetos como personas jurídicamente individuales y, por tanto, aisladas entre sí. En definitiva, Hegel tuvo la necesidad de elaborar una teoría con respecto al desarrollo histórico de la humanidad en tanto proceso de evolución moral en el que sus resultados pueden comprenderse en términos de un avance tanto de los procesos de socialización – crecimiento de los vínculos sociales en términos del desarrollo de la comunidad ética –, como también de individuación – conformación de autonomía y avance de la libertad individual.

Como primer paso para avanzar en una teoría de este tipo, Hegel procedió al desarrollo de una crítica general a los supuestos atomistas de la filosofía social moderna en relación a la definición antropológica originaria del ser humano. Tanto en sus versiones “empíricas” – Hobbes – como en sus versiones “formales” – Fichte y Kant -, Hegel advierte que se promueve una conceptualización de la naturaleza humana que “presupone la existencia de sujetos aislados entre sí como una suerte de base natural” (Honneth, 2009[1989], p. 208) de la civilización. El ser humano es, antes que todo, antes que “ser con otros” en tanto ser social, es un “ser para sí mismo”, un ser individuo. Para Hobbes, quien transformó las premisas ontológicas de Maquiavelo en una teoría de lo social científicamente fundada, el

hombre es definido como un ser instintivamente egoísta y orientado por el beneficio personal, en el contexto de un estado humano originario de absoluta separación con sus pares de interacción: entre sí, ellos son impenetrables y “extraños”. De este modo, si la disposición natural de los individuos se orienta por un instinto de auto conservación en un estado de aislación y atomismo radical, todo lazo social, todo proceso de conformación comunitario señala Hegel, debe presuponerse como un hecho posterior, ajeno, adicionado desde el exterior a través de la generación de un contrato social que deposita en la institución Estado un nivel de autoridad, superior al individual, para que mantenga la paz y cautele la no agresión entre los ciudadanos. En consecuencia, bajo este modelo, lo social aparece como una red de acciones estratégicas en conflicto estabilizadas entre sí por medio de la presencia del Estado, prescindiendo totalmente de elementos morales para la explicación del orden social y reduciendo al Estado a la figura de la coacción y control en función de una mera racionalidad instrumental, desprovisto de cualquier rol en el proceso de desarrollo y constitución de una comunidad ética – reducción que, como veremos, Hegel buscará revertir.

En el caso de las definiciones “formales”, como las de Kant y Fichte, Hegel reconoce igualmente los supuestos atomistas con respecto al individuo, ya no desde la fundamentación de una particular definición de la naturaleza humana sino que, en cambio, en términos de concepto trascendental de la razón práctica. En efecto, bajo los planteamientos de estos autores, la acción moral es concebida como producto de procesos de operación de carácter racional en tanto “acumulación de disposiciones referidas al yo (...) que el sujeto sólo debe aprender a cometer en sí mismo, antes de poder eticizarlas, antes, pues de conseguir una posición que reclame comunidad”¹⁵ (Honneth, 1997[1992], p. 22).

En conclusión, ambas corrientes de la tradición del derecho natural están fundadas en premisas atomistas de lo social que presuponen un estado originario en el que los seres humanos se encuentran aislados entre sí, y en el que, por tanto, no es posible la definición de un estado orgánico de vinculación ética entre los hombres, sino que esto viene añadido

¹⁵ Los corchetes son nuestros.

desde un afuera, en tanto imposición artificial. En este sentido es que, según Hegel, “en el derecho natural de la modernidad una ‘comunidad de hombres’ sólo puede ser pensada según el modelo abstracto de una ‘unidad de muchos’, es decir, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme al modelo de una unidad ética” (Honneth, 1997[1992], p. 22).

Es en este sentido que Hegel ya en su texto sobre *Los modos científicos de elaboración del derecho natural* de 1802, contraponiéndose a los preceptos de la ciencia política clásica se refiere a la sociedad en términos de totalidad moral, la cual es caracterizada siguiendo los elementos básicos de las antiguas ciudades estado, del modelo ideal de la polis, trazado en los textos de Platón y Aristóteles. Es así que para Hegel la sociedad aparece como una comunidad ético política en la que los ciudadanos son libres y obtienen dicha libertad por medio de sus interacciones en la vida pública comunitaria, mediada por su participación en instituciones sociales que son encarnaciones de un horizonte de valor compartido. En consecuencia, los proceso de individualización y la conformación como ser autónomo no depende de una libertad negativa en tanto limitación de espacios de libertad privada, sino que, en cambio, los individuos se realizan libremente gracias al reconocimiento de “una expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad” (Honneth, 1997[1992], p. 23) en el marco del vínculo ético que establecen con sus pares en medio de las interacciones sociales del espacio público.

Ahora bien, en función de las influencias teóricas ya descritas, Hegel incluye dentro de las condiciones de realización de la comunidad ética la existencia de una esfera social a la que llama “sistema de propiedad y el derecho”, entendido como aquel espacio de intercambio de mercancías propio de las sociedades modernas en el que los individuos aislados se relacionan a partir de sus intereses y actividades mediatizados por el mercado. Es en función de lo anterior que Honneth identifica un interés en Hegel por generar un concepto de sociedad “realista”, en la medida en que incluye dentro de sus planteamientos algunas de las características centrales del tipo de sociedad en el que está viviendo. Así, superando los planteamientos de los pensadores de la antigüedad, Hegel incorpora el estadio del sistema de propiedad y derecho que, aunque “negativo” – en el sentido es que es un estamento de

“los no libres” en tanto espacio en el que los individuos se relacionan entre sí a partir del intercambio de mercancías, como seres aislados entre sí – se constituye como un momento inherente del desarrollo pleno de la libertad del espíritu, como paso necesario para la realización de la “eticidad absoluta”.

Es en este punto cuando comienzan a aparecer algunos de los problemas centrales que Hegel deberá atender en sus obras posteriores, relacionado básicamente con la carencia de un marco conceptual que permita caracterizar de forma clara y sistemática el concepto de sociedad como totalidad ética que se realizaría como tal a partir del reconocimiento solidario intersubjetivo de la libertad individual de todos los ciudadanos entre sí. Es en función de estas pretensiones que, a diferencia de la doctrina del derecho natural, Hegel ya no debe abocarse a explicar las condiciones de emergencia de la sociabilidad, del lazo comunitario; puesto que para él la condición originaria del ser humano se basa en un modelo de convivencia comunitario intersubjetivo. En su lugar, lo que sí debe abordar y aún no cuenta con las herramientas conceptuales para ello, es la caracterización del devenir histórico de la eticidad, es decir, cómo es que se transforman y amplían las formas básicas de comunidad, cómo se avanza hacia estadios más extendidos de interacción social intersubjetiva. En definitiva, bajo los conceptos de Hegel, cuál es el proceso que permite explicar este avance desde la “eticidad natural” a la “eticidad absoluta”.

Ahora bien, tal como ya señalamos, la dificultad adicional que debe considerar en función de la incorporación de la “persona jurídica” en su modelo de totalidad ética, consiste justamente en que las estructuras e instituciones propias de este proceso de socialización ético deben tener un doble efecto. Es decir, no solamente necesitan apuntar al fortalecimiento de los lazos ético comunitarios sino que, al mismo tiempo, deben contribuir al incremento de la libertad individual y la autonomía de los individuos; ya que sólo comprendiendo el desarrollo histórico como un progreso moral articulado en ambas dimensiones, es posible realizar la pretensión hegeliana de que dicho proceso resulte en una “organización tal de la sociedad que deje a la esfera disociadora de la libertad jurídica integrada en el marco abarcador de una moral intersubjetiva” (Honneth, 1997[1989], p. 211).

Para lograr estos objetivos, es que Hegel en el *El Sistema de la Eticidad* de 1802-1803 se apropia de la teoría del reconocimiento de la teoría de Fichte como nuevo marco categorial que le permitirá caracterizar en forma precisa la estructura interna de las relaciones éticas entre los hombres, en tanto forma originaria de sociabilidad. Ahora bien, lo cierto es que esta adopción de la teoría del reconocimiento de Fichte involucró para Hegel una serie de reintrepetaciones y nuevas asociaciones conceptuales a la luz de sus pretensiones. La primera de ellas, consistió básicamente en liberar a la categoría de reconocimiento de todos los presupuestos de una filosofía de la conciencia – expresados en el texto *Fundamentos del Derecho Natural* de Fichte de 1796 (1994) – por medio de su traslado hacia formas empíricas del reconocimiento, hacia el ámbito de las interacciones sociales comunicativas; dinámicas que anteriormente, de la mano de Aristóteles, sólo había podido describir de forma más precaria como formas de la moralidad humana. Esta adaptación del modelo de Fichte implica hasta este punto sólo un traslado, ya que permanece en Hegel la dinámica interna del reconocimiento recíproco fichteana: “un sujeto, en la medida en que se sepa reconocido por otro sujeto en determinadas capacidades y características y en eso esté conciliado con él, conocerá siempre al mismo tiempo parte de su inconfundible identidad o estará, por ende, opuesto a su vez al otro como algo particular” (Honneth, 2009[1989], p. 212). En definitiva, es esta idea de Fichte la que aplica Hegel joven para comprender la formación de los sujetos, quienes pueden constituir su identidad como seres autónomo y alcanzar progresivamente mayores grados de libertad, gracias a su participación en interacciones sociales de reconocimiento recíproco en tanto proceso en el que llegan a ser otro de sí, son reconocidos por sus pares de interacción; y precisamente por medio de dicho proceso, pueden volver a sí mismos, conociendo su propia individualidad y, por lo tanto, construir su identidad particular, individuarse y constituir su yo en libertad.

Sin embargo, en segundo lugar, Hegel va un paso más allá de Fichte afirmando el carácter inherentemente conflictivo que comportaría el devenir ético de las relaciones de reconocimiento recíproco. Al participar en una relación ética de reconocimiento, los individuos van conociendo progresivamente más aspectos de su personalidad siendo sí mismos en el otro, “y en cada caso es una nueva dimensión de sí mismo lo que con ello se

establece, esos sujetos deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de eticidad alcanzando, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad” (Honneth, 1997[1992], p. 28). De lo anterior se deriva, entonces, que la dinámica del reconocimiento mutuo entre sujetos consiste en un proceso de etapas de conflicto y al mismo tiempo de reconciliación, de estadios de eticidad que se van relevando.

Aquí ya es posible vislumbrar, la reinterpretación del modelo de lucha social Hobbesiano bajo las premisas de Hegel. Ya que los sujetos se ven en cierto modo obligados a abandonar las relaciones de reconocimiento en las que se encontraban originalmente, debido a que en ellas no se encuentran completamente reconocidos en términos de su identidad individual, el conflicto social central ya no será por los imperativos de la protección de la integridad física que embarga a sujetos orientados por el interés individual estratégico; en su lugar, lo que motiva la lucha social es una pugna de carácter práctico

que tiene que comprenderse desde el principio como un acontecimiento moral en tanto que está constituido [a] estructuralmente con relación a la meta del reconocimiento intersubjetivo. Hegel reinterpreta el conflicto entre los hombres de una “lucha por la conservación de sí mismo” como una “lucha por el reconocimiento”, obteniendo de esta manera la posibilidad de ver en la discordia práctica entre los sujetos al mismo tiempo aquel medio del actuar social que hace que el potencial moral del reconocimiento recíproco logre desarrollarse de manera histórica. (Honneth, 2009[1989], pp. 213-214).¹⁶

En consecuencia, y contrariando las premisas de Hobbes, el contrato ya no será el acuerdo social que permite acabar con este estado de guerra y lucha social de ‘todos contra todos’, por el contrario, es precisamente el contrato el que orienta la lucha como una mediación moral, una encarnación institucional de un estado tal de relaciones de reconocimiento recíproco que, en la medida en que en él los sujetos no son reconocidos en su plenitud, motiva a la lucha social por reconocimiento para superar dicho estadio y, así, lograr un desarrollo más maduro de relaciones éticas.

Por lo tanto, es la lucha social motivada éticamente el móvil por medio del cual el espíritu humano se desarrolla moralmente. A partir de un movimiento conflictivo de realización de relaciones de reconocimiento recíproco y superación de las mismas, a través de la

¹⁶ Los corchetes son nuestros

generación de formas de interacción e instituciones sociales moralmente más maduras. Este movimiento es conflictivo, pues la mediación entre estos diferentes estadios está dada por particulares luchas sociales cargadas de contenido normativo. Así, el modelo del desarrollo histórico de la comunidad ética, comienza en Hegel con las formas elementales de reconocimiento mutuo que, como ya señalamos, las engloba dentro del concepto de “eticidad natural”; y será sólo la violación o destrucción de este estadio inicial a través de diversos tipos de luchas morales, los que llevarán a la conformación de la “eticidad absoluta”, y la realización del espíritu humano en libertad plena. En este marco, Hegel identifica tres estadios de reconocimiento que, como advertimos, mediados por conflictos sociales, posibilitan el paso a una nueva forma de reconocimiento más ambiciosa que la anterior.

La “eticidad natural” comportaría dos estadios de reconocimiento recíproco diferenciados entre sí, en función de las porciones de la personalidad individual que son reconocidas y, por tanto, se configuran como la separación de los individuos con respecto a las determinantes de la naturaleza y los primeros pasos hacia la conformación en tanto individuos. El primero de estos estadios corresponde a la relaciones de reconocimiento afectivo que se establecen entre padres e hijos y en la relación amorosa de hombres y mujeres, en el marco de la institución del matrimonio y la familia burguesa. Por medio de estas relaciones, a los individuos en interacción se les reconoce su dimensión de personalidad del “ser necesitado” de emoción afectiva y de los bienes necesarios para la vida. En términos del proceso de formación de sujeto la

experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de una comunidad (...), sólo el sentimiento de ser reconocido y afirmado en su específica naturaleza de querencia hace que en un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima participación en la formación de la voluntad política. (Honneth, 2009[1989], p. 53).

En el amor se configura sólo un presentimiento de la eticidad pero el cual es absolutamente necesario para la misma, ya que a través de la relación amorosa los individuos logran percibir un tipo de unificación entre dos sujetos contrapuestos, en tanto expresión básica pero que coincide con el principio basal de la comunidad ética entendida como una

realización de la libertad individual a través de una nexos ético con los demás. Así, entonces, la experiencia amorosa no sólo les entrega a los sujetos un grado de autoconfianza para enfrentarse con sus pares de interacción en el espacio de lo público, sino que también deja en ellos una “una huella psíquico interna” (Honneth, 2009[1989], p. 53) del principio de unidad ética, que posteriormente será actualizado y ampliado en los posteriores estadios de reconocimiento recíproco.

A esta “unidad del sentimiento”, le seguiría un segundo estadio de reconocimiento social por medio del cual los individuos ya no se relacionan en tanto seres “necesitados”, sino que ahora se reconocen entre sí como propietarios en el marco de relaciones reguladas contractualmente por el derecho formal en el marco de la sociedad civil¹⁷. En este sentido, el horizonte práctico normativo por medio del cual los sujetos se relacionaban en el primer estadio se transforma, en la medida en que las “referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particulares y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en el contrato” (Honneth, 1997[1992], p. 30). Es por ello que aquí se observa un paso por la universalización ética, en el sentido de que la relación social que media entre ellos está basada en el reconocimiento de una condición ya no particular – como lo fue antes, de sus necesidades afectivas concretas – sino que en cambio general – de tipo cognitivo formal – que comparten todos igualmente entre sí en tanto que “personas jurídicas” abstractas, a saber: el derecho formal a realizar con libertad los intereses que se proponen, el derecho a su autonomía formal. Sin embargo, tal como señalamos, esto sólo será un paso hacia la universalización ética mas no su realización puesto que, al igual que en el caso del reconocimiento afectivo, las relaciones jurídico formales están forjadas a través de un “principio de la singularidad” en la medida en que los sujetos se relacionan entre sí sólo en función de libertades negativas – capacidad de negativa a ofrecimientos sociales – y de ahí que, por lo tanto, también formen parte de la “eticidad natural”.

¹⁷Como veremos, esta división tripartida de esferas de reconocimiento institucionalizadas socialmente se encuentra desarrollada de manera sistemática en la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

El progreso moral hacia la realización de la “eticidad absoluta”, en tanto totalidad ética forjada a partir de la unión entre lo general y lo particular, sólo se alcanzará, señala Hegel, cuando el reconocimiento social pueda ser despojado del particularismo afectivo y de la formalización del derecho, con miras a la confirmación intersubjetiva de la identidad del singular en el contexto de una comunidad ética abarcadora. Es en este sentido que el progreso moral está caracterizado por movimientos de constantes atentados contra las formas de reconocimiento ya establecidas; será ese proceso de luchas y desgarramientos el que da paso a un nuevo estadio de reconocimiento y, en su transcurso, permitirá la conformación de la eticidad absoluta. Ahora bien, la forma en que Hegel aborda esta dinámica conflictiva de la eticidad, señala Honneth, será a partir del tratamiento de una serie de actos destructivos que engloba bajo la figura del “delito”.

Anclado en la preocupación por la moralidad social, para Hegel el delito se configura como un ataque contra la comunidad ética, como un ataque contra la eticidad natural que busca su destrucción. Ahora bien, la mayor particularidad de éste estriba en que emerge paradójicamente de la misma “eticidad natural”, como una especie de ejercicio de negación en función del reconocimiento incompleto que ésta provee a los sujetos y las consecuencias destructivas que esto genera. Por una parte, algo que resulta evidente, el delito, para existir como tal, supone la existencia previa de relaciones mediadas por el derecho formal, de un reconocimiento entre sí como sujetos de derecho, en el sentido que su significado lo obtiene precisamente en función de una violación unilateral de dichas condiciones. Por ejemplo, en el robo, uno de los dos miembros del contrato no está cumpliendo sus condiciones.

Pero, por otra parte, y aquí radica la particularidad del análisis hegeliano según Honneth, consiste en que, aun cuando no está explicado de forma tan clara por Hegel, sus escritos entregan la posibilidad de entender la acción delictiva como un acto motivado precisamente por las condiciones de reconocimiento incompletas propias de la relación contractual. En efecto, precisamente porque los sujetos sólo están vinculados entre sí a través de una relación contractual abstracta, y esa relación se basa precisamente en el principio de una libertad negativa de ejercicio de intereses personales sin ser interferido, el delito emerge como el revés destructivo de una sociedad que no cuentan con ningún lazo ético

comunitario que vincule a los sujetos entre sí, que trascienda al derecho formal y que, por tanto, pudiera evitar este ejercicio radical de una libertad subjetiva sin freno.

Nuevamente, en la medida en que Hegel entiende al “delito” desde una perspectiva moral, como un atentado contra formas de vida social colectiva, éste es experimentado en su víctima no sólo como un perjuicio contra sus posesiones – en tanto merma a su propiedad – sino, por sobre ello, como un daño a su identidad, en tanto negación de aquella porción de la misma reconocida bajo la figura de la “persona jurídica”. Será precisamente en virtud del tipo de lesión moral generada, señalará Hegel, que el individuo que sufre del delito no puede sino reaccionar en forma de defensa activa frente al mismo. Es esta reacción de la víctima contra el delincuente, bajo la forma de una resistencia contra la agresión recibida, y la pugna en la que ambos se enfrascan, “la primera secuencia de acciones [...] que Hegel cubre bajo el concepto de lucha” (Honneth, 1997[1992], p. 34).

Ahora bien, superando a este primer estadio de luchas sociales originado por el robo – apropiación ilegítima de propiedad – Hegel adiciona un nuevo nivel de lucha social, superior al anterior, a saber: la “lucha por el honor”. En este conflicto se presenta una forma más ambiciosa de lesión moral, de un tipo de “delito” al que ya que no le subyace un daño sobre la “persona jurídica” de un individuo, sino que aquí, la lesión es a la “integridad de una persona como un todo” (Honneth, 1997[1992], p. 34).

En este contexto de análisis, el honor es conceptualizado como una autorrelación positiva del sujeto consigo mismo por medio de cual pone valor sus cualidades y especificidades. Si para Hegel esta conformación identitaria ideal sólo se alcanza por medio del reconocimiento positivo de los atributos personales por los pares de interacción, la lucha por el honor emerge justamente cuando este reconocimiento está siendo negado por el medio social y, por tanto, a través de ella, los individuos buscan que esta confirmación intersubjetiva sea restablecida. Ahora bien, es precisamente debido a la radicalidad de esta ofensa moral en términos de efecto lesivo sobre las condiciones de formación identitaria del sujeto, es que este conflicto no puede llevar sino a un enfrentamiento social, a una lucha por el honor, en el que se está dispuesto a perder la vida: “sólo porque estoy dispuesto a morir,

doy públicamente a conocer que mis objetivos y especificidades individuales cuentan más que mi supervivencia física” (Honneth, 1997[1992], p. 35).

En consecuencia, es posible apreciar que, a medida que van escalando las luchas sociales, las exigencias identitarias de los sujetos se van ampliando progresivamente y, así, van obteniendo un reconocimiento de mayores aspectos de su identidad. De este modo, el paso de la “eticidad natural” a la “eticidad absoluta” se explica por un proceso conflictivo de pugnas sociales por medio de las cuales se desgarran los estadios de reconocimiento establecidos, con miras a la institucionalización de formas de reconocimiento ampliadas por medio de las cuales pueda desarrollarse una “comunidad ética de ciudadanos libres”. Es mediante este proceso de consecutivas negaciones, de estos consecutivos “delitos”, de las luchas que liberan y los nuevos principios de reconocimiento recíproco que como producto de ellas se instalan, que el individuo se va haciendo consciente progresivamente de lo dependiente que es para la constitución como ser autónomo individual, del reconocimiento social de sus cualidades y su personalidad

Porque el delincuente, al violar primero los derechos formales y luego la integridad de las personas, convierte en objeto de un saber generalizado el hecho de que la identidad particular de cada uno depende de la comunidad con todos los demás. En este sentido, los mismos conflictos sociales que desafían de forma gradual las relaciones de reconocimiento de la moralidad natural¹⁸ son los que tan sólo hacen surgir en general en los sujetos la disposición de reconocerse recíprocamente como personas dependientes entre sí y al mismo tiempo completamente individualizadas. (Honneth, 2009[1989], p. 216).

Es así que Hegel, en el avance de su argumentación, hace emerger un tercer estadio de interacción social, cimentado a partir del establecimiento de un tipo de reconocimiento social cualitativo entre los miembros de la sociedad basado en la categoría de la “intuición recíproca”, por medio de la cual el “individuo se mira en todos y cada uno como a sí mismo”. Tomando este término de los planteamientos de Schelling, Hegel busca definir una forma de reconocimiento recíproco ilustrado entre los sujetos “superpuesta al simple reconocimiento *cognitivo*; ese modelo de reconocimiento, que incluye lo afectivo”

¹⁸ En este texto “moralidad natural” corresponde a lo que hemos llamado “eticidad natural” a lo largo del acápite. Ambos conceptos corresponden a una diferencia de traducción. Sin embargo, en función de los planteamientos hegelianos, nos parece más exacta la traducción “eticidad natural” y por ello ha sido la expresión que se ha utilizado mayormente, la cual está presente en el otro texto aquí sistematizado (Honneth, 1997[1992]).

(Honneth, 1997[1992], p. 37) – en este sentido, los dos primeros estadios están supuestos, en forma negativa, pero contenida en este último estadio – lo llamó *solidaridad* y sostuvo que se realizaría en el marco de la institución Estado en términos de una intuición intelectual “devenida sentimiento racional” (Honneth, 1997[1992], p. 38) A través de estas relaciones sociales que surgen cuando “el amor, por la presión cognitiva del derecho, se purifica hacia una solidaridad universal entre los miembros de la comunidad” (Honneth, 1997[1992], p. 113); se forjaría la base comunicativa por medio de la cual los sujetos aislados entre sí por las relaciones del derecho, pueden reconocerse intersubjetivamente en el marco de una comunidad ética en la que cada sujeto puede respetar y valorar al otro en su unicidad; alcanzándose, así, la forma de reconocimiento “más plena de pretensiones” (Honneth, 1997[1992], p. 113), es decir, la “eticidad absoluta”.

En conclusión, entonces, es considerando este último tipo de confirmación social que el concepto de la eticidad de Hegel se compondría de tres tipos de reconocimiento que se institucionalizan socialmente: mientras que en la familia el individuo es reconocido como ser necesitado; en el marco de la sociedad civil obtiene el reconocimiento formal cognitivo del derecho como “persona jurídica”, abstracta; “en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un general concreto, como un sujeto socializado en su unicidad” (Honneth, 1997[1992], p. 38)¹⁹.

Llegados a este punto, es importante realizar la siguiente aclaración. La lectura que Honneth realiza de Hegel hasta aquí expuesta – y que constituye el impulso originario de aquél para el desarrollo de su proyecto de renovación de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort – corresponde a los primeros planteamientos teóricos de Honneth respecto a su teoría de las luchas por el reconocimiento; los cuales están contenidos en el artículo XX de 1989²⁰ y, fundamentalmente, en su obra *Las luchas por el Reconocimiento. Por una Gramática Moral de los Conflictos Sociales* de 1992²¹. En dicho análisis, Honneth

¹⁹ Como es sabido, es este esquema tripartito de familia, sociedad civil y Estado, el que es sustantivamente desarrollado en su obra *Filosofía del Derecho* (Hegel, 1968).

²⁰ Publicado en alemán en el año 1989 y publicado al español en el año 2009. Es esta última referencia la que aquí se ha utilizado.

²¹ Publicado en alemán en el año 1992 español en el año 1997. Es esta última referencia la que aquí se ha utilizado.

advierte que aun cuando en la *Realphilosophie* –escrito por Hegel en Jena entre los años 1803 y 1804, texto inmediatamente posterior al *El Sistema de la Eticidad* – la lucha por el reconocimiento sigue manteniendo un lugar importante dentro de sus planteamientos; lo cierto es que, producto de su ya evidente vuelco a una filosofía de la conciencia, el conflicto moral habría sido vaciado de todo rastro de intersubjetividad para trasladarse al movimiento interno del espíritu. Por tanto, en este nuevo escenario, en lugar de cumplir el rol de fuerza impulsora de un proceso de socialización del espíritu como lo fue en sus escritos precedentes, la lucha por el reconocimiento queda reducida a la dinámica de una “eticidad que ha devenido una forma del Espíritu que monológicamente se forma en su propio proceso” (Honneth, 1997[1992], p. 80).

En estos textos iniciales, Honneth señala que este vuelco teórico de Hegel desde la *Realphilosophie* en adelante hacia una filosofía de la conciencia implicó, al largo plazo, el completo abandono del proyecto inicial de desarrollo de una teoría política de la eticidad, anclada en el planteamiento de una especie de “historia social” (Honneth, 1997[1992], p. 43) de las transformaciones de las relaciones sociales de reconocimiento recíproco, proceso dinamizado por la presencia de una lucha de carácter moral por la ampliación de los aspectos de los individuos confirmados socialmente hacia la constitución de una comunidad ética abarcadora en la que los sujetos logran su autonomía realizándose en libertad. Sin embargo, tal como señalamos en el inicio del presente trabajo, esta lectura tan negativa de la obra posterior de Hegel a *El Sistema de la Eticidad* ha cambiado sustancialmente a partir de la revalorización de los planteamientos contenidos en la *Filosofía del Derecho* de 1821, proceso que comenzó a principios de la década del 2000²² y que será la base del desarrollo actual de su obra, centrado en la fundamentación de su teoría plural de la justicia en tanto análisis social de las relaciones de reconocimiento recíproco y su proceso de institucionalización como desarrollo progresivo de la libertad social – fundamentación anclada en una lectura post metafísica de los planteamientos hegelianos de dicha obra – de

²² Nos referimos particularmente a la publicación *Suffering from Indeterminacy: An attempt at reactualization of Hegel's Philosophy of Right* (Honneth, 2000), que contiene las dos conferencias que dictó Honneth sobre la Filosofía del Derecho de Hegel en el marco de las *Spinoza Lectures* del Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam en el año 1999.

la cual, – debido a que corresponde a un análisis en pleno desarrollo –, esbozaremos algunos de los elementos principales en cuarto capítulo y final del presente trabajo.

Ahora bien, como ya señalamos, es precisamente en esta teoría de la eticidad desarrollada por Hegel en los escritos de Jena donde Honneth encuentra las bases para una renovación satisfactoria del modelo de crítica de la tradición de la Escuela de Fráncfort que, según él, le permitirá superar las dificultades y aporías a las que llegaron sus predecesores. Es precisamente en concordancia con los principios centrales de esta tradición que busca actualizar, conectando los planteamientos de Hegel con las ciencias sociales experimentales, la teoría ética hegeliana anclada en los supuestos idealistas de una razón que se despliega objetivamente, en una teoría social de carácter postmetafísico en la cual las luchas por el reconocimiento es la forma moral que toma el proceso intramundano de socialización humana. Específicamente, entonces, la tarea implica generar una teoría social no idealista en la que, por una parte, la constitución de la identidad humana se base en la secuencia de una determinada forma de reconocimiento recíproco y que, por otra parte, y conectado con lo anterior, la carencia de alguna de estas formas notifique a los sujetos “la experiencia de un menosprecio tal, que se vean forzados a una lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997[1992], p. 89). Ambas hipótesis deben estar además – tal como lo sostiene el planteamiento hegeliano – internamente vinculadas “porque ambas se ajustan en el espacio teleológico de una teoría del desarrollo, que permite transferir el proceso ontogenético de la formación de la identidad a la formación de las estructuras sociales” (Honneth, 1997[1992], p. 89).

En este contexto es que, según Honneth, quien se proponga hoy la tarea de traducir, bajo supuestos naturalistas, la idea de que la identidad del sujeto humano depende de interacciones sociales de reconocimiento intersubjetivo, encontrará la alternativa más satisfactoria para realizarla en la psicología social de G.H. Mead (1968). Puesto que en sus planteamientos, además de encontrar una fundamentación no especulativa o científica social de la intuición hegeliana de la constitución social del sujeto, Honneth señala que es posible extraer las bases para pensar el desarrollo moral de las sociedades como un proceso diferenciado de lucha social por el reconocimiento, por medio del cual no sólo se explica el

desarrollo de la autonomía individual – nivel ontogenético – sino también la reproducción de las sociedades, de sus formas de integración social – nivel filogenético.

A grandes rasgos, lo que Honneth encuentra en Mead es la elaboración psicossociológica de la doctrina del reconocimiento de Hegel, por medio del tránsito teórico que aquél desarrolla desde un marco analítico que explica la forma de autoconocimiento cognitivo – de la conciencia de sí humana – hacia la generación de una teoría con respecto a la formación de la identidad práctico moral del sujeto, de la autorrelación práctica del individuo consigo mismo. A través de sus diversos estudios y análisis, Mead llegó a la conclusión de que el hombre sólo puede lograr una identidad consciente “trasladándose a la perspectiva excéntrica de otro representado de manera simbólica, desde la cual aprende a mirar a sí mismo y su actuar como participante de interacción” (Honneth, 2009 [2000], p. 283). Esta figura, a la que llamó “mi”, se constituye como la representación de la imagen que la persona tiene de sí misma, desde la perspectiva de sus pares de interacción. Sin la experiencia de una contraparte de la interacción que responde y reacciona ante la persona, esta última no tendría la capacidad de incidir sobre sí misma y su actuar, sería incapaz de comprender sus propias reacciones y actitudes como resultado de su propia persona. En este sentido es que, al hacer depender la conciencia de sí de la existencia de un segundo sujeto – de una segunda persona –, del conocimiento y retención de la visión que ésta última tiene sobre el individuo, Mead sentó las bases para la definición de un concepto de autonomía basada en una noción de sujeto descentrado, que conforma su identidad individual intersubjetivamente.

Estos planteamientos iniciales con respecto a la primacía de los demás sobre la constitución de la conciencia de sí, se fueron ampliando progresivamente en los análisis de Mead cuando éste tuvo que analizar la dimensión de las normas sociales propias de los procesos de interacción social y, por tanto, pasar a elaborar una explicación del proceso de formación de la identidad humana. En este sentido es que Mead genera una serie de insumos para explicar este último proceso, a partir del análisis del juego infantil, el cual divide en dos fases: mientras que en la primera fase del “play”, el niño aprende el rol que debe tomar y lo desempeña a partir de una imitación de uno de los compañeros concretos de la interacción;

en el caso del juego de competición “game” exige, en este caso ya al adolescente “que se represente simultáneamente las expectativas de comportamiento de todos los que juegan con él, para poder percibir su propio papel en la conexión de acciones funcionalmente organizadas que deben ser controladas” (Honneth, 1997[1992], p. 97). En este sentido, en la transición de un estadio a otro, el niño adquiere la capacidad de organizar su actuar ya no por la emulación de su par de interacción, sino ahora según reglas del juego que aparecen para sí, a partir de un ejercicio de síntesis y acoplamiento de las perspectivas de la totalidad de los jugadores.

Lo que Mead cree ver, en este proceso del juego infantil, es el modelo de socialización del ser humano: a través de las interacciones sociales en las que el sujeto está inmerso desde su infancia, éste aprende progresivamente a generalizar las expectativas o esperas normativas de comportamiento de una cantidad cada vez mayor de pares de interacción, alcanzando finalmente la representación de las normas sociales de acción. Como resultado de este proceso, el individuo “conquista la capacidad abstracta de poder participar en interacciones normativamente reguladas de su entorno; luego, esas normas interiorizadas le dicen qué expectativas puede legítimamente orientar en los demás y, también, qué obligaciones tiene que cumplir por justicia ante ellos” (Honneth, 1997[1992], p. 98).

En definitiva, lo que existe aquí es una teoría de la formación de la identidad de la persona, en tanto proceso por medio del cual ésta transita desde una relación consigo misma orientada por la representación que construye con respecto la visión que su contraparte de la relación social tiene de ella –“mi” –, hacia la introyección de la sintetización de las orientaciones normativas del colectivo social que forma parte; las cuales, finalmente, se le aparecen como las normas e instituciones que rigen el comportamiento en dicha sociedad. Es precisamente este marco normativo representado para sí en la persona, a partir de la generalización de las posiciones de valor de la comunidad social a la que pertenece, la transformación del “mi” en lo que Mead llamará “el otro generalizado”. Como es posible desprender, esta teoría de la formación de la identidad se sostiene bajo el supuesto de que el pleno desarrollo de la misma se alcanza cuando la persona logra acoger las orientaciones normativas del grupo al que pertenece, “cuando aprende a tomar sobre sí las normas

sociales de acción del otro generalizado”. Es en este sentido que, para Honneth, parece perfectamente factible utilizar la categoría del reconocimiento intersubjetivo como médium a través del cual el individuo forja su identidad en Mead.

Ahora bien, un aspecto central de los planteamientos de Mead aparecen justamente en este punto – y en consonancia con Hegel – a partir de la relación que el primero establece entre la experiencia “otro generalizado” y el derecho, en el marco de la formación de una identidad lograda. En efecto, a través a través de la aceptación de las normas que rigen a la comunidad social por medio de la perspectiva del “otro generalizado”, las personas no sólo perciben y aceptan cuales son los comportamientos que deben desempeñar en su relación con los demás pares de la interacción; sino que, además, toma en consideración aquellos derechos con los que cuentan legítimamente en términos normativos, es decir, aquellas orientaciones o pretensiones particulares de la persona que la sociedad reconoce como válidas y las acepta. Así, la experiencia del reconocimiento jurídico cumple un rol fundamental en la formación de la identidad de la persona, ya que a través de él, el individuo realiza una forma particular de autorreferencia práctica: a través de la confirmación social que reciben de sí por medio de la preservación que de sus derechos hace la sociedad, del reconocimiento como persona jurídica, los individuos adquieren conciencia de la valoración social de su identidad. A este particular tipo de relación práctica positiva, a través de la cual cada hombre se sabe reconocido en aspectos que la totalidad de la comunidad comparte con él – “persona jurídica” – Mead le llamó “autorrespeto”.

Ahora bien, más allá de las coincidencias y reelaboraciones de intuiciones hegelianas, Honneth encuentra en Mead la inclusión de un nuevo elemento teórico que será clave en el marco de la actualización postmetafísica de la teoría de la moralidad del reconocimiento recíproco hegeliana. Nos referimos a la incorporación del potencial creador del “yo” que, como veremos, no sólo será el factor dinamizador a nivel psíquico de la conformación de la identidad individual sino que, al mismo tiempo, será la clave para comprender la psicología moral de Mead como teoría del desarrollo social en términos de una lucha por el reconocimiento.

Hasta el momento, Mead ha entendido el proceso de formación de la identidad a partir de la formación del “mi”, en tanto representación de la visión que los demás pares de la interacción tienen sobre la persona. Sin embargo, en el marco de una explicación completa de la constitución del sujeto, junto al control normativo del comportamiento individual – “otro generalizado” – ocupan un rol central todas aquellas reacciones creadoras por medio de las cuales las personas responden a las obligaciones que la sociedad les impone. En este sentido, el individuo no solamente es sujeto con derechos y deberes, y un miembro aceptado por su grupo social, sino que, además, incide en su comunidad social y contribuye a su transformación a través de sus reacciones. En este sentido es que frente a las reglas sociales a través de las cuales la persona orienta su comportamiento – “mi” –; se opone el “yo”, el cual alberga todas las desviaciones sociales por medio de las cuales el sujeto se revela frente al orden normativo establecido. Tomando los planteamientos de William James, Mead busca dar cuenta con la noción del “yo” de una “reserva de energías psíquicas de que todo sujeto está dotado, con una multiplicidad de inagotables posibilidades de identidad” (Honneth, 1997[1992], p. 102), que constantemente cuestiona al propio “mi” con miras a ampliar aquellas porciones de sí mismo que son reconocidas por la sociedad. A esta nueva forma de autorrelación práctica, entendida como la inquebrantable afirmación del “yo” frente a las exigencias sociales, Mead la llamará “autoafirmación”.

Pues bien, en la medida en que la realización de las orientaciones individuales requiere de la aceptación de las mismas por parte de la comunidad – y, en este sentido entonces, es precisamente la presencia del “mi” la que impulsa al propio “yo” por ampliar las relaciones de reconocimiento – es que esta tensión psíquica entre ambas perspectivas toma la forma de un conflicto moral entre individuo y entorno y, así, superando a Hegel, Mead entrega una explicación acerca de los fundamentos motivacionales que explican el proceso del desarrollo social.

En definitiva, bajo la óptica de Mead, el desarrollo social y la transformación de las estructuras normativas de la sociedades aparecen como resultado de una lucha por el ensanchamiento de las relaciones de reconocimiento social, motivadas por la fuerza de “yo” que busca una realización cada vez amplia de sus pretensiones individuales que determina,

así, la transformación de las instituciones jurídicas de una sociedad. En la medida en que el impulso del “yo” es irrefrenable y, por tanto, excede constantemente las condiciones de confirmación intersubjetiva establecidas, es que la única posibilidad de hacer valer sus pretensiones por ampliación del reconocimiento social se basa en una “idealización normativa”; esto es, la suposición contrafáctica de una comunidad social en la que podrán realizarse con mayores niveles de libertad a partir de una extensión de sus derechos.

Precisamente en función de esta idealización normativa, en tanto posibilidad de anticipar una sociedad en la que el ejercicio de la libertad se amplía es que, a pesar de las transformaciones o reformas sociales que esta lucha por el reconocimiento generó, se va produciendo históricamente un encadenamiento de los diversos ideales normativos que portan los sujetos, los cuales orientan la evolución social en términos de un incremento de los niveles de autonomía personal. Es así entonces que, en consonancia con Hegel, Mead supone el desarrollo social como un proceso progresivo en el que “el potencial de la individualidad se logra históricamente” a partir de “una lucha en la que los sujetos ininterrumpidamente tratan de ensanchar el perímetro de los derechos que se les conceden intersubjetivamente”; es decir, buscan “incrementar los espacios de libertad jurídicamente garantizados” (Honneth, 1997[1992]: 105). Esto en un doble sentido, puesto que sus análisis históricos evidencian que no solamente implicaría una ampliación de los derechos establecidos, sino que, por otra parte, sería un proceso mediante el cual, el marco jurídico existente se hace extensivo a una mayor proporción de ciudadanos, es decir, se amplía la comunidad social²³.

Ahora bien, finalmente Honneth advierte que sería posible encontrar en los planteamientos de Mead un tercer tipo de autorrelación práctica positiva, que estaría cimentada en el supuesto de que el singular no tiene únicamente impulsos por confirmar su identidad a partir de la ampliación de los derechos ejercidos en tanto condiciones que lo igualan con los demás; sino que, sobre ello también, tiene la pretensión de diferenciarse de los pares de interacción, de tomar conciencia de su unicidad. A esta autorrelación práctica, que llamó

²³ Esta doble interpretación posible se debería, según Honneth, a que Mead no diferencia claramente entre generalización de normas sociales y ampliación de derechos individuales de libertad.

“autorrealización”, los individuos también la experimentan únicamente a través de una forma de reconocimiento social, ya que el sujeto toma en valor sus singulares cualidades y capacidades a través de la estimación social que de ellas hace el entorno social. Por lo tanto, es a través de las reacciones de los pares de interacción, que el sujeto aprende a valorarse a sí mismo como ser único a partir de la valoración social que, de su particularidad, hace el entorno social.

Pues bien, lo cierto es que en la evaluación y rescate de los planteamientos de Mead a este respecto, Honneth identifica tanto fortalezas como debilidades. Con respecto a las primeras, la más importante de ellas, que se configurará como un importante impulso para los planteamientos honnethianos, consiste básicamente en la asociación que Mead desarrolla entre autorrealización individual y participación satisfactoria en la división social del trabajo moderna. A través de la organización del trabajo, en su división de tareas y funciones, argumentará el autor norteamericano, el individuo puede saberse único gracias al reconocimiento social que recibe al cumplir correctamente las tareas del rol asignado²⁴. De esta manera, lo que encuentra Honneth en estos planteamientos de Mead es una reelaboración postradicional ampliada de la idea de “eticidad absoluta” y el reconocimiento *solidario* de Hegel: al ubicar la autorrealización en la esfera de la división del trabajo democrática y que, por tanto, los individuos ya se saben útiles para la reproducción social a través del cumplimiento de las funciones asignadas, Mead logra liberar a esta particular autorrelación práctica de todo tipo de estandarización, al cual estaba fijada en el modelo hegeliano de las sociedades tradicionales al concepto de “honor”. En definitiva, con Mead, “la relación del reconocimiento recíproco por la que los sujetos por encima de sus semejanzas morales pueden saberse confirmados en sus cualidades específicas, debe encontrarse en un sistema transparente de división funcional del trabajo” (Honneth, 1997[1992], p. 111).

Uno de los intereses centrales que persigue Mead, al ubicar la autorrealización en la organización social del trabajo, es independizar esta particular relación práctica del ser

²⁴ Esta idea puede encontrarse ya desarrollada en los planteamientos de Émile Durkheim respecto a la función integradora de la división social del trabajo. Cf. Durkheim, (2007 [1893].)

humano consigo mismo de las orientaciones morales de la comunidad social de pertenencia, de liberar los postulados intersubjetivos de la autorrealización de las inciertas premisas éticas del grupo social encarnadas en el “otro generalizado”. Sin embargo, Honneth advierte que Mead en este punto se equivoca puesto que, aun cuando en la experiencia de una labor correctamente cometida el individuo se cerciora de su aporte específico y particular de la sociedad, no es menos cierto que es la misma comunidad social la que, desde su definición de eticidad o “vida buena”, define la organización social del trabajo, su división de funciones y, por sobre todo, entonces, asigna el valor social con el que cada uno de los roles cuenta. En palabras de Honneth:

No sólo como tarea definida dentro de la división del trabajo que es bien cumplida, sino en general como contribución socialmente útil, está regulado por los valores intersubjetivamente obligatorios; es decir, por las convicciones morales que le dan carácter a la forma de vida de una sociedad. Por ello, la división funcional del trabajo no puede considerarse como un sistema valorativamente neutro que engloba las reglas implícitas según las cuales el singular puede calcular objetivamente su contribución particular a la comunidad. (Honneth, 1997[1992], p. 111).

Pues bien, Honneth sentará las bases de su teoría social como luchas por el reconocimiento recíproco, a partir de una particular síntesis y posterior superación de los planteamientos de Hegel y Mead aquí expuestos. En efecto, arribará, como ya hemos señalado anteriormente, a una concepción de una teoría social cargada de contenido normativo en función de sus cimientos en una concepción postidealista de eticidad que Honneth llamará de aquí en adelante “vida buena” que entrega las claves para comprender el desarrollo logrado de la identidad individual y la realización de la libertad del individuo a partir de la diferenciación de tres órdenes de reconocimiento – amor, derecho y estima – a través los cuales, los individuos obtienen la confirmación intersubjetiva de su propia identidad. La dinámica que adquiere ese proceso de realización de la vida buena, está marcado por una serie de luchas sociales de carácter moral, en la medida que tienen su origen tanto en virtud de la existencia de un impulso humano por ampliar las porciones de su individualidad que son confirmadas socialmente, como también, y aquí un elemento nuevo y clave en el marco del planteamiento de Honneth, se forjan como respuesta frente las situaciones sociales en las que alguno de estos principios de reconocimiento, ya institucionalmente establecidos, son desconocidos en los sujetos, situación que toma la forma en los sujetos de una lesión moral

que, nuevamente, impulsa a una pugna social por el restablecimiento de los mismos, por hacerlos valer. En el marco de nuestro trabajo, esta última cuestión será fundamental, en la medida que la teoría de la justicia de Honneth se erige, como veremos, precisamente a partir de la traducción de estas experiencias de menosprecio en términos de sentimientos de injusticia.

Por lo tanto, para arribar a una teoría como aquella, quedan aún varias cuestiones por abordar. La primera de ellas, consistiría en la necesidad de fundamentar la tripartización del reconocimiento a través de una comprobación de dicha formulación teórica a través de la investigación empírica. Para, a partir de allí, generar lo que Honneth llamará una tipología “fenomenológicamente” establecida de los diferentes tipos de reconocimiento social. La segunda tarea, advierte Honneth, se relaciona con la posibilidad de demostrar aquella intuición, no lo suficientemente desarrollada en Mead, acerca de la existencia de una correspondencia específica entre cada uno de los tipos de reconocimiento recíproco con los estadios de autorrelación práctica positiva del ser humano. En tercer lugar, y de esto es algo de lo que no se encontrará referencia en ninguno de los dos autores abordados, consiste en la posibilidad de elaborar teóricamente y justificar a través de los métodos de las ciencias sociales, la existencia de ciertas formas de daño moral que, entendidas bajo la figura del menosprecio social, que se configuran como el revés negativo de una relación social de reconocimiento recíproco que no se desarrolla en forma adecuada. A partir de aquí, se podrían entonces diferenciar, retrospectivamente, cada uno de los menosprecios sociales en virtud de los cuales se identificaría el tipo de autorrelación práctica que se estaría negando al sujeto. Para, en cuarto lugar y final, fundamentar la idea de que es precisamente esta experiencia de menosprecio, la fuente de resistencia social y, por tanto, la fuerza motivacional que permite comprender el desarrollo histórico como un proceso conflictivo de lucha por el reconocimiento.

b. La traducción postmetafísica de las intuiciones hegelianas y la conformación de un concepto formal de eticidad: ordenes de reconocimiento recíproco, formas de menosprecio y lucha moral.

Es así entonces que, en conexión con los planteamientos hegelianos ya expuestos, el amor se ubica como el primer orden de reconocimiento recíproco el cual excede las relaciones amorosas entre hombre y mujer, para englobar todas aquellos vínculos afectivos que se dan al nivel de la amistad, como también en la relación entre padres e hijos al interior de la familia. En su realización, los individuos se confirman recíprocamente “en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional” (Honneth, 1997[1992], p. 118). Por medio de este tipo de relaciones, los sujetos adquieren una confianza en sí mismos, en su confirmación intersubjetiva como ser de sentimientos y necesidades afectivas. Es por ello que, el tipo particular de autorrelación práctica positiva que los sujetos logran a través de las relaciones de reconocimiento mutuo del amor es la “autoconfianza”. Para fundamentar estos planteamientos, Honneth toma algunas de las premisas centrales de la teoría psicoanalítica de la relación objetal, fundamentalmente, a través de la obra de Donald W. Winnicott (1998) y su análisis con respecto a las condiciones ideales de socialización infantil.

Lo que cree encontrar Honneth, en la producción teórica de este autor, son claves para dar con una fenomenología de la relaciones de reconocimiento amorosas. Desde esta perspectiva, la construcción de lazos afectivos entre sujetos en la esfera del amor dependería, básicamente “de la capacidad tempranamente adquirida de equilibrio entre simbiosis y autoafirmación”. (Honneth, 1997[1992], p. 121). Extrapolando las premisas de Winnicott sobre el desarrollo infantil temprano hacia toda forma de reconocimiento afectiva, Honneth señala que en todas ellas existiría una “evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de vida madre e hijo” (Honneth, 1997[1992], p. 129). En términos sucintos, lo que plantea Winnicott es que en la primera etapa vital, el periodo de amamantamiento, el infante no tiene la capacidad de diferenciar entre sí el mundo, por lo que, tanto el entorno como la madre, forman parte de

su “subjetividad”, es decir, madre e hijo son uno. En esta etapa, el sujeto depende por entero de la madre, de ahí que se genere una relación de simbiosis con ella, de ser sí mismo a través del otro. Es esta situación interna, esa experiencia de la felicidad dirá Honneth, es la que permanece a lo largo de la vida como un deseo de “fundirse” con otro sujeto.

Ahora bien, la experiencia recíproca del amor incluirá este deseo simbiótico sólo en la medida en que, “por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma” (Honneth, 1997[1992], p. 129). En efecto, es precisamente el desgarramiento de la fusión entre sujetos – que ocurre a nivel temprano, cuando la madre deja de amamantar al niño y ella paulatinamente vuelve a la vida social y por tanto recupera autonomía; y el niño, comienza a comprender, de forma conflictiva, la existencia de yo independiente – la que posibilita la emergencia de este equilibrio entre simbiosis y autoafirmación, que conforma, según Winnicott, la estructura de la relación de amor madurada a través de la individuación recíproca.

La experiencia amorosa, entendida bajo esta dinámica, se configura precisamente como un estadio de reconocimiento recíproco elemental mediante el cual el individuo adquiere un nivel primario de autonomía y libertad, le entrega al individuo la autoconfianza necesaria para “poder ser solo”, de desenvolverse autónomamente, gracias a la seguridad de sentirse reconocido en sus necesidades y amado y amante a la distancia, sin la necesidad de fusionarse con el otro. Es la tensión entre este deseo de simbiosis y la delimitación individual constante, la que constituye la relación de reconocimiento recíproco básica, por medio de la cual los individuos logran “estar junto-a-sí en el otro”, adquiriendo confianza de sí para desenvolverse autónomamente y sin limitaciones en el medio social; condición que la ubica, por tanto, como el presupuesto psíquico básico de toda forma más avanzada de “autorrespeto”. En palabras de Honneth:

El proceso de fusión establece la condición de su posibilidad solamente a partir de la experiencia contrapuesta del otro que se perfila en sus propios límites; sólo porque la persona amada por la seguridad de la dedicación conquista de nuevo la potencia de poder abrirse por sí misma en una autorreferencia distendida, deviene el sujeto autónomo con el que se puede vivir-ser uno, como recíproca delimitación. (Honneth, 1997[1992], p. 130).

Al igual que, como veremos, en los casos del orden de reconocimiento del derecho y la estima, el amor como esfera reconocitiva es una esfera que ha forjado históricamente sus contenidos y, retrospectivamente, es posible observar a lo largo de la historia un desarrollo de la misma como progreso moral conflictivo orientado a la “eliminación paso a paso de los clichés de rol, los estereotipos y las adscripciones culturales que impiden estructuralmente la adaptación a las necesidades de los demás” (Fraser & Honneth, 2006 [2003], p. 147). En este sentido es que posee un potencial de desarrollo normativo, orientado en términos de una progresiva aceptación de las diferentes formas en las que se conciben las relaciones amorosas, y cómo se significan a los sujetos en ella, los roles y características de sus participantes²⁵.

Ahora bien, en el marco social de las relaciones de reconocimiento recíproco amoroso, las formas de menosprecio social toman la forma del maltrato y tortura, la violación, y el riesgo, por tanto, en términos de preservación de la integridad física. A través de la imposibilidad o denegación del control sobre su propio cuerpo, no sólo sufren un lesión psicológica y física, sino que también experimentan estas situaciones bajo la forma de un agravio moral en la medida que miran con sospecha y sienten desconfianza de sus propios deseos, impidiendo así la autorrealización práctica en términos de autoconfianza que posibilita el reconocimiento mutuo del amor. En estas experiencias, se daña la capacidad adquirida afectivamente de control autónomo del propio cuerpo; por ello es que, acompañado a un sentimiento de vergüenza social se pierde confianza en sí mismo y en el entorno social, por lo que sus consecuencias exceden a la circunstancia lesiva particular y se expanden a las relaciones que entablan con otros sujetos y con la comunidad de pertenencia, en tanto pérdida de entendimiento positivo de sí que, en términos de autoconfianza, han obtenido los sujetos en el marco de la esfera amorosa.

Ahora bien, Honneth señala que Hegel con toda razón supone que en la relación amorosa se encuentra el núcleo estructural de toda forma de “vida buena”, debido a que sólo a través de la vinculación simbiótica que emerge a partir de la recíproca y compartida delimitación

²⁵ Por ejemplo, en las sociedades contemporáneas, el caso de la lucha del movimiento homosexual por la aceptación social de ese tipo de relaciones íntimas.

individual, se crea la autoconfianza básica que se constituye como el basamento necesario para la participación de las personas en tanto que autónomas en el espacio social público. No obstante, en la medida que toda relación de amor – relaciones íntimas, padres e hijos, amistad - depende de sentimientos de simpatía y atracción imposibles de expandir hacia todos miembros de la comunidad en función de su carácter involuntario; la relación amorosa se encuentra presa de un particularismo moral que, por tanto, no permite asegurar la participación libre en la comunidad ética.

Es en este sentido que el derecho, aun cuando forma parte de todo concepto de eticidad, se diferencia en todos los aspectos con la esfera del amor; condiciones que lo ubican como un segundo orden de reconocimiento específicamente diferenciado y delimitado. Tomando los planteamientos de Hegel y Mead aquí expuestos, Honneth ha arribado a la conclusión de que es imposible alcanzar un entendimiento positivo de sí en tanto que portadores de derecho si es que las personas no cuentan con conocimiento acerca de las particulares obligaciones y normativas que tienen que cumplir frente a los demás compañeros del grupo social. En ese sentido, como ya señalamos, “sólo desde la perspectiva normativa de un “otro generalizado” podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido de que podemos estar seguros de la realización social de determinadas de nuestras pretensiones” (Honneth, 1997[1992], p. 133).

No obstante lo anterior, lo cierto es que existen importantes diferencias entre el planteamiento de ambos autores con respecto a la esfera del derecho; en razón de lo cual, como veremos, Honneth se ubica en mayor cercanía a Hegel, distanciándose de las posturas de Mead. En efecto, mientras que este último proveyó de los elementos centrales para caracterizar la motivación de los seres humanos a una lucha por el reconocimiento y, particularmente también, de la forma que toma en términos de expansión de derechos; lo cierto es que, según Honneth, su visión con respecto al mismo, en términos de su estructura interna, es notoriamente débil, en virtud de su anclaje en un modelo del derecho propio de sociedades tradicionales. Como veremos, esta condición – que no revisamos previamente – le impediría a Mead diferenciar en forma clara el orden del reconocimiento del derecho, no sólo con respecto a la esfera del amor, sino también con respecto al tercer orden de

reconocimiento recíproco que Honneth busca fundamentar, a saber, el de la valoración social o estima.

En términos sucintos, lo que advierte Honneth es que en Mead el reconocimiento jurídico sólo da cuenta de aquella relación por medio de la cual los miembros de una comunidad se reconocen como sujetos de derecho, gracias a que toman en conocimiento las reglas sociales que en cada grupo social establecen el orden de derechos y deberes considerados legítimos. En este sentido, Mead alude a esa dimensión elemental del derecho de que cada individuo, en tanto portador de tales, es confirmado socialmente a la comunidad de pertenencia. Ahora bien, en su modelo, la posesión de derechos depende de la posición que éste ocupa en la organización social del trabajo y la valoración social que de allí obtiene. En este sentido, tal como en las sociedades tradicionales, bajo este modelo los derechos descansan en las facultades que les corresponden o que les son reconocidas, en función del estatus que ocupa en la comunidad; condición que da origen a una sociedad en la que los deberes y derechos están desigualmente distribuidos.

La descripción que de la relación de reconocimiento jurídica realiza Hegel, en cambio, está basada en un concepto postconvencional del mismo, propio de las sociedades modernas, en las que el derecho válido depende de premisas de principios morales universalistas, subordinado a idea de una “compatibilidad racional acerca de normas discutibles” (Honneth, 1997[1992], p. 135). Es en función de lo anterior que entonces, el sistema de derecho será comprendido ahora como la expresión de los intereses generalizables de todos los ciudadanos de la sociedad, por lo que su estructura interna ya no podrá depender de las excepciones y privilegios sociales. Sólo asumiendo estas condiciones, es que es posible esperar una disposición de los individuos a obedecer las normas del derecho de la comunidad social, en la medida en que todos están de acuerdo con ellas en tanto que seres libres e iguales. En consecuencia, bajo estos nuevos preceptos, es que el reconocimiento del derecho tiene la capacidad de presentarse como una forma de reconocimiento recíproco nueva y más ambiciosa: “los sujetos de derecho se reconocen porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de las normas morales en su autonomía individual” (Honneth, 1997[1992], p. 135).

Esta nueva forma del derecho emerge, como es evidente, de la progresiva desconexión que, a través del desarrollo histórico, se produce entre orden de derecho y el orden de prestigio que tiene su punto culmine en las sociedades modernas. En éstas, el derecho se libera de las premisas de la autoridad convencional y, por tanto, aquél deja de depender de la valoración social que la persona adquiere gracias de su desempeño concreto en las funciones y labores que la comunidad le asigna; para someterse a las exigencias de una moral posconvencional (Habermas, 2003). De aquí en adelante, el reconocimiento jurídico no sólo dejará de basarse en una conexión emocional, para constituirse como una operación puramente cognitiva, que se basa en un entendimiento racional común, que permite justamente la limitación de los impulsos afectivos. Sino que, además, por sobre ello, pierde su carácter particularista para transformarse en un tipo de reconocimiento que es asegurado universalmente, para todos los miembros de la sociedad sin distinción alguna, en la medida en que se reconoce en función de las cualidades constitutivas de la persona en tanto que tal. Y, ¿cuál será esa cualidad? La “responsabilidad moral”, es decir, la capacidad que tiene la persona, en cuanto ser humano, de decidir racionalmente de forma libre y en igualdad de condiciones con los demás con respecto a su autonomía individual; condición que la capacita para la participación en la formación de la voluntad racional general.

Ahora bien, en la medida en que, en términos generales, el paso a la sociedad moderna puede caracterizarse a nivel de constitución subjetiva como un proceso en el que aumentan los niveles de libertad del individuo, en la medida en que se libera paulatinamente de las “imágenes metafísico religiosas del mundo” (Weber, 1998) coaccionantes de las sociedades tradicionales, para avanzar hacia reflexividad de sí y autodeterminación a través del ejercicio racional. En este sentido, si en el derecho moderno los individuos son reconocidos en tanto que libres e iguales, en función de esta capacidad de decisión racional sobre sí mismos; es que la esfera del derecho se caracterizaría por una indeterminación estructural: sus contenidos no son fijos, sino por el contrario, qué es lo que se comprende por “decir racionalmente acerca de cuestiones de autonomía individual” se transforma y se amplía históricamente en función de la definición de cuáles son los presupuestos subjetivos que capacitan a las personas para la formación racional y democrática de la voluntad. En

definitiva, la pregunta es sobre qué condiciones aseguran la participación en el ejercicio de la decisión racional, que remite en definitiva, a la definición de las cualidades y capacidades del ser humano que constituyen responsabilidad moral. Son precisamente ellas las que definen las condiciones de legitimidad del derecho moderno, ya que son esas cualidades de carácter moral las que los individuos reconocen y, por tanto, se respetan entre sí en condiciones de libertad e igualdad.

Es así que, en este contexto, Honneth introduce los planteamientos de Marshall con respecto a su reconstrucción histórica de la evolución del derecho, y la tipología de estos últimos que de allí extrae, con el objeto de fundamentar sus hipótesis con respecto al desarrollo histórico y ampliación de la esfera del reconocimiento jurídica en términos de una ampliación de lo que se concibe como persona moral, en términos de aquellos presupuestos que son necesarios para la participación racional efectiva dentro de la comunidad política. Lo que es posible observar a partir de los planteamientos de Marshall, advierte Honneth, es la existencia de “luchas sociales en forma de una razón igualitaria universal” (Bazurro, 2012) que han presionado y así transformado las condiciones de derecho bajo la modernidad, bajo la exigencia de individuos que buscan adquirir “una plena calidad de socios dentro de la comunidad política” (Honneth, 1997[1992]). Ahora bien, es importante precisar que las transformaciones de la esfera del derecho han permitido una ampliación interna del principio de la igualdad en una doble dirección: no solamente han buscado extender la protección jurídica hacia mayores espacios de la libertad individual, sino que, además, se ha orientado a ampliar el reconocimiento de derechos a más vastos sectores de la población. Así, se ha avanzado progresivamente hacia ampliar el conjunto de presupuestos que se requieren para el ejercicio racional autónomo: ya no serán únicamente las condiciones subjetivas, sino que también, para poder participar en forma autónoma en la sociedad, se requiere el aseguramiento de un nivel de vida básico, de formación cultural y seguridad económica mínimas. En palabras de Honneth:

“Reconocerse recíprocamente como personas de derecho hoy significa más de lo que podía significar al principio del desarrollo moderno del derecho: no sólo la capacidad de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en el nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico” (Honneth, 1997[1992], p. 144).

Por lo tanto, mientras a través del amor los individuos alcanzan confianza en sí para expresar sus necesidades sin limitantes; a través del derecho, la persona logra, en términos de autorrelación práctica positiva, “autorrespeto”. En efecto, al reconocerse los sujetos entre sí como personas jurídicas, los sujetos adquieren la posibilidad de “concebir su propio obrar como una exteriorización, respetada por todos, de la propia autonomía” (Honneth, 1997[1992], p. 145); o, en otros términos, permite que emerja en el individuo “la conciencia de poder respetarse a sí mismo, ya que merece el respeto de los demás” (Honneth, 1997[1992], p. 146). En este sentido, sólo por medio del establecimiento y ampliación de derechos humanos fundamentales es que esta forma de autorrespeto puede tomar la forma de una responsabilidad moral, en tanto “núcleo digno” del respeto de una persona, ya que sólo cuando los derechos individuales son reconocidos a todas las personas por igual, sin distinción, en tanto que personas libres e iguales, el singular tiene la capacidad de ver en la comunidad social el punto de referencia normativo, de carácter objetivo, de reconocimiento de su obrar autónomo y, así, concebirse como persona autónoma e independiente en cuanto tal.

Es en virtud de estos elementos entonces que el tipo de menosprecio que niega o transgreden específicamente el autorrespeto, obtenido a través de la confirmación social recibida a través del derecho, se relaciona con todas aquellas situaciones a través de las cuales el sujeto es subordinado y excluido socialmente, negándosele así los derechos jurídicamente protegidos. No es sólo una limitación material jurídica sino también una lesión moral, en la medida que no solamente se coarta la autonomía individual, sino que es experimentado por los sujetos bajo la forma del sentimiento de “no poseer el status de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso” (Honneth, 1997[1992], p.163), de no tener la facultad reconocida socialmente de formar juicios morales de manera autónoma y, por tanto, de participar en las decisiones públicas. En la medida en que la consideración de qué cualidades conforman la persona moral se transforma históricamente, es que “la experiencia de desposesión de derechos por ello se mide no sólo según el grado de universalización, sino también en cuanto al perímetro material de los derechos institucionalmente garantizados (Honneth, 1997[1992], p. 163).

Ahora bien, tal como sostuvieron tanto Hegel como Mead, existiría un tercer orden de reconocimiento social más ambicioso en el marco de una autorrelación práctica lograda de los sujetos consigo mismos; por medio del cual, los individuos no se reconocen entre sí como seres necesitados y bajo un principio de particularismo moral – relaciones amorosas ; ni tampoco el respeto mutuo de carácter universalista que, bajo el precepto de la dignidad humana, está amparado por las relaciones del derecho; sino que, bajo esta última esfera de reconocimiento, los individuos ven confirmadas intersubjetivamente sus cualidades y atributos particulares que los diferencian del resto, obteniendo valor por sí mismos y así “autoestima”. En virtud de la necesidad, constantemente planteada por Honneth, de fundamentar los planteamientos teóricos a partir de los métodos de las modernas ciencias sociales, los planteamientos de ambos autores son reelaborados a partir de una reconstrucción histórico normativa, de una pesquisa histórica, con respecto a los procesos que hacen emerger esta esfera de reconocimiento de manera suficientemente diferenciada en las sociedades modernas, en función de su particular estructura interna. Es por ello que, como punto de partida para esta tarea, Honneth retoma el devenir de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, y el fenómeno de desgarramiento del honor social²⁶ en términos de respeto jurídico y estatus; pues será precisamente esta desconexión histórica la que permite el establecimiento de esta tercera esfera de reconocimiento por medio de la cual, los individuos aprenden a estimarse a sí mismos en función de la valoración que la sociedad les entrega, en función del grado en el que sus facultades y cualidades individuales únicas , contribuyen al logro de los objetivos éticos comunitarios.

Tal como ya enunciamos, algunos de estos elementos, a propósito del reconocimiento jurídico, se articulaban estamentalmente a través del honor social en las sociedades tradicionales. Tomando las indicaciones de Max Weber (2003), Honneth sostiene que en las sociedades integradas a través de estamentos, las personas son valoradas por la posición de valor culturalmente definida que ocupa el estamento del cual son parte en la sociedad. De ahí entonces que de lo que debe ocuparse el individuo, o de donde proviene finalmente la

²⁶ Charles Taylor realiza un análisis similar respecto al desplazamiento de una concepción del valor individual ligada al honor (privado) hacia una concepción en términos de dignidad (universal). Cf. Ch. Taylor, (2010; 2009).

estima social confirmada, es del grado de cumplimiento de las expectativas de comportamiento que están “éticamente” ligadas al estamento que los cobija. Por lo tanto, las cualidades personales a las que se orienta la estima social no son las de un sujeto individualizado, sino las de un “estatus culturalmente tipificado: “es su valor que, por su parte, resulta de su contribución colectiva [en términos de estamento] a la realización de los objetivos sociales, según el que también se mide el valor social de cada uno de sus miembros” (Honneth, 1997[1992], p. 151)²⁷. Así, los diferentes grupos están organizados entre sí a partir de una valoración jerárquicamente escalonada determinada culturalmente, en función del aporte que colectivamente cada grupo y sus miembros hacen a la realización de los valores compartidos, dando origen así a un sistema de integración social relativamente estable.

Pues bien, la transición desde las sociedades tradicionales a las modernas no sólo se produce por la escisión del honor social en términos de ordenamiento jurídico y estima social, sino que, además, producto del “descentramiento” de las cosmovisiones ancladas en lo sagrado (Berriain, 2003), la valoración social pierde su fundamento estable de carácter trascendente y, por tanto, de referencia objetiva para la medida de honor social; abriéndose así a un proceso profundamente desafiante y conflictivo de cambio de los principios de estima social en función de las innovaciones y transformaciones culturales. En efecto, las obligaciones éticas ya no aparecen como fundamentadas en principios onto-teológicos del mundo, sino que, ahora, son resultado de procesos sociales intramundanos, perdiendo así el carácter objetivo de referencia que el valor social ostentó en el pasado. Es en este sentido que Honneth señala que las luchas que libró la burguesía contra la nobleza no fueron solamente contra los principios de valoración tradicionales – ordenamiento de valor en función de la propiedad de la tierra-, sino precisamente contra el estatus de los mismos – fundamentación metafísico religiosa –. Por ello es que, advierte Honneth, “por vez primera está a mano si la consideración social de una persona debe medirse respecto al valor predeterminado de cualidades que, tipificando, son atribuidas a los grupos. En adelante,

²⁷ Los corchetes son nuestros.

sólo el sujeto como una magnitud histórico vital individualizada entra en el campo de la valoración social” (Honneth, 1997[1992], p. 153).

Como señalamos, producto de este desgarramiento del honor social, emerge la esfera del derecho diferenciada y renovada que, a través de la figura de la persona moral y la dignidad humana, reconoce a los individuos a partir de principios universalistas, que todos comparten en libertad e igualdad. Sin embargo, esta dimensión por sí misma no logra dar respuesta a toda las dimensiones propias del antiguo honor social ya que, para que una persona se pueda sentir “valiosa” y, así, alcanzar una identidad lograda, necesita saberse reconocida en aquellos aspectos en los que se distingue de los demás. Es así que, con la

individualización de las operaciones de representaciones sociales de valor, [los principios de la esfera de la estima] se abren a modos diferenciados de autorrealización personal. En lo sucesivo, es un determinado pluralismo valorativo específico de clases y de sexo el que constituye el marco cultural de orientación y el que determina la medida de la operación del singular y con ello su valor social. (Honneth, 1997[1992], p. 153.)

Ahora bien, cualquier orden de valoración social supone para Honneth – y en este sentido se distancia de Mead – un horizonte de valores compartido. Mientras que en la sociedad tradicional, este horizonte estaba ya establecido y validado en función de principios convencionales, en la sociedad moderna, el problema que emerge es precisamente la definición de esta matriz común valorativa que, en tanto producto de una praxis social, permanece siempre abierta a diferentes tipos de reconocimiento, pero que, al mismo tiempo, tiene que tener la capacidad de orientar y definir aquellas cualidades valorables. Es precisamente en virtud de estas condiciones que, sostiene Honneth, esta esfera está orientada por el conflicto cultural: ya que ha sido eliminada toda referencia objetiva posible, todo principio de valoración, antes de poder hacerse efectivo y regir la vida social, siempre pasará por una “praxis interpretativa secundaria”, es decir, de las maneras en las que los principios de valoración social serán comprendidos y aplicados por los sujetos en la realidad social.

Es esta condición la que, sostiene Honneth, somete a esta esfera a un “conflicto cultural duradero”, por medio del cual los grupos sociales se enfrasan en una lucha permanente que, podríamos decir con Gramsci, está orientada a hegemonizar el contenido e

interpretación de los principios de valoración social, intentando posicionar aquellas cualidades y especificidades propias de cada grupo como las orientaciones de valor social generales de la sociedad. Es en este marco que, con la ayuda de Bourdieu (1999), Honneth sostiene en la medida que es una disputa por la interpretación y visibilidad pública de visiones, es que cada grupo social emplea los “medios simbólicos de fuerza” para modificar el sistema de clasificaciones que determinan el prestigio en la sociedad.

En definitiva, a través de la anulación del orden del honor social tradicional, y su traducción moderna en términos de derecho y prestigio, emerge esta esfera diferenciada de la estima social determinada comunitariamente en condiciones de un pluralismo valorativo, un campo abierto de suficiente complejidad y riqueza “semántica”, en la que cada individuo cuenta con la oportunidad lograr la estima social y, determinar así, su propio valor y significado. Dejando atrás el principio de ordenamiento jerárquico del honor, la estima social en las sociedades modernas se forja intersubjetivamente entre personas individualizadas y no en función de la posición de estatus de cada grupo de pertenencia. Es en este sentido que, mientras que en las sociedades estamentales el honor social dependía de un orden de estatus culturalmente determinado y fundamentado en bases metafísicas, en las sociedades modernas será el principio individual del “mérito”, “logro” o el “éxito” (Fraser & Honneth, 2006 [2003]) aquel referente para determinar la estima que cada sujeto merece en la sociedad. Un punto importante de destacar es que Honneth señala que, a diferencia del caso del reconocimiento jurídico, que tiene únicamente un carácter cognitivo, aquí en cambio, existe además un componente de valoración afectiva.

Ahora bien, a diferencia del amor, aquí no sólo el afecto se ha desapegado de su particularismo para extenderse en términos de un sentimiento que se comparte con el resto de los miembros de la comunidad, sino que, además, éste es un sentimiento con bases racionales, en la medida en que está fundamentado en un proceso reflexivo de acuerdo comunitario en relación a aquel horizonte de valores que definen las metas éticas de cada sociedad. Es en este marco, finalmente, que Honneth señala que lo que subyace a la esfera de la estima es un sentimiento de solidaridad social activo, que se traduce en una praxis, por medio de la cual valoro la cualidad y aporte particular de los demás, ya que sólo en la

medida en que el resto de las personas realicen su contribución específica, yo también seré valorado en mi labor particular, puesto que únicamente a través de un ejercicio conjunto de las diferentes cualidades individuales, las objetivos éticos comunitarios pueden realizarse. De ahí que su progreso social, permitido por lucha moral que encarna los principios de un conflicto cultural intrínseco, está orientado por el principio de la igualdad en tres sentidos: en primer lugar, en tanto ampliación de las cualidades individuales que son valoradas socialmente. En segundo lugar, porque esa ampliación de cualidades que son significativas para la sociedad, al ampliarse, van incluyendo paulatinamente a un mayor espectro de personas. Y, en tercer lugar, en función del principio de horizontalidad, se avanza hacia un orden simétrico, en el que todos somos valorados, en nuestra diferencia, pero en igual medida: “valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común” (Honneth, 1997[1992], p. 158).

De lo anterior se deriva, entonces, que la negación de este tipo de reconocimiento social, las formas evaluativas de menosprecio serán todas aquellas acciones que se dirijan específicamente a no valorar las formas de vida de individuos o grupos, como lo son la “injuria”, la “deshonra”, la “humillación”. A través de estas figuras se degrada evaluativamente el modelo de autorrealización individual o colectivo lo cual, en términos de una experiencia de desvalorización de las cualidades del singular y el aporte que realizan a la sociedad, redundan en una “pérdida de autoestima, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características” (Honneth, 1997[1992], p. 164).

En forma de síntesis de la sistematización hasta aquí realizada, podemos decir que, a partir de una matriz postmetafísica, de la articulación entre reconocimiento recíproco y autorrealización humana, a partir del establecimiento de un orden tripartito del reconocimiento en términos de amor, derecho y estima, a partir de una caracterización fenomenológica de los mismos basada en un mecanismo de comprobación de carácter empírico; la existencia de estas esferas diferenciadas entre sí, se justifica, y esa tarea fue la que se emprendió, en función del tipo particular de autorrelación positiva que permiten:

mientras que a través del amor los sujetos adquieren autoconfianza, mediante la experiencia del reconocimiento recíproco del derecho aprenden a autorrespetarse y, finalmente, a través de la esfera de la solidaridad social, adquieren autoestima. Es por medio de la experiencia en estas tres esferas del reconocimiento intersubjetivo, que los sujetos alcanzan una identidad lograda, son capaces de valorarse a sí mismos, sus propias necesidades y cualidades, sus propias orientaciones y metas, posibilitando así, una socialización del ser humano en términos de individualización y autonomía.

Como es posible desprender de lo hasta aquí expuesto, el proceso de autorrealización humana tiene un carácter histórico. En efecto, tanto las esferas del amor, el derecho y la estima emergen como esferas de reconocimiento recíproco diferenciadas como tal en las sociedades modernas. En este sentido es que Honneth ofrece una interpretación del devenir histórico como un proceso en términos de progreso moral: con el paso desde las sociedades tradicionales hacia las modernas, y la transformación de las estructuras normativas y las instituciones sociales, los sujetos han adquirido progresivamente mayores niveles de libertad y autonomía, a partir de las experiencias de confirmación intersubjetiva que les han entregado el proceso de diferenciación moral que, en términos de un progreso moral, permitió la emergencia de tres esferas de reconocimiento, delimitadas entre sí, y que, a través de ellas, los sujetos adquieren progresivamente mayores niveles de libertad y autonomía: a través de la esfera moderna del amor, y la confirmación positiva como seres necesitados; a través del derecho moderno, y el reconocimiento en clave universalista de la dignidad humana protegida jurídicamente; y, en tercer lugar, por medio de la esfera de la solidaridad social y su valoración en términos de éxito individual, las personas han obtenido un reconocimiento cada vez más amplio de sus cualidades únicas y la contribución particular que realizan a la sociedad, obteniendo una mayor estima de sí. Así, es posible concebir el desarrollo social de un proceso histórico de evolución moral entendido bajo los términos de una progresiva individualización de los sujetos, bajo un concepto descentrado del mismo que afirma que la única posibilidad de constituirse como individuo autónomo y, de esta forma, ampliar su ejercicio de la libertad, depende de relaciones de reconocimiento recíproco.

No obstante, como ya enunciamos en un inicio, Honneth no solamente busca explicar el devenir de la constitución del sujeto moderno, sino que busca incluir dicho proceso en el marco de una teoría de la sociedad, que permita explicar la dinámica de desarrollo histórico, la reproducción social de las sociedades. Y será precisamente el concepto de lucha social – en tanto último elemento que nos faltaba por abordar de la teoría de Honneth – el que le permite dar cuenta de los procesos ontogenéticos y filogenéticos que busca englobar en una única teoría. Así, esta visión del desarrollo social en términos de un progreso con respecto a la infraestructura moral de las sociedades hacia mayores espacios de libertad, se basa para Honneth o está permitida por la existencia de un conflicto inherente al proceso histórico, entendido bajo la clave de una lucha moral por el reconocimiento recíproco. Buscando deslindarse de las interpretaciones de carácter utilitarista del conflicto²⁸, Honneth fundamenta la idea de que son procesos de lucha social los que impulsan la transformación histórica y le entregan el dinamismo al desarrollo social; lucha que no estaría inducida por necesidades materiales u oportunidades de vida, sino que tendría su núcleo motivacional central en la experiencia moral de una falta de reconocimiento social.

Y es aquí donde entra la importancia de la categoría de menosprecio social puesto que, tal como ya enunciamos, a cada forma de confirmación positiva intersubjetiva de la identidad, le corresponde un particular tipo de menosprecio social, en tanto situaciones sociales que impiden el entendimiento afirmativo de la persona en cada uno de esos niveles – como ser necesitado, como ser que debe respetarse, y como ser que debe ser estimado. Frente a estas situaciones de daño moral, los sujetos pueden reaccionar con sentimientos morales negativos; y serían precisamente ellos la fuente de motivación para la lucha social por el restablecimiento del principio de reconocimiento negado y, más allá, por la ampliación del mismo. En la medida en que la constitución identitaria plena se alcanza a partir de relaciones de reconocimiento recíproco tripartitas y, por lo tanto, la imposibilidad de

²⁸ A este respecto, revisar la atenta lectura que realiza de la teoría de Marx en que, aun cuando identifica la presencia de dos modelos de la lucha, donde uno de ellos tendría fundamenta un concepto de trabajo de carácter expresivo – sobre todo en sus texto históricos – lo cierto es que termina por ceder terreno a una concepción de corte utilitaria centrada en una concepción de lucha orientada por las oportunidades de vida. Ver: (Honneth, 1997[1992]: pp. 176-183)

alcanzar un autorrelación práctica positiva se da cuando esas relaciones están siendo alteradas, desgarradas o negadas, es que el sujeto entra en un conflicto con el entorno social, ya que la única posibilidad de cambio de esa situación de desprecio, deriva precisamente de una transformación de las relaciones sociales y de las instituciones sociales bajo las cuales estas relaciones acaecen y se desarrollan. Es en este sentido, entonces, que es posible entender la transformación social y el devenir de las sociedades como el resultado de un proceso de lucha social anclado en la necesidad del reconocimiento recíproco, que empuja a los cambios sociales en términos de una restitución del reconocimiento negado y en una ampliación estructural e institucional de los mismos. Si concebimos la historia de esta manera, es que entonces las luchas o conflictos sociales pierden su carácter puramente contingente, pasando a constituirse como episodios en el contexto de un despliegue y ampliación histórica de los principios del reconocimiento recíproco en términos de un proceso de aprendizaje moral.

Pues bien, para fundamentar esta tesis del aprendizaje moral, es que debemos reconstruir algunos de los elementos centrales de la noción de vida buena sobre la cual está sostenida la teoría del reconocimiento de Honneth y su relación con el proceso histórico. Una de las cualidades centrales del concepto de eticidad consistiría particularmente en su carácter formal. Con dicho adjetivo, Honneth busca posicionarse en un intermedio entre la tradición kantiana y la comunitarista: “con la primera, [su noción de eticidad] comparte el interés por posibles normas generales, que pueden concebirse como las condiciones de distintas posibilidades, pero con ésta [comunitarista] la orientación al objetivo de autorrealización humana” (Honneth, 1997[1992], p. 208). En efecto, el concepto de eticidad de Honneth tiene como contenido el conjunto de condiciones intersubjetivas que son el presupuesto necesario para el logro de la autorrealización individual, los cuales se encuentran, más allá de las diferencias particulares, en todas las formas de vida posibles. Así, las determinaciones del concepto de eticidad deben ser lo suficientemente abstractas para no constituirse como la universalización de concepciones concretas y particulares de vida buena, pero al mismo tiempo, deben contener el suficiente contenido material para que

puedan dar cuenta lo más completamente posible de la autorrealización humana, superando la dimensión rescatada por el kantismo.

En este sentido es que, por una parte, el contenido material básico de su concepto de eticidad, como es posible advertir, se basa en la conexión interna entre experiencia de reconocimiento y autorrelación práctica, bajo un concepto intersubjetivo de la identidad individual: “los individuos se constituyen como personas solamente porque, a partir de la perspectiva aquiescente o alentadora de los otros, aprenden a referirse a sí mismos como seres a los que se le atribuyen cualidades o capacidades positivas.” (Honneth, 1997[1992], p. 209). De esta forma entonces, a medida que mayores cualidades positivas pueda el sujeto referir a sí mismo, también mejora progresivamente la autorrelación positiva del individuo. Si por autorrealización se busca entender el libre cumplimiento de los objetivos que un individuo elije para fijar su propia vida, es que el reconocimiento jurídico, anclado en las premisas universalistas de respeto a “dignidad humana” kantiano no es suficiente. En palabras de Honneth:

no es pensable un logro de la autorrealización, si por ello debe entenderse un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que uno escoge. “No forzada” o “libertad” no significan simplemente ausencia de coerción o influjo exterior en tal proceso, sino que significa al mismo tiempo falta de bloqueos internos, de frenos y angustias psíquicas. (Honneth, 1997[1992], p. 209)

Sin embargo, es hasta este punto al que llegan los contenidos estables posibles de su concepto de eticidad; puesto que, tal como es posible desprender del análisis de los órdenes de reconocimiento expuestos, las esferas de reconocimiento encerrarían el potencial de un desarrollo normativo en la dirección de un aumento de los aspectos y cualidades reconocidos de los seres humanos en condiciones de igualdad progresivos, es decir, avances en términos de individualidad o inclusión. Es en este sentido que la teoría de Honneth, fundada en este concepto de eticidad encerraría un carácter histórico inherente, en función del potencial normativo que encerrarían los órdenes de reconocimiento. En efecto, los órdenes de reconocimiento aquí desarrollados serían aquellos propios de las sociedades capitalistas, en términos de su infraestructura moral. Sin embargo, debido a que este orden de reconocimiento está fundamentado en un horizonte de valores racional y compartido,

éstos permanecen siempre abiertos, a procesos de significación, cuestionamiento y así, motivan el emprendimiento de luchas sociales por su ampliación. Es aquí como es posible apreciar donde aparece nuevamente su crítica a Habermas, y el proyecto de Honneth de fundamentar un proceso de reproducción social sostenido y orientado en función de un consenso normativo comunitario.

Para dar cuenta de este carácter histórico y, por tanto, transformable de las esferas reconocitivas es que Honneth incorpora la idea de que cada esfera de reconocimiento posee un “exceso de validez” entendido como “un carácter de indeterminación o apertura estructural con respecto a los contenidos concretos que realizan” (Bazurro, 2012, p. 81), frente a los cuales los sujetos apelarían conflictivamente para hacer valer la interpretación y aplicación adecuada de los mismos –en tanto demanda de grupos excluidos o humillados por hacer valer el principio de reconocimiento ya establecido, pero que para ellos no está siendo efectivo. En términos de la confirmación de formas de relación amorosa aún no reconocidas; de que se realice el principio universalista igualitario del respeto jurídico para todos los ciudadanos; o que alguna contribución social a las metas comunitarias, aún no reconocida o despreciada, sea considerada en forma positiva. En este sentido, es que siempre existe la posibilidad de presionar al ordenamiento del reconocimiento vigente, en función de la identificación de diferencias de reconocimiento relativas al interior de la comunidad, que fuercen normativamente a una ampliación de los principios de las esferas reconocitivas establecida. Bajo otros términos, Honneth caracteriza esta misma idea:

Dentro de cada esfera, siempre es posible establecer una dialéctica moral de lo general y lo particular en movimiento: se han hecho reivindicaciones a favor de una determinada perspectiva (necesidad, situación vital, contribución) que aún no han encontrado una consideración adecuada al apelar a un principio general de reconocimiento (amor, derecho, éxito). (Fraser & Honneth, 2006 [2003], p. 146).

Contrario a la posibilidad hegeliana acerca de la realización plena de la libertad en términos cooperativos al nivel del Estado, Honneth postula más bien un concepto de eticidad que está sujeto a los procesos históricos, a las transformaciones culturales e innovaciones institucionales, a la reorientación de los principios de reconocimiento; llegando a asumir en sus textos contemporáneos, no sólo la emergencia de relaciones y articulaciones entre las

diferentes esferas de reconocimiento y entre las instituciones a partir de las que se desarrollan dichos principios, generando condiciones de progreso articulado, sino también abriéndose a la posibilidad de la emergencia de nuevas esferas (Fraser & Honneth, 2006[2003]: pp. 145-147; p. 133) . En función de este potencial normativo anclado en los principios del reconocimiento y, por tanto, la posibilidad que, en términos de su “exceso de validez” ofrece a su interpretación, reorientación e incluso transformación, aparece la figura de una lucha moral como impulso del desarrollo de las sociedades y, por tanto, inherente y fuente de dinámica y cambio del proceso histórico: será precisamente la orientación que adquieran esas luchas y los principios morales en los que estén fundados los valores materiales que configurarán las condiciones de autorrealización de cada sociedad y, por tanto, el orden de reconocimiento histórico específico. En este sentido es que las formas de eticidad o de vida buena cambian históricamente y es, a partir de ellas, que definen los principios morales y la infraestructura institucional del reconocimiento de cada sociedad. Y las cuales, en función de su apertura normativa, están sujetas a una crítica y proceso de lucha por su transformación, de carácter immanente.

Es en este marco que el concepto de eticidad, pues en términos de un “horizonte hipotético de ensanchamiento de las relaciones de reconocimiento” sirve como punto de referencia normativo a partir del cual podrá evaluarse aquellos motivos y luchas sociales progresista y aquellas regresivas, aquellas que realizan una contribución positiva o negativa a la realización social de los individuos en libertad y condiciones de igualdad. Punto de referencia que, sin embargo, en cada momento histórico se llena de contenido material gracias a que “lo que vale como presupuesto intersubjetivo de una vida lograda, deviene una magnitud históricamente variable determinada por el nivel de desarrollo actual del modelo de reconocimiento” (Honneth, 1997[1992], p. 210) producto de lo cual el concepto formal de eticidad pierde, en cada contexto histórico, su intemporalidad.

Ahora bien, llegados a este punto, y a pesar del desarrollo teórico expuesto, lo cierto es que aún persiste un aspecto más de la teoría de Honneth que no logra encontrar una respuesta satisfactoria. En efecto, ni la explicación moral de las motivaciones para la lucha social, ni tampoco su inscripción en un contexto histórico filosófico de aprendizaje moral – o en

términos de Basaure, ni el eje explicativo sociológico moral ni el eje reconstructivo histórico filosófico (2011) – aspectos hasta aquí sistematizados, permiten dar una respuesta certera con respecto a la *lucha en cuanto tal*, es decir, una explicación con respecto al cómo es que este impulso por las luchas del reconocimiento anclado en las experiencias de menosprecio social vividas como sentimientos morales negativos, efectivamente logran hacerse praxis y transformarse en luchas sociales. Siguiendo nuevamente a Basaure, es que nos faltaría abordar el tercer eje de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, a saber, el eje político sociológico:

In the political sociological axis, what is at stake is not the sociological moral explanation of the motivations for social struggles or their inscription in a historical philosophical context of moral learning. This axis is not centered on the motivational *causes* of the social struggle or its *consequences* for the deployment of moral learning. Instead, it focuses on the modes of construction of collectives in an antagonistic position and the opportunities that they have to access the public political space, intervene in it and transform social categories, value orientations, and practices that regulate social recognition and individual rights. Conceived in this way, the political-sociological axis is inserted between the moral sociological explicative axis and the historic philosophical reconstructive one. In short, this axis does not refer to the motivational why of social struggles or their historic meaning but the how of them. (Basaure, 2011, pp. 264-265)

Si bien existen diferentes recursos a los que apela Honneth para justificar esta articulación, lo cierto es que en este punto es en el cual se exhiben las mayores debilidades del planteamiento teórico del autor alemán, ya que no es posible encontrar en sus planteamientos una teoría completa y sistemática de las luchas sociales (Basaure, 2011). La principal estrategia argumental utilizada por el autor alemán para dar cuenta de esta problemática– en términos de una fundamentación teórico analítica²⁹– consiste en el rescate de los planteamientos sobre los sentimientos humanos en el marco de la teoría pragmática de Dewey, pero, sin embargo, como veremos, no logra entregar una respuesta sustantiva al problema, ya que para que estos sentimientos se transformen en resistencia política se requiere de otros factores frente a los cuales la teoría no logra dar respuesta.

²⁹ Uno de los recursos a los que apela Honneth para justificar esta relación entre lucha social y sentimientos de desprecio moral, es la apelación al análisis histórico, para a partir de allí mostrar cómo, retrospectivamente, es posible evidenciar una articulación histórica entre sentimientos morales negativos y movimientos. En los estudios de E.P Thompson y B. Moore, advierte Honneth sería posible encontrar el sustento para esta tesis. (Honneth, 1997[1992], pp. 200-203).

Para Dewey, los sentimientos son entendidos básicamente como reacciones afectivas frente al éxito o fracaso de los planes de acción. Esta evaluación con respecto al cumplimiento de las pretensiones de acción, depende directamente de las expectativas que estaban depositadas inicialmente en ellas. Cuando las acciones orientadas normativamente³⁰ son percibidas como fracasadas, es porque las expectativas normativas depositadas en dicho obrar – en términos de normas sociales supuestas como válidas – han sido desconocidas o transgredidas por sus pares de interacción; situación no prevista por el sujeto y frente a la cual reaccionan con afectos o sentimientos de indignación moral, como cólera o vergüenza, a través de los cuales los individuos vivencian el rechazo social de sus acciones. Entre los sentimientos morales negativos, advierte Honneth, la vergüenza se ubica en un nivel diferente al resto, en función de su fisonomía e impacto a nivel subjetivo. Coincidiendo con las perspectivas fenomenológicas y psicoanalíticas, la vergüenza consiste en una pérdida del propio valor: frente al rechazo social de su actuar, el sujeto se avergüenza de sí mismo, y por tanto, “se experimenta como de menor valor social de lo que previamente se había propuesto. Considerado psicoanalíticamente, esto significa que por la violación de una norma moral, que frena la acción, no es concernido negativamente el superego, sino el yo ideal de un sujeto.” (Honneth, 1997[1992], p. 168).

Así, en estas circunstancias, se generaría una “crisis moral de la comunicación”, ya que las expectativas que el individuo había depositado en el respeto de otro respecto al propio actuar, son quebradas. Ahora bien, si es que las expectativas normativas depositadas en el obrar no se cumplen y, por lo tanto, se experimenta una sensación moral negativa precisamente porque el plan de acción no se puede cumplir. En este sentido es que la experiencia del menosprecio, y la pérdida de valor de sí que se experimenta, hacen aparecer en el sujeto la relación de dependencia que éste mantiene con los demás, en términos de reconocimiento recíproco de sus cualidades y capacidades, para poder obrar de forma autónoma y en función de las propias orientaciones.

³⁰Honneth sostiene que Dewey diferenciaría acciones orientadas al éxito instrumental y acciones orientadas en función de esperas normativas (Honneth, 1997[1992], pp. 167-169). En función del marco analítico del autor Honneth, serán particularmente los planes de acción del segundo tipo aquellos que le interesan, y es el caso que precisamente revisamos a continuación.

Si este sentimiento de desgarramiento del entendimiento positivo de sí proviene del hecho del fracaso de un plan de acción es que, entonces, los sentimientos morales negativos pueden ubicarse como la fuente motivacional de una lucha por el reconocimiento puesto que la única posibilidad de poder restablecer esta estima pérdida se encuentra en la posibilidad de una nueva acción, de una transformación al nivel de las relaciones sociales y sus interacciones, en términos de una reorientación hacia una comunión entre expectativas normativas individuales y marco ético comunitario compartido. Por lo tanto, en la medida en que esta nueva posibilidad de acción, esta nueva praxis

que se abre adopta la configuración de una resistencia política, de las oportunidades de una consideración moral resulta que esas sensaciones morales negativas se depositan indefectiblemente en tanto que contenidos cognitivos. Sólo porque los sujetos humanos no pueden reaccionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales, como las que representan el maltrato físico, la desposesión de derechos, y la indignidad, los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización (Honneth, 1997[1992], pp. 168-169).

Ahora bien, finalmente, advierte Honneth que la posibilidad de que este potencial cognitivo anclado en los sentimientos morales negativos pueda transformarse en un posicionamiento moral y político y transformarse en una lucha social, depende finalmente de los contextos político culturales de los sujetos afectados, de la posibilidad de articular la experiencia moral individual “en un espacio intersubjetivo de elucidación que se considera característico para todo el grupo.” (Honneth, 1997[1992], p. 197). En este sentido, Honneth señala que el surgimiento de movimientos sociales de resistencia política dependen de una “semántica colectiva”, que ostente la capacidad de poder interpretar la lesión moral y las expectativas normativas de acción depositadas, no como una experiencia que no sólo es vivida individual, sino que concierne y es compartida por un grupo más amplio de sujetos. De ahí que, por tanto, si la articulación social del descontento moral depende de condiciones del entorno, es que esta alternativa de justificación tiene un carácter débil, y no logra resolver de forma sustantiva el problema de *la lucha en cuanto tal*³¹.

³¹ En este marco, Basaure plantea que un camino frutífero para subsanar estas dificultades está situado en el pragmatismo político moral de L. Boltanski y L. Thévenot. Ver (Basaure, 2011).

En conclusión, a partir del análisis expuesto, es posible evidenciar cómo es que la teoría de las luchas por el reconocimiento no sólo está cimentada en los principios generales del modelo de crítica que existe detrás del proyecto teórico de la tradición de la Escuela de Fráncfort, sino que, además, aparece como una alternativa fructífera para superar las aporías a las que arribaron sus predecesores. En primer lugar, comparte con la Teoría Crítica y la tradición de la filosofía social la preocupación ética por la constitución de una identidad lograda, de la autorrealización de los individuos, fundamentado en un concepto de vida buena en tanto modelo hipotético que contiene las formas “íntactas” de autorrelación práctica positiva de los hombres en condiciones de libertad, en términos de la participación de los individuos en un orden de relaciones de reconocimiento recíproco. Así, la figura de las patologías sociales será en Honneth aquella experiencia de menosprecio social, de negación o exclusión de los órdenes institucionalizados de reconocimiento; condición que impide la autorrelación positiva de los individuos consigo mismos y, por tanto, no permite su constitución identitaria lograda. En este sentido, también coincide con los miembros de la tradición en comprender la realización de la libertad humana a partir de un modelo en el cual ésta se alcanza en forma cooperativa, a partir de condiciones reconocitivas intersubjetivas.

En segundo lugar, a partir de la idea del potencial normativo contenido en cada uno de los órdenes del reconocimiento, es que Honneth adopta el método reconstructivo de la crítica social. Es decir, su ejercicio de elaboración teórica tiene como punto de referencia las condiciones del desarrollo social histórico y sus orientaciones normativas están depositadas en la realidad social, bajo la forma negativa de las formas de desprecio moral. En efecto, es precisamente a partir de la “fenomenología” de las experiencias de humillación moral, la experiencia de la praxis a partir de la cual Honneth extrae los principios normativos para la crítica: en dichas experiencias, como señalamos, no solamente es posible evidenciar una lesión moral a nivel subjetivo, sino que, por sobre eso, queda en evidencia la necesidad del sujeto, para autorrealizarse, de la experiencia de relaciones de reconocimiento recíproco.

Y así, finalmente, la existencia de un interés emancipador en términos de conexión entre teoría y praxis, la fundamentación del desarrollo de las sociedades en clave de progreso

moral empujado por unas luchas sociales inmanentes a la historia, orientadas a actualizar y realizar el potencial normativo de los órdenes del reconocimiento, es que Honneth logra restablecer el vínculo perdido entre ambas. Esta apertura estructural de los principios recognoscitivos permite el proceso de cuestionamiento racional, crítico, y la reorientación y superación de la infraestructura moral de las sociedades en el marco del horizonte ético, orientado a generar las condiciones para la realización práctica del individuo en términos de una libertad cooperativa con todos los miembros de la sociedad. Es este interés emancipador, entendido como un impulso constante de los individuos tanto a ampliar aquellas porciones de sí que son reconocidas por la sociedades, como también a reaccionar negativamente frente a aquellas situaciones que supongan una negación del reconocimiento adquirido, son precisamente los elementos que llenan de contenido a la teoría de las luchas por el reconocimiento de Honneth y que permiten la capacidad de reacción racional de los individuos a los intereses de la crítica.

Tal como ya esbozamos anteriormente, para Honneth sería posible identificar el “hilo conductor” del desarrollo histórico, en términos de una orientación inmanente al mismo por ampliar las relaciones de reconocimiento y alcanzar mayores niveles de libertad y autonomía. Sin embargo, y utilizando la referencia a la salvedad genealógica, este proceso tiene retrocesos, sufre embates, y vueltas atrás; condición explicada además, precisamente, por el conflicto moral que es inherente al desarrollo. En efecto, es en virtud de este diagnóstico que deviene posible su crítica a las sociedades neoliberales, en las cuales, según su análisis, sus instituciones y principios han atentado contra los logros que, en términos de autorrealización, se habían alcanzado previamente³². Pero, a pesar de ello, es posible evidenciar, en términos retrospectivos, la figura del devenir histórico que, más allá de sus regresiones y dificultades, es posible significarlo como un progreso *hacia algo mejor* (Honneth, 2009 [2007]c).

³² Sobre la crítica de Honneth a las sociedades neoliberales, ver: (Fraser & Honneth, 2006[2003]); (Honneth, 2013 [2010]); (Honneth, 2010).

CAPÍTULO IV

Reconocimiento, autonomía y libertad. Delimitando la teoría plural de la justicia de Axel Honneth.

Una de las preocupaciones que ha ocupado un lugar cada vez más importante dentro de las reflexiones de Axel Honneth ha sido precisamente la justicia social. Si bien el autor alemán comenzó este trabajo con aproximaciones más bien generales y acotadas, lo cierto es que estos planteamientos han tenido un desarrollo progresivo en el tiempo. Como intentaremos fundamentar, sostenemos la posibilidad de diferenciar una teoría de la justicia en el pensamiento del autor alemán que, cimentada en la teoría o paradigma de las luchas por el reconocimiento recíproco –revisada en el capítulo anterior –, no se configura simplemente con una transposición de los principios de aquella en los términos de una teoría de la justicia. Como veremos, debido precisamente a las características del objeto de la justicia como tal y el lugar privilegiado que ocupa en sus escritos contemporáneos, es que el ejercicio analítico de constitución de una teoría de la justicia por parte de Axel Honneth ha implicado no sólo el establecimiento de una lectura particular de los principios de la teoría de las luchas por el reconocimiento social, que conlleva el rescate de ciertos aspectos por sobre otros, en función precisamente de este cambio en términos de perspectiva, de qué problemáticas se intenta dar cuenta. Sino que incluso, debido a la adopción de nuevas obras y planteamientos teóricos con el objeto de abordar las particularidades de una teoría de la justicia, Honneth se ha visto motivado al establecimiento de rectificaciones y modificaciones con respecto a los planteamientos iniciales de su teoría o paradigma de las luchas por el reconocimiento social hasta aquí presentados.

Es así que uno de los gestos clave que explican estas alteraciones teóricas a su proyecto original consiste precisamente en la centralidad que progresivamente adquiere para Honneth la obra hegeliana *Filosofía del Derecho* inicialmente rechazada. En efecto, lo que cree ver Honneth en dicha obra son las bases de una teoría de la justicia de las sociedades modernas que se ubica en relación crítica con las teorías de corte kantiano dominantes en la actualidad y la noción libertad individual “individualista” que promueven; teoría hegeliana,

por lo demás, que no habría sido desarrollada aún por ningún autor contemporáneo y que Honneth busca actualizar mediante un ejercicio de depuración de sus elementos metafísicos, y el arraigo en teorías, principios y metodologías de las ciencias sociales.

Específicamente, según Honneth, en la *Filosofía del derecho* hegeliana se encontrarían las intuiciones y premisas iniciales que permiten fundamentar una teoría de la justicia de las sociedades modernas en términos de un análisis social de las mismas. A partir de una crítica a las teorías de la justicia liberales contemporáneas a las cuales califica de centradas en la generación de principios normativos allende a la realidad social; Honneth emprende el proyecto por generar una teoría de la justicia que obtiene sus contenidos de la idea de justicia consensuada normativamente que sostiene cada sociedad; es decir, de lo que cada sociedad considera justo. Es precisamente esta idea normativa la que se encuentra encarnada en los marcos institucionales y en las prácticas sociales de cada sociedad, en la medida que es justamente a través de ellas, por medio de las cuales esta idea de justicia se realiza. Así en las sociedades modernas particularmente, para Honneth y en conexión con Hegel, la idea de justicia está anclada en una idea de libertad de carácter social, la cual se realiza mediante la participación de los individuos y grupos en relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco establecidas institucionalmente.

Adoptar una teoría de la justicia de este tipo, implica indudablemente un cuestionamiento y ampliación de las teorías de la justicia de corte liberal dominantes en la escena de la teoría y la filosofía política contemporáneas. Como veremos, no sólo invita a un descentramiento del derecho y, asimismo, a poner el acento en las condiciones (sociales) de posibilidad del ejercicio de la libertad y la autonomía. Sino que, incluso, motiva a una transformación de las tareas que debe enfrentar una teoría de la justicia: mientras que para aquellas el objetivo central de estas teorías es la conformación de un planteamiento teórico normativo coherente y sistemático con respecto a lo que “debe ser” lo justo; para Honneth, en cambio, si una teoría de la justicia obtiene su punto de referencia y contenido normativo de lo que cada sociedad considera justo – en términos de una “reconstrucción normativa de la realidad social” – la tarea principal de una teoría de este tipo se tratará básicamente de analizar el

desarrollo que ha tenido históricamente la idea de justicia en la era moderna, en función de la consideración de su realización empírica en los marcos institucionales dados, evaluando empíricamente la contribución efectiva de dichos marcos a la realización de la idea de libertad que encarnan.

Pues bien, debido a que, como ya señalamos, esta es una teoría en pleno desarrollo, lamentablemente no nos es posible abordar todos sus elementos. Es por ello que en este capítulo nos limitaremos a exponer los principios centrales de este modelo de justicia social moderna basada en una idea de libertad que se realiza intersubjetivamente a través de ordenes normativos de reconocimiento recíproco; más no a dar cuenta del análisis social, en tanto tarea central de una teoría de la justicia, consiste en la pesquisa empírica de la realización de esta idea de justicia en el contexto de las instituciones y prácticas sociales de los órdenes de reconocimiento modernos.

Finalmente, es importante precisar también que se ha hecho un particular esfuerzo por intentar vincular las diferentes propuestas y planteamientos del Honneth con respecto a la justicia a lo largo de su producción teórica, con objeto de compatibilizar sus primeras aproximaciones con estas nuevas reorientaciones analíticas. Algunas de las principales implicancias de este modelo de la justicia, su articulación con sus planteamientos originarios y su relación crítica con algunas de las teorías liberales de la justicia dominantes en el campo de la filosofía y la teoría política contemporáneas, es lo que pasamos a desarrollar a continuación.

a. La teoría plural de la justicia: libertad individual intersubjetiva, órdenes de reconocimiento recíproco y proceso de institucionalización social.

En el marco de su proyecto de fundamentación de una teoría crítica de la sociedad cimentado en los principios basales de la tradición de la Teoría Crítica, las primeras formulaciones de Honneth con respecto a la justicia aparecen en el contexto del tratamiento y caracterización que realiza con respecto a las formas de menosprecio moral y la manera en que son experimentadas por los sujetos. Así, como señalamos anteriormente, por medio de actos como la tortura, la desposesión de derechos y la humillación, las personas son lesionadas a un nivel moral, ya que se afectan negativamente sus oportunidades de autorrealización. En virtud precisamente del intenso daño que generan a nivel de la constitución subjetiva, es que los sujetos responden a estas situaciones con sentimientos morales negativos, que pueden ser entendidos como sentimientos de injusticia social; ello, debido a que lo que sucede en dichos casos es una violación de los principios de los órdenes de reconocimiento institucionalizados socialmente, principios de carácter legítimo, ya que descansan en un consenso normativo compartido, en un horizonte valorativo común alcanzado y mantenido racionalmente – de ahí entonces, la naturaleza cognitiva y afectiva de estos sentimientos.

Ahora bien, lo cierto es que estas aproximaciones iniciales han sido ampliadas sistemáticamente en la trayectoria teórica de Axel Honneth, con miras a la generación de una teoría cada vez más rica en contenido y sistematicidad de la justicia en cuanto tal. Para la realización de este proyecto, Honneth continúa con una referencia basal a la obra de Hegel, pero, sin embargo, serán los planteamientos inicialmente rechazados de la *Filosofía del Derecho* del autor alemán aquellos que adquieren mayor protagonismo. De esta manera, entonces, sin abandonar la teoría crítica de las luchas por el reconocimiento recíproco; sino que, al contrario, partiendo desde sus premisas, Honneth ha emprendido la tarea de generar una teoría de la justicia suficientemente diferenciada y delimitada; preocupación que, con posterioridad a la publicación de las *Luchas por el reconocimiento...* (1997[1992]), ha ocupado el lugar más importante de su producción teórica.

En consecuencia, sostenemos la tesis de la posibilidad de comprender la producción teórica de Axel Honneth como un proyecto intelectual amplio en el que existe la posibilidad de diferenciar, de forma clara y fundamentada, diferentes teorías; todas ellas cimentadas en las premisas del paradigma de las luchas por el reconocimiento recíproco, pero las cuales presentan diferencias no menores entre sí, en función del tipo de preocupación y objeto que las concierne, lo cual implica el rescate de ciertos elementos, la acentuación de determinadas implicancias por sobre otras; proceso que incluso ha empujado a Honneth a algunas modificaciones teóricas sobre su proyecto teórico en virtud de las necesidades que cada uno de estos planteamientos comporta. En efecto, y debido a su preocupación contemporánea por la generación de una teoría de la justicia, es que es posible observar algunas rectificaciones a su marco de análisis basal, las cuales emergen precisamente de este proceso de “especificación”, de un acomodo, de una *traducción particular* de sus premisas centrales en virtud precisamente de las diferencias que, frente a otras problemáticas, exhibe el objeto de la justicia social.

En primer término, en el marco de una teoría de las injusticias de las sociedades modernas, es posible evidenciar un traslado en relación al foco de preocupación, puesto que la preocupación principal ya no será el proceso de autorrealización humana y la identificación de aquellas formas que niegan o impiden dicho proceso; sino que, más bien, la teoría tiene como objetivo central dar cuenta de las condiciones que permiten que el sujeto pueda participar en los procesos de deliberación democrática en el espacio público, condiciones que permiten a las personas constituirse como entes autónomos y disponer y realizar libremente las metas individuales que han trazado para su vida. Desde este punto de vista, entonces, las formas de menosprecio, más que aparecer como formas de transgresión a los modelos de autorrelación práctica “intactos” del reconocimiento recíproco, dan cuenta, en su reverso negativo, del consenso normativo en virtud del cual se sustentan los mecanismos de integración, horizonte normativo de principios de trato justo en tanto infraestructura moral de las sociedades que, bajo dichas experiencias, está siendo negado.

Es en este sentido, entonces, que una teoría de este tipo no requiere de un concepto antropológico “fuerte”, y es precisamente esta condición la cual ha motivado a Honneth a

ampliar las consecuencias de esta formulación hacia una clarificación sistemática de algunos de los presupuestos basales de lo que hemos llamado su paradigma de las luchas por el reconocimiento, desarrollo teórico que se encuentra principalmente en la obra *Las luchas por el reconocimiento...* (1997[1992]). Es así que Honneth señala lo siguiente:

There have been many developments since I finished *The Struggle for Recognition*, and I would make some relatively technical corrections. I would try to keep the spirit of the book, which means to take inspiration from the early Hegel in order to develop a kind of social theory. I would keep the idea that we should look at societies as being somewhat organized around certain patterns of recognition. But I would try to avoid an anthropological misunderstanding. In the book I have a certain tendency to say that there are three stable forms of recognition which are universal. The book has a certain ambivalence about this. I could be much clearer in saying that the spheres of recognition are historically developed. That would be, I think, the main correction. Briefly put, I would try to historicize the forms and spheres of recognition. (Honneth 2013[2010], p. 210).

En efecto, lo cierto es que en su producción teórica posterior a dicha publicación, Honneth ha avanzado en clarificar sus presupuestos ontológico-antropológicos y su relación con el proceso histórico. Así, actualmente Honneth adhiere a un concepto antropológico “débil”, el cual sólo considera la premisa de que para que todos los seres humanos puedan realizarse necesitan de cierto tipo de reconocimiento. Sin embargo, el contenido y formas de ese reconocimiento son eminentemente históricos. Por lo tanto, el orden tripartito de las esferas de reconocimiento corresponde a la infraestructura moral de las sociedades modernas capitalistas, mas no a un modelo universal y ontológico de autorrealización humana (Honneth 2013[2010]); pero, pese a ello, como fundamentaremos a continuación, la única posibilidad que tenemos hoy para pensar la justicia está mediatizada y ocurre en el marco de dicho ordenamiento y las instituciones que lo permiten, de la idea de libertad individual – que para Honneth, solamente se puede alcanzar intersubjetivamente – que está encarnada en el marco institucional de nuestra sociedad.

Ahora bien, es preciso señalar que este modelo, precisamente en virtud de su historicidad, no implica una clausura del ordenamiento ético ni tampoco la presunción de ser su forma más plena. Por el contrario, tal como señalamos anteriormente, el orden del reconocimiento conserva de forma inherente, un potencial normativo en términos de un progreso moral, consistente en que en las sociedades es siempre posible un orden del reconocimiento más

justo, en términos de las posibilidades de autorrealización individual y ejercicio de la libertad que entrega a sus sujetos. Ahora bien, lo cierto es que los contenidos que tomarán los valores éticos compartidos, y los principios de reconocimiento que estructurarán a las sociedades en términos morales en el futuro, es algo que no está escrito, sino que depende del curso de las luchas sociales; el orden recognoscitivo se encuentra abierto a nuevas interpretaciones, reorientaciones e incluso, en términos de sus horizontes de posibilidad, a transformaciones en términos de sus principios rectores que no pueden ser determinadas hoy.

Ahora bien, en segundo término e íntima relación con lo anterior – y que será clave en el marco de la teoría de la justicia de Honneth – se refiere a una reorientación con respecto a la relación entre reconocimiento e instituciones; aspecto que si bien se ha ido elaborando a lo largo del tiempo con posterioridad a *Las luchas por el reconocimiento...* (Honneth, 1997[1992]), lo cierto es que ha sido en sus escritos contemporáneos en los que ha adquirido una mayor fundamentación, formalización y sistematicidad; a este respecto señala:

I don't believe that in *The Struggle for Recognition* we can find the idea of the institutions of recognition. But I do think that the forms of recognition are institutionalized as forms of social practices in a society, and I developed this idea only subsequently, by reading the later Hegel where you see a much clearer connection between these two aspects. (Honneth, 2013[2010], p. 211).

Esta modificación se relaciona internamente con las premisas de su concepción de justicia anclada en los presupuestos de la *Filosofía del Derecho* hegeliana y precisamente con las particulares características que tiene la idea de que el orden tripartito del reconocimiento tenga un carácter histórico, y las implicancias que esa aseveración tiene en términos de una teoría de la justicia. Pues bien, en términos generales y como primera aproximación, lo que cree ver Honneth en dicha obra hegeliana es un fundamento metodológico de construcción de una teoría de la justicia, a saber, de una particular relación entre filosofía política y análisis social. Hablamos de particular, debido que dicho vínculo puede ser interpretado de diversas maneras, como por ejemplo, asumir la primacía del primer elemento y, por tanto, comprender el análisis social como una instancia secundaria de validación. En Hegel, en

cambio, existe la convicción de que los contenidos normativos y los principios que dan forma a una teoría de la justicia, sólo pueden provenir de “las condiciones históricas del estado del desarrollo del espíritu objetivo y de la realización de la idea de libertad” (Honneth, 2009[2004],p. 239). Ahora bien, si mantenemos este “instinto sociológico” y lo depuramos de sus contenidos metafísicos, advierte Honneth, es posible extraer una forma de construcción de una teoría de la justicia que tiene su punto de origen y se llena de contenido normativo no sólo a partir el horizonte de valores compartidos de una sociedad, sino sobre todo a través de su proceso de realización en términos de su encarnación en el marco institucional y las prácticas sociales. Esta aseveración no implica en ningún caso que una teoría de la justicia

does *not* have the task of formulating normative rules that can be used to measure the moral legitimacy of the social order; but rather, that these principles, as they are currently propounded, are mostly isolated from the ethical life of given practices and institutions, so that they have to be ‘applied’ to social reality secondarily. (Honneth, 2009, p. 171)

En este sentido, como arguye Honneth, la lección que nos entrega Hegel a través de su *Filosofía del derecho* consiste en que la generación de toda teoría de la justicia posible está anclada en la realidad social de su época, de los principios normativos y las instituciones que los realizan. No es posible pensar una teoría que exceda estas condiciones. En esos casos, y será precisamente lo que, según Honneth, sucede en el campo de la filosofía política actual – donde claramente, para él, los planteamientos de Rawls (1995 ; 2006) ocupan un lugar hegemónico – las teorías de la justicia se transforman en planteamientos especulativos centrados en la generación de principios “puramente” normativos; puramente, debido a que no tienen ninguna consideración con respecto a la realidad histórica de su tiempo y las concepciones y realización institucional efectiva de la libertad, no tienen referencia a las sociedades concretas. Esta concepción teórica está forjada en una tensión entre el “ser” y el “debe ser” o, puesto en otros términos, se genera una problemática “reducción filosófica de la facticidad moral” (Honneth, 2009).

Frente a esta tendencia, el proyecto intelectual contemporáneo de Honneth consiste en generar las bases de un programa teórico que permita ofrecer de manera sustantiva y sistemática una teoría de la justicia bajo la forma de un análisis social(Honneth,

2010[2008]) a partir del método de construcción teórica que el autor ha llamado “reconstrucción normativa”, en tanto procedimiento que determina los principios de una teoría normativa de la justicia a partir de la realidad social de su época, en función del orden de valores considerado legítimo que está encarnado institucionalmente en dicha sociedad. Se trata, en definitiva, de que el contenido y principios que fundamentan una teoría de la justicia provienen de lo que cada sociedad considera justo, consideración a la que se accede a través de las instituciones que lo realizan pues, como intentaremos fundamentar a lo largo del presente capítulo, para Honneth, inspirado en las premisas hegelianas, las instituciones no son un suplemento agregado desde afuera con las que se busca asegurar el ejercicio de la libertad; sino que forman parte del concepto de justicia como un elemento interno a la misma, en la medida que son el médium y la condición de realización de la libertad en sí misma (Honneth, 2009, pp. 174-176).

De esta manera, si realizamos una reconstrucción normativa del horizonte de valores legítimo de las sociedades democráticas modernas occidentales, advierte Honneth, aquél que aparece con la más alta valía – tanto en función de su encarnación institucional como también en términos de demandas de luchas sociales; y que, por lo tanto, ha sido la fuente de legitimidad de toda teoría de la justicia de nuestra época – es la idea de libertad individual (Honneth, 2009). De ahí entonces que una teoría de la justicia de las sociedades democráticas occidentales debe establecer en términos de sus principios normativos, la realización y ampliación de la libertad individual; y su tarea, y de ahí se deriva su apelativo de análisis social, más que centrarse en crear principios normativos ajenos a la realidad social y pensar en instituciones, a posteriori, para realizarlos; se basa, en cambio, en un ejercicio crítico evaluativo de las instituciones y prácticas sociales existentes, en relación a su contribución a la realización de valores legítimos que cada sociedad promueve, en definitiva en este caso, en función de su idea de justicia. Por lo tanto, y en palabras de Honneth

no modern theory of justice can refrain from grounding its legitimacy in the freedom of the individual or the self-actualization of social individuals. On the other hand, such a theory must also take into account the insight of sociology and social analysis that almost all of the collective real forms of human freedom have social contents and goals that have to be developed and reproduced within the community. (Honneth, 2009, p. 172).

Ahora bien, esta tarea de legitimar un concepto de justicia en relación a la libertad individual se vuelve un camino bastante difícil en función de las diversas maneras en que ha sido comprendido el concepto de libertad y su relación con la autonomía en la época moderna. Es precisamente en este marco y en relación crítica con el paradigma liberal que, en conexión con Hegel, Honneth fundamenta un concepto de libertad *social* que se constituye justamente como la forma más alta de realización de la idea de libertad individual moderna y que, si bien incorpora los fundamentos basales del planteamiento liberal, lo cierto es que, como veremos, éstos se ven claramente superados en el marco de un concepto de justicia plural, ampliado, de libertad, cimentado en los principios basales de la teoría del reconocimiento recíproco que hasta aquí hemos revisado.

Desde los albores de la modernidad, señala Honneth, tanto en la filosofía como a nivel de la vida cotidiana de las sociedades occidentales, ha ganado prevalencia un concepto de libertad y autonomía de corte liberal, que ha impactado enormemente en la comprensión contemporánea de la justicia social. En la medida en que los individuos persiguen en forma creciente realizar sus planes de acción personales e independientes a través de la vida, es que, junto a ello, ha existido la tendencia igualmente creciente “to draw the normative implication that personal freedom and autonomy were a matter of allowing individuals to develop their personally selected pursuits undisturbed” (Honneth & Anderson, 2004, p. 128). Así, emerge la intuición de que mientras menos sea el constreñimiento de los demás sobre las propias acciones, mayor será la habilidad individual para actuar de acuerdo con las propias orientaciones. Aun cuando esta concepción ha estado limitada, gracias a los planteamientos de Kant y su insistencia en que la libertad y la autonomía debe estar delimitadas por la regla de que los requerimientos morales individuales deben ser compatibles con los de los demás; lo cierto es que estas restricciones no alteran la idea nuclear bajo esa concepción de libertad, consistente en que la autonomía de los individuos crece en la medida en que se reducen las restricciones externas.

Esta idea de autonomía ha adquirido un carácter de obviedad para muchos, condición que se explicaría también en términos históricos, ya que refleja la importancia del proceso de

transformación social vivido desde las sociedades tradicionales a las modernas que ha implicado un progresivo desprendimiento de los individuos con respecto a los lazos tradicionales y sus adscripciones de rol, para que, de ahí en adelante, cada individuo pueda perseguir y realizar la vida que individualmente quiere vivir (Honneth & Anderson, 2004). Ahora bien, una cuestión central que emerge en este marco consiste en que, acompañando a esta idea, se ha asociado - como si fuera un elemento interno de la misma - otro componente adicional, a saber, la convicción de que los individuos realizan su autonomía por medio de la obtención de mayor independencia con respecto a sus iguales. Ciertamente, esto no implica que la autonomía sea lo mismo que aislamiento, sin embargo, a nivel de la cultural general, se extiende la idea de que los vínculos sociales deben ser considerados como restricciones a la libertad individual; idea que, como es sabido, también se ha vuelto determinante en la concepción de la justicia dominante hoy en día. En efecto, Honneth señala:

As part of this development, however, an individualistic conception of personal autonomy has crept into modern theories of social justice. The point of creating a just society comes to be seen as allowing people to be as little dependent on others as possible. The conceptual consequences of this individualist strain have been massive. They include not only the idea, for example, that autonomy increases with wealth but also the idea that unchosen membership in a community represents a threat to personal autonomy.” (Honneth & Anderson, 2004, p. 128).

Como para toda teoría de la justicia moderna la libertad individual universal es el valor social más alto, la tarea central que le adjudica a la sociedad consistirá en ampliar el ejercicio de la misma, tanto a nivel individual - que la persona tenga la posibilidad de realizar la mayor porción de sus fines individuales posible - como a nivel social - que mayor cantidad de personas puedan hacer ejercicio de ella. De lo anterior se deriva, entonces, que para poder realizar este objetivo, la sociedad deba preocuparse estratégicamente por identificar y reducir aquellas vulnerabilidades que ponen en peligro o atentan contra el ejercicio autónomo del ser humano. Así, para el paradigma liberal de la justicia, si la libertad individual está anclada en un modelo individualista de la misma y su realización, por tanto, depende de la no interferencia de los otros - entiéndase pares de interacción e instituciones como el Estado -, la sociedad se ocupará de fortalecer la protección de los individuos frente a las interacciones externas por medio de una

ampliación de los derechos subjetivos garantizada jurídicamente en un doble sentido: extendiendo los espacios de libertad individual de las personas y, en función de su pretensión universalista, que anteriormente revisamos, garantizar dicha extensión a todos los miembros de la sociedad.

Ahora bien, lo que advierte Honneth es que el modelo liberal ha fallado en identificar las vulnerabilidades y, por tanto, en asegurar las condiciones a través de las cuales los individuos pueden desarrollarse en forma autónoma, debido a su anclaje en un modelo individualista de la libertad individual que le impide poder visualizar que, contrario a lo que postulan, es precisamente las relaciones sociales con los demás, a través ordenes de reconocimiento recíproco estables en el tiempo y realizados institucionalmente, las precondiciones sociales que permiten al individuo constituirse como ente autónomo y, así realizarse en libertad.. Por lo tanto, son para Honneth las vulnerabilidades propias de este proceso de constitución *social* de la libertad individual, aquellas en las que toda sociedad debe poner atención para eliminarlas o aminorar su impacto y, así, garantizar el ejercicio autónomo de los sujetos (Honneth & Anderson, 2004).

Hegel, en concordancia con Rousseau y Kant y, al contrario de la corriente comunitarista, según Honneth, sostiene la convicción de que “cualquier orden estatal de la era moderna debe estar fundado en el principio de la autonomía individual; en consecuencia, es obvia para él también la idea de que todos los integrantes de la sociedad deberían contar con un margen de acción legalmente delimitado en el que puedan orientar su actuar, enfocado en fines, por las preferencias de cada uno” (Honneth, 2009[2004], p. 230). Sin embargo, ello no implica asumir, al mismo tiempo, el modelo individualista de libertad individual, puesto que, para él, anclado en su teoría del reconocimiento mutuo, la autonomía individual se forja como tal a partir de la participación en relaciones de reconocimiento recíproco, y la autoconfianza, autorrespeto y autoestima que generan, en términos de entendimiento positivo de sí; autorrelaciones prácticas que son las que permiten al individuo poder realizar sus metas individuales, ya que la posibilidad de considerarlas como tales, de valorar las orientaciones individuales y los propios caminos de acción y así, conformarse como individuo autónomo, está permitido por la confirmación de sí que reciben éstos a través de

su relación con los pares de interacción en el marco de instituciones del reconocimiento, que en las sociedades modernas corresponden a la familia y las relaciones íntimas y de amistad; el derecho; y la esfera del trabajo mediada por el mercado³³.

Uno de los elementos centrales que aparecen en la propuesta de la justicia de Honneth, y que lo diferencian con las teorías liberales en boga, consiste en el descentramiento y reconceptualización del derecho que su teoría de la justicia promueve. Con respecto al primer aspecto, Honneth sostiene en conexión con Hegel que el derecho no es suficiente por sí mismo para asegurar la autonomía, en la medida que se requiere la participación plena del individuo en otras esferas institucionales del reconocimiento, por lo que pasa a tener un lugar subordinado y, considerado por sí sólo, se constituye como una forma incompleta de realización de la libertad individual. Y, con respecto al segundo elemento, y como ya es posible de desprender de lo hasta aquí señalado, bajo este nuevo marco de un concepto de libertad intersubjetivo, el derecho deja de ser el resultado de una distribución justa en términos de ser un “bien de posesión individual” que dota a los individuos de derechos subjetivos; para transformarse, ahora, en una institución social del reconocimiento recíproco por medio de la cual los individuos se reconocen entre sí en términos de respeto. En conclusión, la esfera jurídica puede contribuir al logro de la autonomía, sólo en la medida que sea comprendida como “parte subordinada de toda una red de otras relaciones de reconocimiento recíproco igualmente importantes” (Honneth, 2009[2004], p. 231). Para ser

³³ En este sentido es que, con Durkheim y contra Habermas, el mercado es considerado como una institución normativamente orientada: su organización, principios y estabilidad descansan en un consenso normativo compartido; de ahí entonces que el planteamiento habermasiano de la autonomización de los sistemas con respecto al mundo de la vida como patología central de las sociedades modernas, se constituya como un diagnóstico equivocado: “In order not to have to surrender his original insight, in the face of this new development, that freedom always presents an institutionally bound recognition relationship, Hegel had to make a plausible argument showing the extent to which the economic market represents such an institution of recognition. His ingenious solution, prefigured already in the Jena writings, consists in the assumption that the subjects in the market sphere have to mutually recognize each other for the reason that the subjects perceive in their opposite one who, as an economic supplier, guarantees the satisfaction of their purely egocentric demands; thus, Hegel concludes, freedom possesses even here, in the seemingly perfectly atomized realm of market activity, the institutional structure of an interaction, since only through reciprocal recognition of their dependence on each other can the individuals achieve the fulfilment of their goals. Interpreting the market as a new, indirect form of “to be itself in the otherness“, means learning to understand that this institution creates a recognition relationship through which individuals can enlarge their freedom.” (Honneth, 2009, p. 181)

libre no sólo necesito que no interfieran en mi espacio de acción – libertad negativa –, sino que necesito también saberme confirmado como ser necesitado afectivamente y así poder confiar en mis impulsos interiores y realizarlos; y, además, necesito saberme como valorado por el entorno social, para así poder disponer de mis capacidades y cualidades que me hacen un ser único y así, realizar los fines que trazo para mi vida: “sólo mediante experiencia de reconocimiento de nuestras capacidades y necesidades estamos en condiciones de adquirir la fuerza para configurar nuestras metas de vida de manera autónoma” (Honneth, 2009 [2004], p.235).

Otro de los elementos centrales de la teoría de la justicia de Honneth, y que se deriva lo anteriormente planteado, consiste en su preocupación por las precondiciones sociales de la autonomía y del impacto que ésta tiene en cuanto al establecimiento de los principios de justicia que una teoría de este tipo formula y defiende. Así, discutiendo nuevamente con las teorías de corte liberal, mientras que para ellas la autonomía individual estaría garantizada por el otorgamiento, por parte del Estado, de la máxima libertad para la acción individual a todos los miembros de la sociedad por igual; para Honneth en cambio y en conexión con Hegel, aquello que permite garantizar la libertad de los individuos es la participación de éstos en instituciones del reconocimiento, ya que, a través de las relaciones sociales reconocitivas, los individuos pueden alcanzar un mayor poder tanto para realizar sus metas vitales elegidas individualmente, como también para participar en el espacio público de deliberación democrática. En consecuencia, si la libertad depende de la participación social a través de estas esferas – derecho, amor y estima – entonces, resulta evidente que los principios de una teoría de la justicia moderna de este tipo se refieren al aseguramiento de tales esferas del reconocimiento y no al mero otorgamiento de derechos subjetivos.

Es importante precisar, en conexión con los planteamientos expuestos al inicio del presente capítulo, la particular relación entre las esferas del amor, el derecho y la estima y las instituciones que los realizan, en el marco de una teoría moderna de la justicia. En el marco de esta necesidad por generar una teoría de la justicia histórico normativamente situada, es que una teoría de este tipo para nuestras sociedades debe encontrar su contenido normativo en la idea de libertad que la sociedad moderna democrática occidental promueve, la cual se

encuentra realizada socialmente en términos de órdenes de reconocimientos debidamente delimitados y justificados. Es en este sentido que la división tripartida de las sociedades modernas – la esfera de las relaciones amorosas y la familia; la esfera del derecho y la esfera del trabajo mediado mercantilmente – se configuran como los órdenes del reconocimiento principales y estables de estas sociedades, a través de los cuales se busca asegurar la autonomía de los individuos.

Como es posible desprender de lo anterior, para que unas particulares relaciones de reconocimiento tengan un impacto determinante en la formación de la autonomía y el ejercicio de la libertad, es que deben constituirse como patrones de reconocimiento con relativa estabilidad, la cual es otorgada precisamente por las instituciones del reconocimiento, por medio de las cuales los sujetos pueden efectivamente reconocerse entre sí a partir de sus determinadas cualidades y especificidades. Ahora bien, esto sólo es posible, advierte Honneth,

allí donde los sujetos se orienten en común por normas morales cuya validez los estimula a respetar y fomentar en el respectivo otro los correspondientes segmentos de la personalidad; en este sentido, las relaciones de reconocimiento constituyen formas de reciprocidad vinculante en las que, sin embargo, los deberes han perdido su carácter restrictivo y prohibitivo por haberse convertido en elementos naturales de una praxis de acción ejercitada habitualmente. (Honneth, 2009[2004]: 238)

Es en este sentido entonces que existe en Honneth la propuesta de un concepto plural de la justicia, puesto que, para él, ya no se presenta como el objeto de una teoría de la justicia la libertad de acción subjetiva, sino, en cambio, este lugar lo ocuparán las esferas de reconocimiento en tanto espacios institucionalmente delimitados de comunicación intersubjetiva que aseguran la constitución autónoma del individuo y el ejercicio su libertad individual. El derecho pierde su posición monopólica, para ubicarse como una esfera de mutualidad vinculante, que adquiere su sentido e impacto, en función del rol que cumple en la articulación con las esferas de la familia y las relaciones de amor, y el trabajo mediado por el mercado. En términos de su diferencia con las teorías liberales de la justicia, además de este descentramiento y reconceptualización del derecho en el marco de una teoría preocupada por las precondiciones de la autonomía, otro elemento central lo constituye el nuevo rol que adquiere el Estado. Nuevamente tomando las presunciones hegelianas, se

amplía el rol del éste y su aporte en términos de libertad positiva, pues al abandonar una concepción de la libertad individualista forjada a partir de una ampliación de derechos subjetivos sin interferencia de otras personas o del Estado y, por tanto, de la exclusión de éste en el ámbito de lo privado; en el marco de esta concepción de justicia pluralista, las tareas del Estado se extienden “a las condiciones sociales de la relaciones del reconocimiento: en el mismo tenor de lo que ocurre en la actualidad, por ejemplo en las relaciones políticas relativas a la familia, pueden imaginarse una serie de medidas gubernamentales que protejan y fomenten las relaciones intersubjetivas de mutualidad vinculante” (Honneth, 2009[2004], p. 238).

Finalmente, otro de los elementos a los que es importante volver de la teoría de la justicia de Honneth aquí delineada – y en clara consonancia con los principios centrales de su paradigma de las luchas por el reconocimiento recíproco detallados en el capítulo precedente – consiste en la relación entre esferas del reconocimiento, libertad intersubjetiva y progreso moral. Tal como hemos desarrollado, y en conexión formal con Hegel,

la esencia de lo que constituye la autonomía del individuo no es, por sí misma, algo que esté dado de una vez por todas, sino que se encuentra sujeta a cambios históricos; pues entre el grado de diferenciación de la sociedad y la libertad individual existe una relación de condicionamiento, en tanto que con la división en ámbitos de funciones sociales también aumentan las dimensiones que el individuo aprende a percibir en sí mismo como posibilidades de autorrealización. (Honneth, 2009[2004], p. 240).

Es en este sentido que el ordenamiento tripartito del reconocimiento de las sociedades modernas es considerado por Honneth como un progreso en términos de aprendizaje moral en relación a las sociedades tradicionales, ya que el ejercicio de la libertad individual se amplía en relación con la cantidad de ámbitos y de funciones sociales que encarnan formas de reconocimiento recíproco. Por ello es que, entonces, para Honneth, un concepto de justicia debe tener la capacidad de asegurar la existencia de las relaciones de reconocimiento que permiten que los individuos logren, en las condiciones históricas dadas, “el máximo de autonomía individual en la forma de mutualidad vinculante”; condiciones que, en el caso de las sociedades modernas contemporáneas, corresponden a los tres órdenes de reconocimiento institucionalizados socialmente que se aparecen entonces como esenciales para la realización de la libertad individual.

Ahora bien, precisamente porque el ejercicio autónomo crece en relación con la diferenciación de principios del reconocimiento y en virtud de su carácter histórico, el ordenamiento moderno del reconocimiento no implica en ningún caso la forma más alta de realización de la libertad individual posible. En este sentido, y volviendo a las premisas de cambio histórico de su paradigma de las luchas por el reconocimiento, el ordenamiento reconocitivo de las sociedades posee un “exceso de validez” en términos de un potencial normativo de desarrollo impulsado normativamente por la posibilidad siempre abierta de un “igualitarismo superior, ya no en términos de un simple otorgamiento equitativo de libertades fundamentales individuales, sino sólo mediante una facilitación igualitaria de la participación en relaciones de reconocimiento” (Honneth, 2009[2004], p. 243). Debido a que son las luchas sociales, motivadas por situaciones de desprecio moral, por sentimientos de injusticia social y una extensión del orden reconocitivo imperante, las que determinan los contenidos de aquellas ampliaciones y los valores orientadores de las mismas, es que eso no puede ser definido teóricamente hoy, esa es tarea de la propia sociedad y sus actores sociales.

Es en este punto donde se ubica el carácter *crítico* de su teoría de la justicia. En primer lugar, en función precisamente de su vinculación con las experiencias de desprecio moral o injusticia experimentadas por los sujetos, puesto que de ellas extrae los contenidos normativos que otorgan la forma a los principios de justicia que se promueven – ya que bajo una forma negada, dan cuenta de los principios de reconocimiento legítimos que cada sociedad promueve –. En segundo lugar, es justamente esta articulación la que permite la emergencia de una teoría de la justicia fundamentada en una conexión interna entre teoría y praxis – elemento propio del modelo de crítica social de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort – en la medida que los contenidos de aquella, no sólo serán comprensibles y aprehensibles por los sujetos ya que hablan de su propia experiencia, sino que además, éstos serán modificados en función precisamente de las demandas por justicia que los actores sociales emprenden en forma de luchas sociales por restablecer, reinterpretar y transformar los principios de justicia derivados de los órdenes de reconocimiento recíproco imperantes.

Sin la posibilidad justificada de considerar las sociedades contemporáneas como un progreso moral en relación con modelos anteriores y, por tanto, su apertura a un ordenamiento institucional del reconocimiento más amplio dada por este potencial normativo que es movilizado socialmente a través de luchas morales por el reconocimiento recíproco; Honneth sostiene que una teoría de la justicia “correría el peligro de convertir el respectivo orden de reconocimiento en un hecho moral; y la pregunta por las esferas del reconocimiento comunicativas que constituirán el horizonte teórico de la teoría de la justicia se contestaría señalando el orden social existente de manera meramente empírica (Honneth, 2009[2004], p. 241). Esta concepción, para Honneth, se ubica como un presupuesto clave en función de sus pretensiones de superar las premisas metafísicas de los presupuestos hegelianos, con miras a fundamentar su procedimiento histórico de reconstrucción normativa para definir los contenidos de una teoría de la justicia.

Si el ejercicio autónomo se fortalece en función del reconocimiento diferenciado de las diversas cualidades y pretensiones individuales en el marco de prácticas e instituciones de reconocimiento recíproco – en este sentido, reiteramos, es que puede entenderse a las sociedades modernas como un progreso social en términos de justicia y ejercicio de la libertad individual – la tarea entonces de las sociedades actuales o la orientación que debe tomar el desarrollo de la infraestructura moral de las sociedades para ampliar los niveles de libertad individual debe consistir en un “arte de la separación” de las diferentes posibilidades de reconocimiento social, con la referencia “a un futuro que, en comparación con las condiciones dadas, aparece como merecedor de un mejoramiento moral” (Honneth, 2009[2004], p. 244).

Ahora bien, tal como ha sido enunciado y, al mismo tiempo, resulta evidente, la teoría de la justicia de Axel Honneth aquí delimitada busca una ampliación de los planteamientos liberales sobre la justicia imperantes. En ese sentido, es que en el desarrollo de su obra es posible pesquisar la presencia de importantes críticas a autores que se ubican indudablemente dentro de esta corriente – Rawls – como también sobre aquellos, que al igual que Honneth han buscado ampliar los presupuestos liberales de la justicia – Habermas –. En este sentido, a continuación, revisamos algunas de las principales críticas que

Honneth ha realizado a las teorías de Rawls y Habermas, ejercicio a través del cual no sólo identificamos sus diferencias con dichos autores, sino que, al mismo tiempo, es posible comprender de mejor manera las ideas basales del proyecto de justicia social de Honneth.

b. La teoría contractualista de Rawls y la ética del discurso de Habermas en discusión.

Tal como hemos señalado, la teoría de la justicia de Honneth puede ser entendida como una traducción postmetafísica de los supuestos hegelianos contenidos en la obra *Filosofía del Derecho*. Esta traducción, está mediada por la teoría del reconocimiento que Honneth rescata de los escritos de Jena del joven Hegel; la cual, con posterioridad a su obra *Las luchas por el reconocimiento...*(1997[1992]), el autor de la Teoría Crítica sostiene que seguiría siendo desarrollada por Hegel en su obra más madura, sobre todo, en su *Filosofía del Derecho*.

En este sentido, Honneth promueve el desarrollo de una teoría de la justicia que tiene su emergencia en la reconstrucción normativa del orden diferenciado de instituciones y prácticas sociales, en las que los sujetos, a través de la experiencia del reconocimiento mutuo, pueden realizar su libertad social. Así, los contenidos y la legitimidad de una teoría de la justicia dependen de la existencia de constructos institucionales que permitan de forma efectiva, la realización de los fines que los sujetos de las sociedades modernas contemporáneas están impelidos a realizar. De este modo, y a propósito de los planteamientos hegelianos, Honneth señala lo siguiente:

Because Hegel's conviction is that the individual's freedom is first unfolded in institutions of recognition, he cannot bind the outline of such institutional structures cognitively to the hypothetical consensus of all potential members of society; for the production of a consensus like this (in the contract or in the popular democratic will) occurs under preconditions in which the subjects by lack of institutional commitments are not yet free enough, to actually dispose of a well informed perspective and opinion. As we saw, Hegel must therefore put the construction of a just order first, of a system of freedom protecting institutions, before knowing the decisions of isolated or united subjects. First one needs to design the frame of the institutions of recognition, in which the subjects can achieve social freedom, before they can be, in a second step, endowed with the roles of taking as sketched out in the social order. Perhaps we can say summarily that recognition in institutions precedes the freedom of individual persons and the freedom of discursively related deliberations.(Honneth, 2009, p. 193).

Lo que aquí encontramos claramente es una crítica de Honneth a las teorías procedimentalistas de la justicia, como las de Rawls y Habermas, tomando como base para ello los presupuestos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Para Honneth, la sociedad moderna no podrá ser evaluada como una sociedad justa simplemente porque pueda probarse que se constituye como el resultado de un contrato social ficticio – como Rawls –, o de la voluntad popular de la democracia. En virtud de este carácter constructivo y no reconstructivo de elaboración teórica, estos planteamientos cometen el error de asignar la libertad a sujetos como co constructores de estos procesos, libertad que no puede ser ganada sin la participación de los éstos en instituciones que ya son previamente justas. En definitiva, para participar en la formación de un contrato social o en procesos de deliberación democrática, cada sujetos debe ser ya previamente libre y autónomo, en la medida que precisamente es esta condición la que los permite asumir sus propias orientaciones y deseos individuales como validas para ser realizadas y, así, definir un orden social en el que puedan desenvolverse como seres humanos libres y en autonomía.

En síntesis, para Honneth desde Hegel, la experiencia de las relaciones de reconocimiento institucionalizadas y la confirmación positiva de sí que entregan a los sujetos, se ubican como las precondiciones para el ejercicio de la autonomía; son precisamente ellas las que amplían la libertad individual del sujeto; de ahí que, por tanto, toda participación en un contrato social, o deliberación pública discursiva, le precede la constitución de un individuo autónomo. De ahí entonces, que el reconocimiento institucional de los sujetos, precede a la libertad individual y la libertad de las deliberaciones discursivas: antes de tener la capacidad de ponerme de acuerdo con otro en términos discursivos y posicionarme en dicha relación en defensa de mi libertad individual y autonomía, debo, en primer lugar, haber sido confirmado en mi necesidad de afecto para así confiar en mis impulsos y deseos interiores y utilizarlos como orientación práctica; en segundo lugar, requiero ser respetado en mi dignidad humana y en igualdad con los demás, a partir del reconocimiento recíproco como personas que merecen respeto y protección de espacios de libertad individual garantizados universalmente; y en tercer lugar, finalmente, en términos de una inclusión escalonada, necesito entenderme positivamente como ente de competencias, cualidades únicas y, así,

tomar en consideración mis orientaciones particulares y realizar la vida que quiero vivir. Sólo así, a partir de un proceso en el que la obtención de libertad está permitida por un proceso colectivo en el que los sujetos se ayudan entre sí para su autorrealización individual, de *ser sí mismo en el otro*, es que los sujetos pueden individualizarse y constituirse como individuos autónomos.

Fundamentado en la crítica de Hegel a las teorías contractualistas, es que es posible encontrar en Honneth un trabajo orientado a superar los supuestos de la teoría procedimentalista y distributiva de la justicia de John Rawls que se ubica como aquella con el mayor nivel de aceptabilidad en el campo de la filosofía y teoría política contemporánea. Como veremos, es posible identificar la presencia de tres grandes críticas a sus planteamientos en el marco de la obra de Honneth. En primer lugar, este último señala que en Rawls existe una concepción de individuo de carácter individualista y que, en el marco del acuerdo social por la definición de los principios de justicia, los “partidos”, en tanto participantes de los mismos, tienen un razonamiento meramente instrumental que los llevaría a excluir, más allá de lo posible, la constitución intersubjetiva de la persona humana. En segundo lugar, ya que su teoría se fundamentaría en un concepto de libertad de carácter negativo, Rawls fallaría en promover la real realización de la libertad. Y, finalmente, en tercer lugar, Honneth señala que el método rawlsiano de justificación normativa mina la prioridad de su fundamentación procedimental kantiana, gracias a un compromiso sustantivo *soterrado* con una concepción del bien de carácter individualista en la que, en definitiva, estaría cimentada normativamente su teoría de la justicia.

En términos generales, como es sabido, la teoría de la justicia de Rawls se ubica como un intento de reactualización de la teoría tradicional del contrato social, fundamentada en las premisas del formalismo kantiano y, por tanto, centrada más que en el contenido del mismo – como lo fue en el caso de Hobbes – en el mecanismo de su constitución. De ahí entonces que la justificación normativa del contrato estaría depositada en el procedimiento que permite su establecimiento. En efecto, para Rawls, la definición de los principios de justicia legítimos de una sociedad está fundamentada en el recurso a una situación ficticia de contrato social – la “posición original” – que aseguraría la elección legítima de los

principios de justicia, en virtud de una serie de condiciones que asegurarían la imparcialidad del consenso social alcanzando; imparcialidad que, para Rawls, es en definitiva el recurso que permite garantizar la posterior aceptación general de los principios de justicia allí alcanzados.

Puesto que Rawls, en virtud justamente de su anclaje en premisas kantianas, fundamenta su teoría de la justicia en un concepto de libertad individual de carácter individualista, los resultados de la deliberación social de la posición original que todos los individuos considerarán legítimos y aceptables, no pueden ser otros principios de justicia que aquellos que permitan asegurar el máximo nivel “socialmente compatible de libertad subjetiva, cuyos alcances podrán o deberán restringirse sólo en el caso de que esto beneficie a los menos favorecidos en términos materiales en cuanto a la realización de sus planes de vida” (Honneth, 2009[2004], p. 226). De esta manera, entonces, igualdad y autonomía individual aparecen como los dos elementos centrales que para Rawls constituyen una concepción de justicia moderna racional.

Partiendo de la idea de que es un contexto de deliberación ficticio la mejor manera para mancomunar los diferentes puntos de vista dentro de un conjunto de principios universalmente aceptables, la primera tarea de Rawls consiste en determinar las presuposiciones normativas necesarias para asegurar la imparcialidad de esta instancia inicial. En este sentido, para que los actores de esta instancia – denominados “partidos” por Rawls – efectivamente representen a toda la sociedad y así definan principios de justicia que todos los miembros de la sociedad aceptarán, es que, en primer término, se debe generar un mecanismo que permita asegurar que ninguno de estos partidos pueda orientar su decisión en función de su punto de vista particular y propio beneficio. Para acometer este objetivo, Rawls incorpora el recurso del “velo de la ignorancia” que implica básicamente que los partidos, en el contexto de la “posición original”, tienen vedado cualquier tipo de conocimiento respecto a sus talentos o posición social; desconocimiento, que aseguraría la constitución de éstos como legisladores neutrales, condición que los habilitaría para elaborar y posteriormente consensuar aquellos principios que permitan el mayor provecho individual limitado únicamente por la situación y necesidades de los demás miembros.

En la medida en que los actores participantes de esta situación de deliberación comparten la idea de que sus futuras oportunidades de vida dependen de los medios para la realización de las metas individuales – ya que, al darle prioridad al ocultamiento de talentos y posición social, Rawls determina que son precisamente estos elementos los relevantes para el ejercicio de la libertad individual –; es que existe en Rawls una conexión interna entre procedimiento de fundamentación y principios de justicia, que tiene su anclaje en un concepto de libertad individualista: “como las partes de su “posición original” son concebidas como aisladas una de otra, tienen que imaginarse detrás del velo del desconocimiento su futura felicidad como emanación de una realización individual de metas de vida, de modo que tampoco podrían anticipar su convivencia justa sino como un máximo socialmente compatible de libertades subjetivas”. (Honneth, 2009[2004], p. 227).

Despojados del saber con respecto a cómo son las personas de la sociedad y, por tanto, sin conocimiento con respecto a su enraizamiento social – al igual que la mayoría de los teóricos contractualistas anteriores a él – Rawls dejaría a los partidos únicamente con capacidades instrumentales de razonamiento práctico (Honneth & Anderson, 2004; Honneth, 2009[2004]). Desde una perspectiva anclada en una visión intersubjetiva de la libertad, es que estos planteamientos se vuelven para Honneth particularmente problemáticos. En primer lugar, advierte el autor alemán, aparece la dificultad para poder pensar por qué los partidos estarían motivados a acordar principios reguladores comunes, si están embargados únicamente por una racionalidad estratégica de seres aislados entre sí.

Sin embargo, en segundo lugar, y más complejo que lo anterior, es que Honneth afirma que el velo de la ignorancia se extendería de forma desmesurada sobre las condiciones de la “posición original”: si la libertad individual depende de la participación de los individuos en instituciones de reconocimiento recíproco y del establecimiento de mutualidades vinculantes de carácter intersubjetivo; y, como ya señalamos, una de las preocupaciones centrales de toda teoría de la justicia y, particularmente también de las teorías liberales, consiste en la protección de los individuos frente a las amenazas que puedan vulnerar el ejercicio autónomo de su libertad individual, lo cierto es se configura como un imperativo que los “partidos” tengan conocimiento del carácter intersubjetivo que tiene el proceso de

constitución de los seres humanos como individuos autónomos, ya que son precisamente esos órdenes del reconocimiento y la participación de los sujetos en su interior, aquellos espacios que una sociedad que se precie justa debe proteger de vulnerabilidades y garantizar para todos sus miembros.

“¿Acaso los sujetos, incluso bajo presupuestos tan estilizados, no tienen que tener un conocimiento elemental de su necesidad de reconocimiento para ser siquiera calificados como seres humanos? (Honneth, 2009[2004], p. 234). En definitiva, el velo de la ignorancia “to fall a bit too low” (Honneth y Anderson, 2004, p. 141) puesto que, aún cuando la situación de deliberación requiere de una serie de formalidades para constituirse como una instancia imparcial que permita dar legitimidad a la teoría de la justicia, lo cierto es que este artificio no puede llegar a un nivel de abstracción tan elevado como al que arriba, ya que al excluir toda referencia a la intersubjetividad constitutiva de la realidad social y dejar a los “partidos” únicamente orientados por una racionalidad instrumental individualista, se transforma en un dispositivo que pierde toda relación y correspondencia con los procesos efectivos de constitución del ser humano y de formación como ente libre y autónomo.

Si para Honneth los seres humanos realizan su libertad y se constituyen como seres autónomos a partir de su participación en órdenes institucionalizados de reconocimiento, es que los principios basales de una teoría de la justicia moderna deben estar cimentados en una protección de la estabilidad de relaciones de reconocimiento recíproco en los órdenes del amor, el derecho y el éxito individual, además de garantizar que todos los miembros de la sociedad participen en ellos. Para responder a esto, Rawls podría argüir que, si bien los partidos de la posición original desconocen su condición de dependencia con respecto a los pares de interacción, esto podría ser definido a nivel legislativo posteriormente, sin ser parte de los principios fundamentales de justicia. Sin embargo, señala Honneth, la importancia de estos principios de reconocimiento es tan radical, que resulta insuficiente consignarlos para un segundo nivel.

En consecuencia, la combinación liberal entre libertades legalmente protegidas y el aseguramiento de los recursos o medios materiales para ello – los dos elementos

considerados en los principios de justicia de Rawls³⁴ – no bastarían para asegurar el ejercicio de la libertad de los individuos y proteger su autonomía. Si bien Honneth rescata la importancia que Rawls le da al derecho, ya incluso lo provee de una significación práctico moral en términos de autorrespeto³⁵; lo cierto es que debido a su anclaje en un modelo de libertad individualista, este elemento pierde validez. Para Honneth, como señalamos, el orden del derecho es entendido como una institución del reconocimiento recíproco que sólo puede cumplir la labor de contribuir a la realización de la libertad individual en la medida en que esté inscrito en una red de relaciones de reconocimiento más amplia.

En este nuevo escenario, el derecho no aparece como una posesión que pueda ser distribuida, sino en cambio como orden institucional reconocitivo a través del cual los individuos adquieren autorrespeto. De esta forma, repensar las condiciones de la posición original obliga indudablemente a repensar cuál es el objeto de una teoría de la justicia. En efecto, si los principios de la justicia consisten en el establecimiento de las condiciones que permitan garantizar la autonomía individual al universo de los miembros de la sociedad, en igual medida entonces, el campo de acción de dichos principios será la estructura y cualidad de las relaciones de reconocimiento recíproco. En palabra de Honneth: “as a result, this liberal conception of justice loses its character as a theory of distribution. It becomes instead – to put it somewhat provocatively – a normative theory of the recognitional basic structure of a society” (Honneth & Anderson, 2004, p. 144). En

³⁴“Los dos principios de la justicia de Rawls: “*Primero*: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. *Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.” (Rawls, 1995, p. 66-67).

³⁵ “El respeto a sí mismo no es tanto una parte de cualquier plan racional de vida, como el sentimiento de que vale la pena llevar a cabo el propio plan. Ahora bien, el respeto a nosotros mismos depende normalmente del respeto a los demás. Si no sentimos que nuestros esfuerzos son respetados por ellos, es difícil, si no imposible, que mantengamos la convicción de que nuestros objetivos merecen ser promovidos (§ 67). Es por esta razón por la que las partes aceptarían el deber natural del respeto mutuo que les pide tratarse civilizadamente unas a otras y estar dispuestas a explicar las razones de sus acciones, en especial cuando pasan por alto las demandas de otros (§ 51). Más aún, se puede suponer que aquellos que se respetan a sí mismos respetarán probablemente a los demás, y a la inversa. El desprecio a sí mismo conduce al desprecio a los demás y amenaza su bienestar del mismo modo que lo hace la envidia. El respeto a sí mismo y el apoyo mutuo son recíprocos”. (Rawls, 1995, p. 172).

Honneth, una teoría de la justicia dejará de estar anclada en una matriz meramente negativa, para ampliarse en términos positivos al aseguramiento de las condiciones de realización de libertad intersubjetiva individual.

Una cuestión clave de precisar en este nuevo marco, consiste en el estatus que tienen los principios de redistribución dentro de esta nueva propuesta de una teoría de la justicia que Honneth plantea. Para este último, contrario a lo que pudiera hasta aquí desprenderse, la adopción de un paradigma del reconocimiento recíproco como cimiento desde el cual erigir una teoría de la justicia no implica a exclusión de los asuntos distributivos. Lo que sucede, en cambio, es que estos pierden su centralidad y deben ser reconceptualizados, a la luz de los principios normativos de la teoría de Honneth, en clave de reconocimiento recíproco. En efecto, señala Honneth, uno de los elementos centrales que enarbolan los actores sociales en el marco de la superación de las condiciones de injusticia sociales, consisten precisamente en demandas por una redistribución más equitativa de los bienes y recursos de una sociedad. Como ya señalamos, debido precisamente al interés de Honneth por generar una teoría de la justicia de carácter crítico, es que la vinculación con las demandas y luchas sociales aparece como un ejercicio clave.

Por lo tanto, lejos de pretender subestimar estas demandas y restarles valor, lo que Honneth propone es una interpretación de las mismas en términos de una necesidad por reconocimiento; para ello, es que vuelve a la importancia que debe tener, para una teoría de la justicia, el desarrollo de una fenomenología de las experiencias morales de injusticia ya que precisamente, la forma que adquiere la infraestructura moral de las sociedades y, por tanto, la idea de justicia que la sociedad acuerda y sostiene en términos de un consenso normativo, depende de las luchas sociales que los actores sociales emprenden por definir y redefinir los marco de integración e institucionalidad del reconocimiento social; motivo para esas luchas, que tiene su origen en una experiencia de un sufrimiento moral, de un sentimiento de injusticia, dado por una vulneración o no inclusión de los sujetos en órdenes de reconocimiento legítimos socialmente y garantizados para todos en la sociedad.

Desde este nuevo marco, entonces, la motivación de los sujetos sociales por demandar una redistribución de los recursos materiales de la sociedad no estaría impulsada únicamente por un interés material por mejoramiento de las condiciones de vida; sino que, por sobre ello, estas luchas sociales tomarían la forma de luchas morales emprendidas por sujetos que perciben la desigual distribución material de la sociedad como una ofensa moral, en la medida que implica una negación a importantes sectores de la sociedad de la estima social que merecen. En las sociedades modernas, advierte Honneth, las remuneraciones, los cargos que cada persona ocupa, los servicios a los que acceden y los bienes que poseen, dan cuenta o son expresión de la valoración que para la sociedad tiene cada individuo en virtud de su aporte al desarrollo y a la reproducción de lo social.

En definitiva, lo que está en juego en los asuntos de distribución no son meramente las oportunidades de vida, sino más bien el reconocimiento positivo de cada uno seres humanos como entes únicos, en términos de estima social que la sociedad les entrega y, a partir de la cual, adquieren un entendimiento positivo de sí y de sus cualidades y deseos particulares. Negar este reconocimiento, nuevamente, no va en desmedro de las condiciones de vida de los sujetos, sino por sobre ello, toma la forma de una lesión moral, en la medida que impide la constitución de los sujetos como individuos autónomos, capaces de seguir las orientaciones particulares y los planes de acción que trazan para sí mismos. Por lo tanto, las demandas sociales basadas en principios de justicia distributiva son en realidad para Honneth luchas moralmente motivadas que adoptan “la forma concreta de un conflicto relativo a la interpretación y evaluación del principio del reconocimiento del logro” (Fraser & Honneth, 2006[2003], p. 109) o éxito individual³⁶. De ahí entonces que los principios de distribución justa serán principios que gobiernan el cómo las instituciones básicas de la sociedad aseguran las condiciones del reconocimiento mutuo para todos sus miembros, por igual.

Pues bien, finalmente, como ya señalamos, existe una tercera crítica basal de Honneth a los planteamientos de Rawls, que dice relación con la disputa entre la deontología y la justificación teleológica, en el marco de la fundamentación de una teoría de la justicia. Para

³⁶ Para ampliar esta discusión ver: (Honneth & Fraser 2006[2003], pp. 89-147)

Rawls, defensor de la primera línea, la justificación teleológica de principios públicos de justicia sería incompatible con el pluralismo valorativo y la diversidad de posturas que, en las sociedades modernas, existen con respecto a qué es lo que constituye una vida buena. A partir de su enraizamiento en el formalismo kantiano, Rawls busca excluir todo contenido ético de su teoría depositando la instancia de justificación normativa en el ámbito del procedimiento que permite definir los principios de justicia – “ la posición original” –: al tomar el ideal kantiano formal de imparcialidad o neutralidad, los principios de justicia serán legítimos, y por tanto, pueden ser justificados, en la medida en que puedan ser aceptados por aquellos libres e iguales que son afectados por ellos.

A partir de la limitación a la situación original a través del velo de la ignorancia, Rawls busca instaurar las condiciones necesarias para el establecimiento de un “overlapping consensus” (Rawls, 2006) con respecto a una específica forma de organización social justa que, basada en un acuerdo mínimo de principios de justicia garantizados jurídicamente, sería compatible con toda teoría comprensiva razonable de las sociedades modernas y, por tanto, con todas las diferentes concepciones del bien que ellas persiguen. Rawls habla teorías comprensivas razonables, ya que todas aquellas que no están dispuestas a aceptar y respetar dichos principios, que otorgan el máximo de libertad y autodeterminación compatible con los demás; no será legítimas, ya que en alguna u otra medida, vulneran el respeto y libertad de los demás grupos sociales y sus particulares concepciones del bien. Es decir, impiden que cada una de las diferentes visiones pueda realizarse socialmente sin vulnerar a ninguna de las otras. Es este el acuerdo mínimo legítimo, establecido jurídicamente.

Pues bien, anclado en la crítica de Hegel a Kant, los planeamientos de Honneth se ubican sin duda como contrarios a la propuesta de Rawls. Como ya es evidente, la teoría de la justicia de Honneth, cimentada en la teoría de las luchas por el reconocimiento recíproco, encuentra su justificación normativa precisamente en un concepto de eticidad formal tripolar, en el entendido que lo que constituye una sociedad justa hoy, depende de la idea de libertad social, propia de las sociedades modernas, que se realiza institucionalmente a

través de los órdenes del amor y la familia, el derecho y el logro o éxito individual en la esfera del trabajo mediada mercantilmente.

Un elemento central en este marco consiste en el apelativo de formal que Honneth le otorga a su concepto de eticidad; ya que la propuesta del autor alemán consiste en mantener una noción ética de vida buena que haya sido depurada del mayor contenido sustancialista posible, con el objeto de que ésta pueda ser compatible con un pluralismo razonable de valor, condición que al igual que Rawls, asume como constitutiva de las sociedades modernas y con la cual, por tanto, una teoría de la justicia debe ser compatible (Honneth, 2004a, p. 389). Según Honneth, los contenidos de este concepto de eticidad formal cumplirían precisamente con esta compatibilidad, es decir, no violarían la condición del pluralismo valorativo, ya que según él, este concepto tripolar del reconocimiento es lo suficientemente formal para ser compartido con el resto de las teorías comprensivas modernas.

Ahora bien, más allá de esta diferencia basal entre ambas posturas, lo cierto es que Honneth advierte que la teoría de la justicia de Rawls no lograría la deontología que se propone, debido a que, tal como lo habría presentado Thomas Nagel (1989), en él sí existiría una precomprensión con respecto a lo que es una buena vida, fundamentada en el caso de Rawls en una matriz individualista de la realización humana. A propósito de los planteamientos de este último, Honneth señala lo siguiente:

As soon as we are supposed to develop a theory of justice, which also incorporates substantive principles from the starting point of an egalitarian idea of individual autonomy, we are dependent on theoretical bridging arguments with which either the prescribed aims or conditional relationships can be systematically justified. (Honneth, 2004b, p. 357).

En este sentido, entonces, Honneth argumenta que la teoría de Rawls no podría mantener su demanda por autonomía ética, ya que implícitamente estaría sustentada en una particular concepción del bien: al garantizar la libertad individual en el derecho igualitario, Rawls estaría suponiendo como base un modelo de realización humano que tendría un carácter eminentemente individualista. Así, entonces, que las diferencias que Honneth mantiene con Rawls no estarían para el primero situadas en la pregunta “of not having a concept of the

good life and having a concept of the good life, but rather of how to decide about a concept of the good life which is, on the one side, formal enough about probable pathologies and which, on the other side, is not too substantive to violate the requirements of pluralism." (Honneth, 2004a, p.389). En definitiva, lo que Honneth intenta plantear es que su teoría y la de Rawls dejan constituirse como dos alternativas diferentes, una deontológica y otra teleológica, con respecto al mecanismo de justificación de una idea de justicia. Ahora en cambio, lo que existe son dos teorías que efectivamente están cimentadas en presupuestos éticos y que, frente a los cuales se debe tomar una opción teórico ideológica, con miras al establecimiento de una teoría de la justicia que cuente con una idea de bien lo suficientemente débil o formal, para que pueda ser compatible con el pluralismo de valor que caracteriza a nuestras sociedades.

Ahora bien, tal como ya señalamos, en función precisamente de los presupuestos de su teoría de la justicia, es que Honneth también ha desarrollado progresivamente una crítica fundamentada a la ética del discurso de Habermas (Habermas & Rawls, 1999). En efecto, Honneth advierte que las soluciones a conflictos morales en el ámbito del discurso dependen de ciertas relaciones de reconocimiento ya establecidas y a partir de las cuales los sujetos están constituidos; de las relaciones que mantienen los sujetos y del estatus moral de dichas relaciones. En ese sentido, Habermas establece la posibilidad en el discurso público, de que los individuos puedan desapegarse de las condiciones normativo institucionales de origen; cuestión que, para Honneth, no posible, pues precisamente la posibilidad de participar en un discurso está mediada por la constitución normativa reconocitiva de los individuos.

El discurso, por lo tanto, "está siempre encarnado en el mundo de la vida moral ya existente; este es el punto central. La ética discurso a veces invita a la ilusión de que podemos separarnos completamente de esos límites impuestos a través de esas relaciones de reconocimiento" (Honneth, 2010, p.330). Bajo otros términos, para que una interacción comunicativa pueda realizarse, los pares de interacción deben haberse reconocido recíprocamente de forma positiva previamente, ya que, en caso contrario, sin el

reconocimiento de la dependencia del sujeto con respecto a los demás, no es posible entender que los sujetos tengan un interés en juicios del resto (Sauerwald, 2006).

La reducción de lo moral en Habermas a un procedimiento discursivo de fundamentación de normas sociales en ausencia de dominación, para Honneth, habría terminado por negar cualquier posibilidad de un efectivo desarrollo de una teoría de la moralidad para transformarse en una teoría de la democracia y los procesos de formación de voluntad política. La autonomía moral, dirá Honneth, está siempre encarnada en relaciones de reconocimiento, en ese sentido, el discurso no es un discurso libre, “sino que es un discurso “encarnado” (Honneth, 2010, p. 330); encarnado, en la medida que está estructurado por ciertas ideas y horizontes de valor determinados históricamente y compartidos comunitariamente, que no pueden abstraerse en el marco de un discurso social.

El reconocimiento recíproco, en conclusión, deja en evidencia el hecho elemental de que la comprensión lingüística permanece ligada a una condición no epistémica de reconocimiento intersubjetivo, esto es, una inclinación afectiva que va más allá de la comprensión estrictamente racional de razones prácticas. Para Honneth, la justicia no se trata ya de condiciones de justificación pública de discursos prácticos, sino de la referencia a aquellas experiencias morales de menosprecio que van más allá de la esfera pública en tanto no siempre encuentran una articulación verbal³⁷; y que se constituyen como el soporte normativo de una idea de justicia asociada a la vulneración o denegación de pretensiones subjetivas de reconocimiento social (Honneth, 2013[2010]).

Ahora bien, otra de las objeciones de Honneth al planteamiento a la ética del discurso habermasiano – también aplicable al planteamiento de Rawls – , y en íntima conexión con

³⁷Esto se relaciona sobre todo con la necesidad que advierte Honneth, de conectar con aquellas formas de sufrimiento, en términos de sentimientos de injusticia, que están siendo velados por la sociedad, que no han tenido la posibilidad de expresarse públicamente, no tienen expresión política; pero que, sin embargo, constituyen la fuente de legitimidad y contenido normativo de una teoría de la justicia. De ahí la necesidad de la generación de una fenomenología de las experiencias de sufrimiento moral o injusticia, articuladas internamente con cada una de las esferas del reconocimiento de las sociedades modernas. Ver: (Fraser & Honneth, 2006[2003], pp. 94-95).

lo hasta aquí planteado, se refiere a las relaciones entre principios normativos e institucionalidad social. En efecto, lo que marca el apelativo de libertad *social* de Honneth señalado anteriormente, en conexión con los planteamientos hegelianos, consiste en que ya no es posible visibilizar las instituciones de la realidad social como un suplemento a la idea de justicia, sino que, por el contrario, las instituciones no son dispositivos que permiten la libertad sino que son la libertad en sí misma. Así:

The institutional actuality, in this instance discourse, is no longer something that must be intellectually added to the selected concept of freedom in order to get to an idea of social justice, but instead is an element of the realization of freedom itself. It is not until institutions of these kinds are given in social reality that the individual in its framework can realize the kind of voluntary determination that is mandatory for reflective freedom. (Honneth, 2009, pp. 175-175).

En efecto, esta forma de entender libertad en la ética del discurso, que Honneth ha llamado reflexiva – ya que se funda en la determinación de que todo ciudadano es libre para cuestionar las exigencias morales de una sociedad les impone, tomando como base razones universales, esto es, con base en argumentos racionales consensuados por todos los individuos –; no asumiría esta relación interna entre instituciones socialmente realizadas y principios normativos, debido a la distinción entre trascendentalismo e institucionalismo, entre idealismo de valor y teoría social. Que el individuo deba participar en una interacción social mediada discursivamente para que así pueda afirmar su voluntad y ejercer su libertad, es considerado para Habermas un hecho ahistórico, racional y de carácter necesario. De ahí entonces que el supuesto de la intersubjetividad de la libertad nunca es tomado en cuenta para afirmar el hecho de que es un ordenamiento de instituciones sociales aquello que es requerido para realizar el proceso de recíproco de autodeterminación

En este sentido, el “discurso” es entendido en la ética del discurso como una “transcendental occurrence or as a meta-institution, but never as a particular institution within the multiple instances of its social appearance. What is lacking here is a decision for historical concreteness, that would need to be combined with the premise of communication theory in order to accrue insight into the institutional foundations of freedom” (Honneth, 2009, p. 176). En definitiva, las condiciones de la libertad están dadas por la estructura formal interna del discurso y, por lo tanto, son independientes del

desarrollo histórico de las instituciones y prácticas sociales; presupuesto absolutamente equivocado para Honneth pues, basado en los argumentos hegelianos, los contenidos de una teoría de la justicia, y la posibilidad misma de pensar la libertad está basada en la realización que ella misma tiene en el marco de las instituciones y prácticas sociales de cada sociedad. Las instituciones, nuevamente, no se configuran como los mecanismos para asegurar el ejercicio de la libertad, sino que es precisamente a través de ellas que, en términos históricos, la libertad individual se realiza.

Conclusiones

El propósito general de esta tesis consistía en ofrecer una lectura clara y sistemática acerca de los principales elementos de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth; para, a partir de ese ejercicio, delinear los contornos de su trabajo teórico orientado a generar una particular teoría de la justicia, de carácter plural, anclada en lectura en clave postmetafísica de la teoría del reconocimiento de Hegel. Tomando como impulso el giro intersubjetivo y comunicativo desarrollado en la teoría de Habermas, y retomando los principios basales de la tradición de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, Honneth emprende la tarea de generar un proyecto teórico de grandes alcances orientado a superar las aporías a las que arribaron sus predecesores, a través de un programa intelectual que cimienta sus bases en el establecimiento de una conexión interna entre reproducción social, normatividad y conflicto.

En efecto, para Honneth, la posibilidad del orden social moderno descansa en la existencia de un horizonte de valores compartidos. La organización y estructuración de las sociedades, sus prácticas e instituciones, provienen y encuentran su legitimidad en un consenso normativo racional, alcanzado intersubjetivamente por los sujetos a través de prácticas comunicativas que establecen los principios de integración moral que otorgan la estabilidad a las sociedades, no solamente en sus estructuras normativas como en Habermas, sino en términos del fenómeno de la reproducción como un todo que, por tanto, incluye a los sistemas y espacios de racionalidad instrumental.

Ahora bien, para Honneth, al igual que para Habermas, es posible establecer que las sociedades evolucionan históricamente en términos de aprendizajes práctico morales; sin embargo, a diferencia del segundo, para el primero este proceso no se explica por los principios internos y autónomos de la estructura básica del lenguaje humano; ya que para Honneth, aquello que otorga el movimiento a la dinámica sociohistórica y que permite el progreso moral, consiste en una lucha socio moral trascendente que encuentra su impulso en los sentimientos morales negativos que producen en los sujetos las experiencias de menosprecio social. Estas formas de menosprecio, debido a que configuran como una

lesión moral a las posibilidades de autorrealización bajo la forma de una negación de principios de reconocimiento socialmente legítimos, es que generan en los sujetos sentimientos morales de injusticia social, los cuales motivarían a los sujetos al emprendimiento de luchas sociales recuperar el entendimiento positivo de sí a través de una restitución del reconocimiento negado y además, se orientarían incluso por ampliar los patrones de reconocimiento existente. Esto último, en el entendido que el orden del reconocimiento está abierto a reinterpretaciones, reorientaciones y transformaciones gracias a que, para Honneth, encerraría un potencial normativo en términos de un “exceso de validez”, al cual pueden apelar los sujetos con el objeto de generar un progreso en las condiciones de integración moral y el ejercicio de la libertad individual existente.

A partir del trabajo realizado, parece plausible sostener que, aun cuando las reflexiones iniciales de Honneth sus reflexiones iniciales sobre la justicia fueron de carácter más bien reducido y general, lo cierto es que es posible rastrear una preocupación por la misma que recorre su producción teórica; preocupación que explicaría el lugar central que progresivamente ha ido ocupando la problemática de la justicia, y que arriba en la actualidad al establecimiento de una teoría de la justicia de carácter sistemático y claramente delimitada. En este marco, como revisamos, el impacto de los autores de la tradición de la Teoría Crítica ha sido clave, pues es precisamente el proyecto inicial de crítica social esbozado por Horkheimer y desarrollado posteriormente el mismo junto con Adorno y posteriormente con Habermas, el que se configura marco analítico metodológico desde cual Honneth emprende sus reflexiones. Prueba de ello son el fundamento ético como orientación y preocupación general de su proyecto teórico en términos de las posibilidades de autorrealización humana a partir de la participación de los sujetos en relaciones institucionalizadas de reconocimiento recíproco; el carácter reconstructivo de la crítica deudor de un concepto de razón socialmente activa y, finalmente, su pretensión por actualizar las relaciones entre teoría praxis, a partir de la afirmación de la existencia de un interés emancipador trascendente, como fuente explicativa del desarrollo y progreso práctico moral.

En este ejercicio de rescate de la tradición de la Teoría Crítica, una de los legados centrales de esta línea de pensamiento particularmente sobre las reflexiones a propósito de la justicia en Honneth, consiste en el ideal de libertad cooperativo que, desarrollado por sus predecesores, tiene su raíz en el pensamiento hegeliano. En efecto, la teoría plural de la justicia de Honneth tiene sus cimientos de esta presunción hegeliana consistente en que la posibilidad del sujeto de constituirse como un individuo, lograr autonomía y así realizar su libertad individual, depende de una praxis social colectiva que acaece en el marco de un horizonte de valores compartidos; praxis que, para Honneth, corresponde a las interacciones comunicativas, de carácter intersubjetivo, que entablan los sujetos en el marco de las relaciones de reconocimiento institucionalizadas socialmente.

Buscando ampliar y superar el paradigma liberal que domina las discusiones sobre justicia en el campo de la filosofía y la teoría política actual, Honneth desarrolla un trabajo sistemático por fundamentar la idea de que la libertad individual tiene un carácter intersubjetivo y que, en las sociedades modernas, ésta se alcanza a través de la experiencia de los sujetos en el marco de relaciones de reconocimiento en las esferas de las relaciones amorosas y la familia; del derecho y el reconocimiento jurídico, y de la estima social a través del éxito o logro que los individuos obtienen en la esfera del trabajo mediada por el mercado. A través de ellas, los individuos adquieren un entendimiento positivo de sí en términos de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, respectivamente; y, por tanto, aprenden a valorar sus propios impulsos, orientaciones y cualidades para tomarlos como motivación y orientación de sus planes de acción y así, conformarse como individuos autónomos capaces de ejercer su libertad. Así, Honneth invita a la generación de una teoría de la justicia que se interroga por las precondiciones, para él, sociales de la autonomía y, al mismo tiempo, debido a su anclaje en el paradigma de las luchas por el reconocimiento recíproco, impulsa a un descentramiento del derecho en el marco del espacio de realización de la justicia en las sociedades.

En su proyecto por actualizar la teoría de la justicia hegeliana que, para Honneth, está depositada fundamentalmente en la obra *Filosofía del Derecho*, es que el autor de la tercera generación de la Teoría Crítica ha emprendido en sus últimos escritos la tarea de

fundamentar la idea de una teoría de la justicia en términos de un análisis social; proceso que ha implicado no sólo el rescate y potenciación de algunos elementos de su teoría de las luchas por el reconocimiento por sobre otros, sino que lo ha empujado incluso no sólo a establecer algunas precisiones con respecto a sus planteamientos originales, sino además a promover modificaciones y/o rectificaciones sobre aquellos. Para Honneth, y restableciendo nuevamente el método de construcción crítica de carácter inmanente propio de la tradición de la Escuela de Fráncfort, los contenidos normativos de una teoría de la justicia sólo pueden provenir, es decir, tienen su punto de origen, en la idea de lo que cada sociedad consensua con respecto a qué es lo que significa una sociedad justa; consenso normativo al cual sólo se podría acceder a través de una reconstrucción normativa del proceso histórico de encarnación social que esta idea ha tenido, a través de un análisis empírico de las instituciones y prácticas sociales que buscan realizarla.

En este sentido, la institucionalidad de la justicia no es un elemento que se incorpora a posteriori para poder realizar unos principios de sociedad justa determinados teóricamente, sino que por el contrario, es las instituciones del reconocimiento se configuran como libertad en sí misma: los órdenes del reconocimiento no pueden pensarse sin su mediación institucional, en términos de objetivación y realización de los mismos; mediación que nuevamente, no implica un ejercicio intelectual, sino que más bien se trata de un ejercicio de reconstrucción normativa que por medio de la referencia a los métodos de las ciencias sociales e históricas, rastrea la idea de justicia consensuada y reproducida comunicativamente en el marco de la infraestructura moral de las sociedades.

En consecuencia, la tarea de una teoría de la justicia así delineada no se tratará ya más de la definición a nivel filosófico de principios de justicia abstraídos de la realidad social, sino que por el contrario, su labor consistirá fundamentalmente en una evaluación acerca de la contribución que realiza cada una de los órdenes de reconocimiento recíproco, institucionalizados en la realidad social, al ideal de libertad que encarnan. Es por ello que, como resulta evidente, una teoría de este tipo requiere de un concepto de vida buena o, como también le llama Honneth, un concepto de eticidad formal. Si la instancia de justificación normativa no está depositada en las condiciones ni de un proceso de toma de

decisiones democráticas ni en el procedimiento de un contrato social de carácter artificial, sino que en los fundamentos morales que garantizan, en cada sociedad, el ejercicio autónomo de los individuos en términos de una libertad individual alcanzada intersubjetivamente a través de relaciones de reconocimiento mutuo; es que se requiere de un patrón normativo, de un punto de referencia para el desarrollo del análisis social ya señalado, que permita identificar aquellas no sólo aquellas prácticas e instituciones que contribuyen a la ampliación de la libertad y el poder de acción individuales, y aquellas que lo restringen o atentan contra su realización; sino que también permite determinar la legitimidad de las demandas y luchas sociales propias de las sociedades modernas, permitiendo diferenciarlas de aquellas que, aún cuando apelan a una semántica del reconocimiento, no contribuyen al desenvolvimiento libre de los sujetos y por tanto, atentan contra posibilidades de integración moral y autonomía individual.

En función de su interés por abordar las precondiciones de la libertad y el desarrollo autónomo y el descentramiento del derecho que dicho marco implica, si la posibilidad de ampliar el ejercicio de la libertad se basa en la participación de los individuos, en las sociedades modernas, en ordenes de reconocimiento relativamente estables que aseguran la autorrealización de los sujetos y que el móvil de progreso moral está situado en luchas sociales que tienen su impulso en el daño a nivel subjetivo que producen las situaciones de menosprecio o injusticia social, es que una teoría de este tipo exige indudablemente, una psicología moral y el desarrollo de una fenomenología de las experiencias de reconocimiento y menosprecio moral. Es en este marco donde se juega, para Honneth, el carácter crítico de su teoría, dado precisamente por este vínculo interno entre teoría y praxis a través de la fundamentación y defensa de una teoría de la justicia de las sociedades modernas que tiene su anclaje en las demandas morales y las experiencia de menosprecio o injusticia social que sufren los sujetos.

Este último elemento es de radical importancia, debido a que en muchas ocasiones teorías de la justicia que se consideran críticas – como por ejemplo, la de Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006[2003]) – tienden a considerar únicamente como objeto de una teoría de este tipo sólo aquellas demanda que ya se encuentran visibilizadas en la sociedad, en la medida

que han obtenido una representación social o colectiva a través de movimiento sociales. Sin embargo, lo que estas posturas olvidan, en primer lugar, que existen formas de sufrimiento moral que se configuran como experiencias injustas, en la medida que emergen a partir de una negación a principios de reconocimiento legitimado socialmente, las que sin embargo aun no han encontrado una articulación verbal, o no han logrado obtener una representación colectiva y, así, ser expuestas como tales en el espacio público. Y, en segundo lugar, también olvidan que una de las razones que explican la invisibilidad social de estas experiencias de injusticia en las sociedades occidentales contemporáneas – cuestión ya presente, como señalamos, en Marx y en la tradición de la Teoría Crítica – consiste precisamente en la existencia de lo que Celikates llama “patologías de segundo orden”, en términos de mecanismos sociales de la dominación orientados a velar a los sujetos las condiciones de emergencia de estas injusticias y que, por tanto, privan a los sujetos de aquellas capacidades de juzgar, críticas y eventualmente, movilizarse en contra de estas situaciones injustas (en Basaure, 2012)

Es en este sentido que, para finalizar, una de las aristas de investigación de gran interés que se abren para un trabajo futuro consiste precisamente en las relaciones entre teoría de la justicia y crítica social; conexión que, como hemos argumentado, aparece como central para el autor y que sin duda, la manera en que éste la aborda se constituye tan sólo como una de las alternativas que las teorías críticas proponen en el marco de las discusiones actuales sobre la justicia. Como es posible evidenciar a partir del trabajo elaborado, una cuestión que resulta clara con respecto a Honneth consiste en que lejos de ser un pensador del conflicto, aún cuando éste juega un elemento central en su teoría, lo cierto es que su preocupación central está focalizada en los fenómenos de integración; de ahí que su constructo teórico pueda perder la posibilidad del ejercicio de una crítica radical: en la medida que la justicia de una sociedad es pensada con respecto a la idea de justicia dominante en aquella, en cierto sentido cierra las posibilidades para una transformación radical, para la generación de *otra* sociedad, completamente distinta en sus contenidos morales.

En efecto, y bajo la idea de “exceso de validez”, existe en Honneth un alejamiento de la crítica radical con respecto a los ordenes capitalistas modernos realizada por la primera generación de la Escuela de Fráncfort, ya que para el autor alemán las sociedades progresan moralmente y así, las sociedades contemporáneas se constituyen como una evolución “positiva” con respecto a las sociedades tradicionales precedentes. Además este progreso, lejos de considerarse como una transformación completa del orden existente, es más bien siempre pensado como un proceso de ampliación y extensión de las condiciones del reconocimiento actuales.

Como hemos señalado, para Honneth, a pesar de las condiciones patológicas que la misma sociedad moderna occidental pueda engendrar, lo cierto es que de todos modos ésta presenta potencialmente las condiciones normativas e institucionales que permiten la realización de los individuos. De lo anterior se deriva entonces que el trabajo de los sujetos, en términos de luchas morales que emprenden, están primariamente orientadas a restablecer los principios de reconocimiento que rigen a las instituciones del reconocimiento modernas que estarían siendo negados para algunos sectores de la sociedad, o a actualizar el principio de reconocimiento para extenderlo más allá de sus condiciones de realización actuales – en virtud de este potencial normativo que comportan y que aseguran la idea de que mayores niveles de libertad son siempre posibles –; más no a un cuestionamiento profundo y abolición del orden del reconocimiento actual. Condición, reiteramos, que explicaría en su reverso la convicción de Honneth de que la sociedad moderna occidental capitalista contiene la posibilidad, de carácter inherente, de autorrealizar a los individuos a través de los órdenes del amor y la familia, el derecho, y el trabajo a través de la estima social que le entrega a los sujetos por medio de la figura del logro y el éxito individual.

No obstante a ello, y debido a sus propios presupuestos, si bien una teoría como esta pierde la posibilidad del ejercicio de una crítica radical, lo cierto es que gana en términos de conexión con las pretensiones de libertad de los actores sociales: debido a que conecta con las situaciones de menosprecio e injusticia sociales y con las pretensiones normativas de los actores sociales contemporáneos, tiende a excluir el riesgo de caer en un intelectualismo de la crítica, propio de las teorías deconstructivistas en las que los principios normativos que

enarbolan como aquellos en los que efectivamente los sujetos podrían realizarse en libertad y sin dominación, aparecen como el ejercicio de un intelectual que, en términos de una observación de segundo orden, propone una *otra sociedad* en la que pareciera desaparecer toda referencia a la realidad social e institucional de las sociedades actuales y por tanto, presenta mayores dificultades de que la teoría pueda conectar con las demandas sociales y, de esta forma, contribuir a los procesos de lucha y transformación social en curso en cada sociedad.

Ahora bien, un abordaje serio y sistemático de estas reflexiones excede sin duda las posibilidades de la presente tesis; no obstante a ello, nos parecía de sumo interés plantear las condiciones generales de este debate para incentivar el desarrollo de esta problemática a futuro.

Bibliografía

- Adorno, T. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.
- Basaure, M. (2011). In the epicenter of politics: Axel Honneth's theory of the struggles of recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's moral political sociology. *European Journal of Social Theory*, 3 (14), 263-281.
- Bazurro, L. (2012). *Crítica del reconocimiento. Indagaciones sobre el potencial emancipatorio, el "cuerpo" y la ideología*. Santiago: Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía. Mención en Axiología y Filosofía Política. Facultad de filosofía y Humanidades. Escuela de Posgrado.
- Beriain, J. (2003). Modernidad y sistema de creencias. En G. e. Vattimo, *En torno a la posmodernidad* (págs. 131-136). Barcelona: Anthropos.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Durkheim, É. (2007 [1893]). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fichte, J. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006 [2003]). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Madrid: Península.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa. Tomos I y II*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. (2006). *El sistema de la Eticidad*. Buenos Aires: Quadrata.
- Hegel, G. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: F.C.E.

Hegel, G. (1971). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Zeus.

Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Clairdad.

Honneth, A. (2010 [2008]). A theory of justice as an analysis of society. Preliminary remarks on a research program. En H.-G. Soeffner (dir.), *Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen – Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (págs. 707-716). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Honneth, A. (2009 [2007]a). Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica. En A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (págs. 27-52). Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2009 [2007]b). Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. En A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (págs. 53-64). Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2009 [2007]c). La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia. En A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (págs. 9-26). Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2009 [2000]). Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral* (págs. 51-124). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009 [1990]). Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral* (págs. 125-150). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009 [1989]). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral* (págs. 197-224). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009 [1993]). Dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral* (págs. 249-274). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009 [2000]). Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral* (págs. 275-292). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009). Justice as Institutionalized Freedom. A Hegelian Perspective. En A. Sorensen, M. Raffnsøe-Møller, & A. (. Gron, *Dialectics, self-consciousness and recognition. The Hegelian Legacy* (págs. 171-200). Malmö: NSU Press.

Honneth, A. (2009 [2004]). Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral* (págs. 225-248). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2007 [2005]). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2004b). Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociológica*, (47), págs. 351-364

Honneth, A. (2000). *Suffering from Indeterminacy: An attempt at reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam: Uitgeverij Van Gorcum.

Honneth, A. (1997 [1992]). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

Honneth, A. (2013[2010]). Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth. (G. Marcelo, Entrevistador)

Honneth, A. (2010). Reconocimiento y criterios normativos: Entrevista a Axel Honneth. (G. Pereira, Entrevistador)

Honneth, A. (2004a). From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth. (G. Markle, Entrevistador)

Honneth, A., & Anderson, J. (2005 [2004]). Autonomy, vulnerability, recognition, and justice. En C. Anderson, & J. (. Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (págs. 127-149). New York: Cambridge University Press.

Horkheimer, M. (2009). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós ibérica, I.C.E./U.A.B.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (2005). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.

Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México D.F.: Grijalbo.

Marcuse, H. (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Madrid: La catarata.

Marcuse, H. (2009). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.

Marcuse, H. (1969a). *Un ensayo sobre la liberación*. México D.F.: Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1969b). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.

- Mead, G. (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Nagel, T. (1989). Rawls on Justice. En N. Daniels, *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"* (págs. 1-16). Stanford: CA: Stanford University Press.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.-J. (1960). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Aguilar.
- Sauerwald, G. (2006). Teoría del Reconocimiento versus Teoría del Discurso. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* (8), págs. 145-157.
- Taylor, C. (2010). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós/ I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Taylor, C. (2009). *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Paris: Flammarion.
- Thompson, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present* (50), págs. 76-136.
- Weber, M. (2003). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1998). *Sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Winnicott, D. (1998). *Procesos de Maduración y el Ambiente Facilitador. Estudios Para una Teoría del Desarrollo Emocional*. Madrid: Paidós ibérica.

