



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

Crítica del Reconocimiento.

**Indagaciones sobre el potencial emancipatorio, el “cuerpo” y la ideología
en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía
Mención en Axiología y Filosofía Política

Autor: Leonello Bazzurro Gambi
Profesor patrocinante: Raúl Villarroel

Santiago - 2012

Agradecimientos

Agradecer la ayuda y el apoyo de las personas que me han acompañado de diversas maneras durante la ardua labor que fue escribir la presente tesis, representa desde ya no sólo una emotiva circunstancia textual sino también una singular oportunidad para poner en acción algo de la praxis moral del reconocimiento en su calidad de expresión pública.

Ante todo, debo decir que el constante apoyo brindado por los involucrados en esta odisea de casi dos años constituye la fuerza fundamental para haberme permitido ausentarme por largas temporadas en la soledad y el silencio que necesita el animal vivo del pensamiento para poder experimentar en toda su anchura los habituales momentos de crisis y las pequeñas epifanías.

Quisiera agradecer, en la primera esfera de reconocimiento, en donde fui reconocido como un ente de necesidades, afecto y frustraciones, especialmente a mis padres. A Wilma, mi madre, más específicamente, por su apoyo incondicional, dulce paciencia y cariño. A Pablo, mi padre, por incentivar me desde niño a explorar esta poco conveniente pasión por estudiar temas mal llamados “humanistas” o filosóficos. A mis amigos en general, en especial, aquellos que me han “esperado” y me han soportado hablando insistentemente sobre el reconocimiento, en especial a Pía Tabalí por su indispensable ayuda cuando fue necesario llevar estas ideas al inglés.

En la segunda esfera de reconocimiento, quisiera agradecer a las instituciones legales que ampliaron el contenido de mi “persona jurídica” al reconocer mi necesidad material de tiempo y recursos económicos, de modo que pudiera hacer efectivo el derecho positivo a la educación y ser reconocido sin mala conciencia como un ente bibliotecario o un sujeto con dedicación exclusiva al estudio. Agradezco así las becas brindadas por el gobierno chileno, el gobierno alemán y la Universidad de Chile, mediante, respectivamente, la beca Conicyt de Capital Humano Avanzado para estudios de Magíster en Chile (2009-2011), y la beca del DAAD y de la Universidad de Chile, ambas destinadas a solventar una pasantía de investigación con Axel Honneth durante el *Sommersemester* del 2011 (Marzo – Octubre) en la Universidad Goethe en Fráncfort del Meno.

Respecto a la tercera esfera, quisiera agradecer a mi profesor patrocinador, Raúl Villarroel, por su atenta disponibilidad para sugerirme acotar el tema de investigación, en especial cuando me veía persuadido por un malsano espíritu megalómano hegeliano. También al grupo de investigación “Arbeitskreis zu Anerkennung” en el *Institut für Sozial Forschung*. Dejo para el final un agradecimiento muy especial al profesor Axel Honneth, quien me invitó a cursar la pasantía de investigación y acogió siempre con el mejor ánimo, disposición e interés crítico, las dudas y observaciones que me iban surgiendo respecto de su teoría del reconocimiento.

INDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO PRIMERO	
Concepto, historia y actualización de la Teoría Crítica de la sociedad en la génesis intelectual de Axel Honneth.	11
i) Brevísima revisión histórico-conceptual de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt	13
ii) Sobre la necesidad de “actualización” de la Teoría Crítica	22
iii) El “legado a heredar” de la Teoría Crítica en <i>Crítica del Poder</i> y <i>Patologías de la Razón</i>	28
a) <i>Crítica del Poder</i> : sobre el legado de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas	29
b) <i>Patologías de la Razón</i> : cinco rasgos abstractos de la identidad formal de la Teoría Crítica y el método de crítica immanente con “salvedad” genealógica	60
CAPÍTULO SEGUNDO	
La arquitectura conceptual de una teoría crítica del reconocimiento:	
El Hegel de Honneth, las tres esferas y la lucha por el reconocimiento	68
i) La irrupción del <i>Anerkennung</i> hegeliano en la filosofía social moderna	70
ii) Las esferas de reconocimiento en la actualización de Honneth	80
a) La esfera del amor de los sujetos necesitados	84
b) La esfera jurídica de los sujetos de derecho	88
c) La esfera de la estima social: entre la solidaridad, el mérito y el éxito individual	93
iii) Las Luchas por el Reconocimiento como fundamento de una Teoría Crítica	103
CAPÍTULO TERCERO	
Consideraciones críticas sobre el sujeto corporalizado de reconocimiento y la ideología en el reconocimiento del éxito	129
i) Hacia un sujeto corporalizado de reconocimiento: estado del arte del “cuerpo” y propuestas de visibilización del triple cuerpo del sujeto de reconocimiento	131
a) Sobre el cuerpo emocional	155
b) Sobre el cuerpo laborante	161
c) Sobre el cuerpo investido de derecho	180
ii) Sobre el problema de la ideología en el reconocimiento del éxito y del mérito	189
a) Reconocimiento ideológico versus Reconocimiento justificado	195
b) Para una crítica del neoliberalismo	212
CONCLUSIONES	224
BIBLIOGRAFÍA	229

INTRODUCCIÓN

El filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth (Essen, 1949) ha sido reconocido como el representante actual más insigne de la difundida Teoría Crítica de la sociedad gestada por los miembros de la Escuela de Frankfurt en el Instituto de Investigación Social ubicado actualmente en dicha ciudad a orillas del río Meno. La llamada “teoría del reconocimiento” (*die Anerkennungstheorie*) consigna su *propuesta en construcción* para renovar la influyente tradición de Teoría Crítica desarrollada desde la década de los treinta por un conjunto de singulares intelectuales hegelianos, post-marxistas, nietzscheanos y freudianos, como T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, W. Benjamin, J. Habermas, entre muchos otros.

La categoría ética del “reconocimiento” (*Anerkennung*) hegeliano¹, intuición guía de la producción honnethiana, puede reseñarse mediante la conocida formulación de la *Fenomenología del Espíritu*: “La auto-conciencia existe en sí misma y para sí misma en tanto y por el hecho de que existe para otra conciencia, es decir, que ella es en tanto es reconocida” (Hegel, 2009. p. 113). Por lo pronto diremos que con este concepto “se designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como distinto y separado de sí, estimándose que esta relación es constitutiva de la subjetividad y *condicionante* de la realización de la autonomía individual: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él”. (Fraser, 2006. p. 20).

Podría decirse que el atractivo particular de estudiar la obra de Honneth se trenza en la *confluencia* de dos motivos o intenciones filosóficas diferenciadas. Por una parte, figura una línea determinada principalmente por la filosofía moral, la filosofía social y la sociología, cuyo propósito consiste en construir una teoría del *reconocimiento*, en donde la interpretación honnethiana del concepto originalmente hegeliano compite en la actualidad con las formulaciones de tendencia más cultural que sustentan las políticas de la diferencia en el debate multiculturalista (donde destacan, entre otros, C. Taylor, W. Kymlicka y N. Fraser) y también con las tesis post-estructuralistas, post-marxistas o de teoría *queer*, que caracterizan al reconocimiento como una relación de poder o dominación (por ejemplo, L. Althusser, J. Butler, en cierto modo M. Foucault). Al mismo tiempo, corre paralela en Honneth una segunda línea reflexiva orientada a reflexionar acerca del sentido, el propósito y las posibilidades de realizar una filosofía o teoría “crítica”, de modo que su ambicioso objetivo apunta a *actualizar* (es decir, volverla pertinente y fructífera para los tiempos actuales), la

¹ Que proviene no sólo de la *Fenomenología del Espíritu* (2009) -como ha sido generalmente considerada- sino también de *El Sistema de la Eticidad* (1982), *La Filosofía Real* (2009) y *La Filosofía del Derecho* (2009).

Teoría Crítica de la sociedad, debiendo así medirse con los brillantes autores que integran las generaciones pasadas y las presentes de la “Escuela de Frankfurt”.

Es en esta peculiar convergencia en donde el pensamiento de A. Honneth demuestra un rumbo productivo y singular, dado que en esta original síntesis podemos asistir al surgimiento de una renovada Teoría Crítica en forma de una teoría del reconocimiento, la cuál, por cierto, ha sido desde la última década meritoria de una creciente atención en los debates y publicaciones relativos a sociología, ética, filosofía social y filosofía política principalmente norteamericanos y europeos (sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra). Y si bien su influencia realmente aún no se ha dejado sentir con fuerza en Latinoamérica ni en Chile, en la opinión de quien suscribe esta tesis resultaría sumamente atractivo generar diálogos atentos a observar tanto las críticas que se le podrían realizar desde la diversa y controversial experiencia de la modernidad latinoamericana, así como también la viabilidad, utilidad y pertinencia que podrían tener sus categorías analíticas para describir el paradójico proyecto de modernidad desde la realidad local, y las luchas por el reconocimiento social de los sujetos subalternos indígenas, afrodescendientes, minorías sexuales, proletarios y otros.

Posponiendo la realización de este deseable objetivo, en la presente investigación me propongo, sin excesiva pretensión, reconstruir con detenimiento las consideraciones y argumentos que han participado en la génesis y dado pie a la actual arquitectura conceptual de la teoría del reconocimiento, particularmente en lo que respecta a su intención básica de constituirse como una Teoría Crítica renovada. En este entendido, el objetivo general que guía la investigación apunta a exponer, indagar y evaluar el *alcance* del potencial y la actitud crítica (*Verhalten*) de la teoría del reconocimiento para la labor de la crítica social y la transformación emancipatoria en el horizonte axiológico de las modernas sociedades capitalistas.

De este modo, la revisión crítica comprende dos hilos argumentativos transversales: uno más bien de carácter revisionista-expositivo (capítulos 1 y 2) y otro orientado a la reconstrucción y reformulación crítica de ciertos aspectos conflictivos en la teoría honnethiana (insinuados constantemente en los primeros capítulos, y expuestos con propiedad en el tercero). La línea revisionista que guiará el análisis se circunscribe, como decíamos, a exponer con precisión los conceptos y elementos teóricos fundamentales que operan en la construcción general de la teoría del reconocimiento en tanto Teoría Crítica de la sociedad², de modo que se intentará perfilar un

² En especial, aquellos que son determinados por Honneth como sus rasgos formales constitutivos o identitarios, a saber, la categoría de “crítica immanente” y su relación con la experiencia pre-teórica de sufrimiento, la construcción de las “patologías sociales” como déficit de racionalidad social inducidas por sistemas de dominación como el capitalismo. Por sobre todo, el concepto diferenciado de reconocimiento (en las tres esferas de interacción social) y la ideación de las “luchas sociales” como luchas por el reconocimiento, es decir, en tanto conflictos sociales moralmente motivados en

panorámica precisa del aparato argumentativo puesto en juego por Honneth para así poder evaluar con algún grado de pertinencia la orientación, intensidad crítica, posibilidades y limitaciones de su proyecto crítico.

La línea de reconstrucción y reformulación crítica, que figurará principalmente en el capítulo 3, presenta una posible discusión (de entre muchas otras que ameritan tratamiento) en torno a ciertos nodos conflictivos que afectan a la teoría del reconocimiento. En la ocasión, serán presentados dos puntos de alta sensibilidad para la revisión crítica. El primero trata sobre el inconveniente *predominio* en la teoría de un *sujeto* de reconocimiento abstracto y principalmente *psíquico* que contraviene la importancia referida a la dimensión emocional (sentimientos morales) y el consecuente arraigo materialista (Feuerbach) y fenomenológico (Merleau-Ponty) con que el joven Honneth consideraba la subjetividad constituida *en y por* el cuerpo (*Leib*). Así, mediante una revisión bibliográfica atenta al problema de la corporalidad, el cuerpo (*Körper, Leib, Bios, Zoe*, etc.), las emociones y los sentimientos morales negativos, etc., serán indicados tanto los puntos deficitarios de la propuesta de Honneth en este respecto (como el atribuir corporalidad únicamente al espacio intersubjetivo de la primera esfera de reconocimiento), como las posibilidades abiertas y aún inexploradas de la teoría del reconocimiento. Lo anterior, dará lugar a que sean sugeridos algunos lineamientos conceptuales orientados a avanzar la construcción de un sujeto *corporalizado* de reconocimiento y una consecuente praxis *intersubjetiva-intercorporal* de reconocimiento. En particular, se propondrá de modo tentativo la noción de un *triple cuerpo* del sujeto de reconocimiento: cuerpo emocional, cuerpo investido de derecho y cuerpo laborante, los cuáles en conjunto articulan el modo real de ser-en-el-mundo de todo individuo en cuanto sujeto afecto a reconocimiento y dispensador del mismo.

El segundo punto, de tipo general y de alcance global para el proyecto general de Honneth, trata sobre la compleja relación habida entre reconocimiento e ideología (entendida al modo marxista como “falsa conciencia” o conciencia invertida) poniendo así en cuestión la convicción de Honneth (2006b) sobre un “reconocimiento verdadero” separado tajantemente de un reconocimiento “falso” o “ideológico”. En la ocasión se sostendrá específicamente que el reconocimiento en tanto que “mérito” y “éxito” no puede sino estar afecto de ideología burguesa. De esta forma, se planteará *contra* Honneth que si bien el reconocimiento no es reductible totalmente a poder, dominación o ideología como pretende decididamente el autor, tampoco parece justificado el desligarlo absolutamente de ella. Como advierten desde diversas perspectivas los comentaristas de Honneth (en especial, J. Romero, 2010; H. Schmidt, 2010; E. Renault, 2007),

contra de la injusticia social que fungen como motor del progreso moral de las modernas sociedades, liberales y capitalistas.

desde la Teoría del reconocimiento no se perfila explícitamente una crítica al capitalismo (sino únicamente al capitalismo de tipo neoliberal), y existen variados indicios que permiten sospechar acerca del ambiguo rendimiento crítico/emancipatorio de la teoría, en especial –será la propuesta de la investigación- cuando es tratado el caso del “reconocimiento del mérito o del éxito”. Como consecuencia de esto, se señalará cierta vulnerabilidad de la teoría en su presentación actual (aunque, por cierto, posible de reformularse) a las posiciones críticas alternativas relativas al reconocimiento, las cuáles lo conciben como uno de los mecanismos de sujeción y dominación claves para la reproducción ideológica burguesa, tratado principalmente por una línea que arranca desde L. Althusser (1974), transita por M. Foucault (1979, 2006) y desemboca con fuerza en J. Butler (1990, 2001).

De este modo, la hipótesis general, si se desea una articulación de dicho tipo, sostiene que la teoría del reconocimiento, si bien presenta un interés crítico/emancipatorio constitutivo (configurando una posibilidad inmanente de crítica al capitalismo *neoliberal*) y ha desarrollado una compleja y lúcida articulación conceptual, siendo probablemente la “teoría del reconocimiento” mejor elaborada en la actualidad, puede entenderse, en su formulación actual, como una *teoría socio-moral cuyo carácter crítico resulta moderado*, puesto que atribuye a ciertos principios normativos un excesivo valor crítico/emancipatorio (mérito y éxito individual), arriesgando con ello un uso ideológico, y, a nivel más general, debido a que el método de crítica inmanente, declaradamente anti-utópico, supedita con excesiva prudencia los momentos de trascendencia emancipatoria a los principios normativos inmanentes (es decir, históricamente institucionalizados) de las modernas sociedades capitalistas, de modo que en su ontología del ser social no parece posible ponderar una real alteridad al modelo que impone la forma liberal capitalista ni tampoco parece interpretar correctamente la motivación socio-moral de aquellos movimientos o luchas sociales o culturales de carácter más rupturistas o radicales. En consecuencia, con el fin de acentuar el potencial crítico-político de la teoría de reconocimiento, la investigación sugiere la conveniencia de reformular el principio normativo de la tercera esfera de reconocimiento (mérito o éxito); radicalizar la noción de “luchas por el reconocimiento”, especificando aún más los tipos de sentimientos morales de humillación y menosprecio; y completar una ontología psico-física del sujeto de reconocimiento en la integralidad de las esferas de reconocimiento, toda vez que el cuerpo es parte constituyente y constitutiva de la subjetividad moral.

Ahora bien, cabe aclarar que no deberían entenderse las *indagaciones* críticas de la presente investigación ni las sugerencias mencionadas como indicios de obstáculos aporéticos en la teoría. Mal podría serlo partiendo ya de que esta es una *teoría en construcción* y de que no ha sido estudiado la integralidad del corpus honnethiano. No debe perderse de vista que el objeto con que

se formulan las objeciones y sugerencias críticas nacen de la convicción de la importancia que reviste el construir una teoría crítica del reconocimiento, con mayor razón si se emprendiera la labor de considerar la situación latinoamericana. Por consiguiente, la intención aquí depositada, invita al lector a explorar y explotar con mayor decisión los posibles lineamientos crítico-emancipadores aún invisibilizados en la propuesta honnethiana, y desarrollados por otros teóricos que serán objeto específico de mención. En este sentido, mi propósito consiste en intentar avanzar algo en esta tarea sugiriendo un sujeto corporalizado de reconocimiento y asumiendo la imposible diferenciación absoluta entre poder y reconocimiento.

El *corpus* seleccionado en la presente investigación consta de un conjunto de textos (tanto aquellos capitales, como otros secundarios -entrevistas, artículos, etc.) que fueron escogidos dentro del período de 1989 y 2009, bajo el criterio de ser pertinentes para informar respecto de la génesis y forma avanzada de su teoría del reconocimiento. Ordenando el corpus bibliográfico en modo de recorrido cronológico (según su fecha de publicación en el original alemán), diremos que el itinerario considera de modo alusivo *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften* (1980) [Acción social y Naturaleza Humana. Fundamento de la ciencia social, sin traducción al español], texto poco difundido escrito en conjunto con Hans Joas; mas el recorrido propiamente tal comienza con el análisis de su influyente tesis doctoral *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1989) [Crítica al Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad], considera algunos ensayos de *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (1990) [El fragmentado mundo de lo social. Ensayos sobre filosofía social], analiza con detenimiento la fundacional obra *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (1992) [La lucha por el Reconocimiento: Por una gramática de los conflictos sociales], retoma algunos ensayos fundamentales de *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie* (2000) [Lo Otro de la Justicia: ensayos sobre filosofía práctica], revisa los argumentos centrales del debate con Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung?* (2003) [¿Redistribución o Reconocimiento?], recoge algunos artículos referentes a la epistemología del reconocimiento en *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (2003) [Invisibilidad, Estaciones en una Teoría de la Intersubjetividad, sin traducción al español], examina el estudio sobre la reificación: *Werdunglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (2005) [Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento], considera los ensayos reconstructivos de la Teoría Crítica en *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (2007) [Patologías de la Razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica], y finaliza revisando la presentación sintética y panorámica de su teoría en el reciente texto *Anerkennung und Missachtung. Zur normativen*

Begründung einer Gesellschaftstheorie (2009) [Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social]. Además, participan en el corpus algunas esclarecedoras entrevistas (Basaure 2008; Cortés 2005; Honneth 2010) y ensayos de distintos períodos y ediciones alemanas que fueron consignados en la edición española *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (2009c), en especial, aquellos referidos a la crítica al capitalismo y neoliberalismo. Respecto a la recepción crítica, se consideran principalmente los ensayos y obras de J. P. Deranty (2007, 2009), E. Renault (2004, 2007), J. Romero (2009, 2010), Demirović (1999), R. Forst (2007), Van den Brink (2007), M. Basaure (2008, 2010), H. Schmidt (2010), como asimismo se harán presente las teorizaciones opuestas del reconocimiento como mecanismo de dominación social (por ejemplo, J. Butler 1993, 2001; Honneth 2006b).

A nivel estructural, como fuera mencionado, la tesis se ordena en tres capítulos, dispuestos desde lo más general hasta lo más específico, en una secuencia cuyo esqueleto podríamos formular del siguiente modo: 1) Teoría Crítica según Honneth; 2) Teoría del reconocimiento; 3) Problemas de la teoría del reconocimiento.

En el capítulo primero, “Concepto, historia y actualización de la Teoría Crítica de la sociedad en la génesis intelectual de Axel Honneth” será revisada, a modo de contextualización, la noción básica de Teoría Crítica de la sociedad, su programa de investigación, sus antecedentes históricos, las tres generaciones que la componen y el problema constitutivo en torno a la necesidad de su actualización. Asimismo, se analizará con detenimiento las particulares consideraciones de Honneth en su tesis doctoral (*Crítica del Poder*) respecto al trabajo de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas, poniéndolas en diálogo con la construcción tardía que ofrece en *Patologías de la razón* sobre los rasgos formales constitutivos de la identidad de la Teoría Crítica, en especial, la llamada “crítica inmanente con salvedad genealógica”.

En el capítulo segundo, “La arquitectura conceptual de una teoría crítica del reconocimiento: El Hegel de Honneth, las tres esferas y la lucha por el reconocimiento”, se presenta propiamente la estructura y los rasgos fundamentales de la teoría del reconocimiento, diferenciando así una primera sección que recoge la fórmula original del reconocimiento en el *Sistema de la Eticidad* y la *Filosofía Real* de Hegel, una segunda sección que especifica la reinterpretación de Honneth acerca de las tres dimensiones o esferas del reconocimiento hegeliano y una tercera sección, que se explyea sobre la reinterpretación de Honneth respecto a la noción hegeliana de las “luchas por el reconocimiento” y las consecuentes reformulaciones de la recepción francesa.

En el tercer capítulo, “Consideraciones críticas sobre el sujeto corporalizado de reconocimiento y la ideología en el reconocimiento del éxito”, se presentan dos cuestiones conflictivas de la teoría del reconocimiento. En la primera sección, se trata sobre la mencionada problemática relativa a la corporalidad del sujeto del reconocimiento y la praxis intersubjetiva, mientras que en la segunda sección, se expone la compleja y ambigua relación habida entre reconocimiento e ideología o poder.

En síntesis, al realizar este recorrido mi propósito no es sino mostrar de un modo coherente, atractivo y crítico, la fisonomía general de la rigurosa propuesta de Honneth de una Teoría Crítica basada en la noción de reconocimiento, proveyendo así una entrada de lectura que sea a la vez expositiva de sus posibilidades hermenéuticas y emancipatorias y que oriente, al mismo tiempo, la línea básica de algunos cuestionamientos críticos que advierten justificadamente sobre el moderado alcance crítico de su propuesta.

CAPÍTULO PRIMERO

Concepto, historia y actualización de la Teoría Crítica de la sociedad en la génesis intelectual de Axel Honneth

*La Teoría Crítica, o más exactamente,
la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt,
es hoy en día tan actual como obsoleta.*
W. Bonß

*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 tendrá futuro.*
A. Honneth

Enmarcada directamente en el programa filosófico, social y político de la influyente Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, la producción intelectual de Axel Honneth puede entenderse, en una primera aproximación, como una sostenida reflexión de naturaleza social y normativa en torno al rol que desempeña la poliforme, agonística y decisiva dimensión ontológica de “lo social” tanto en la reproducción (cultural, simbólica y material) como en la transformación crítica y ética de las sociedades modernas occidentales, valiéndose para este propósito de una amplia matriz interdisciplinar³ que analiza en su complejidad formal las diversas praxis de interacción social estructuradas en base a los principios normativos fundamentales de la infraestructura moral de las sociedades modernas capitalistas (“amor”, “igualdad y respeto jurídico”, “solidaridad y éxito”), en cuyos plexos de interacción los individuos se posibilitan o deniegan recíprocamente su autonomía - mediante praxis cotidianas de reconocimiento- y, con ello, la posibilidad del despliegue de su subjetividad y autorrealización individual. El desarrollo sistemático de esta línea reflexiva tendrá como finalidad dotar de contenido filosófico, normativo y emancipatorio a un programa renovado de Teoría Crítica de la sociedad, cuya singularidad se asienta en la actualización sistemática de la noción hegeliana de reconocimiento recíproco.

En este entendido, la principal vía de acceso al pensamiento de Honneth, es decir, aquella que funge como condición necesaria para intentar reconstruir el sentido y la necesidad del *Anerkennungstheoretische Wende* [giro teórico hacia el reconocimiento] y/o *die Anerkennungstheorie* [la teoría del reconocimiento], adquiere su fisonomía al analizar el desenvolvimiento histórico y teórico de la paradigmática *Kritische Theorie* [teoría crítica] de la *Frankfurter Schule* [Escuela de Frankfurt] realizada en el *Institut für Sozialforschung* (IfS) [Instituto

³ La cual integra, a nivel general, filosofía y ciencias sociales; y se compone, a nivel particular, de teoría social, filosofía práctica (filosofía social, filosofía política y ética), teoría de la justicia y psicología (interaccionismo simbólico y psicoanálisis).

de Investigación Social] en lo que respecta, principalmente, a las propuestas desarrolladas por los miembros del “innere Kreuz” [grupo interno o central] de la Escuela, es decir, por M. Horkheimer, T. Adorno y H. Marcuse –en la primera generación-, y J. Habermas, en la segunda⁴; incorporando eventualmente algunas propuestas desarrolladas por el “grupo periférico”, en especial, W. Benjamin, A. Wellmer y F. Neumman.

Conviene precisar de inmediato que, en tanto nuestro propósito dice relación directamente con brindar una clave de lectura del pensamiento de Honneth, más allá de intentar la espinuda labor de dar cuenta pormenorizada de las diversas fases teóricas, aportes individuales, inclinaciones filosóficas y períodos históricos que llenaron de contenido al programa general de la Escuela de Frankfurt, el presente capítulo se acota principalmente a la presentación de la Teoría Crítica *bajo la mirada de Honneth*, lo que se traduce en la especificación del sitio de enunciación y las consideraciones particulares de tipo epistemológico, ético, político y sociológico con las cuales el autor ha venido por décadas comprendiendo, reconstruyendo o “urbanizando” el supuesto “legado a heredar” de la Teoría Crítica, al punto de verse capacitado para inscribir su propuesta individual con dicha legitimante etiqueta y de figurar en la actualidad como su más conocido representante, teniendo a su cargo desde el 2001 la dirección del IfS⁵, tal como antaño correspondiera a Horkheimer, Adorno y Habermas, y, con ello, la responsabilidad de crear un programa de investigación crítico-social apropiado para los nuevos tiempos.⁶

En virtud de lo expuesto, el capítulo inicial tiene como propósito introducir la noción clásica de “Teoría Crítica”, sus contenidos conceptuales elementales y su variación histórica al sucederse las diversas generaciones de intelectuales de la Escuela de Frankfurt. De este modo, será factible contextualizar y posicionar de modo apropiado la labor teórica de Honneth al interior de la Teoría Crítica, y estar así habilitados para recepcionar mejor sus consideraciones relativas a ésta (tema del segundo capítulo), momentos previos de presentar la formulación positiva de la teoría del reconocimiento (objeto del tercer capítulo) y de plantear algunas consideraciones críticas que irán surgiendo en el recorrido (tema del cuarto capítulo).

⁴ En el complejo debate entre continuidad y discontinuidad de la Escuela de Frankfurt, véase Wiggerhaus (2010), se diferencia entre un “grupo interno” o “núcleo íntimo” de mayor estabilidad e influencia conformado por M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas, y otro “periférico”, cuyos aportes a la *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Investigación Social], o a proyectos de investigación era de carácter más bien esporádico, integrado por W. Benjamin, E. Fromm, O. Kirchheimer, F. Neumman, A. Wellmer, J. Pollock, L. Löwenthal, etc. Honneth, como mencionáramos, concibe su trabajo principalmente bajo la estela del “grupo interno” y las tradiciones teóricas en las que ellos se basaban; sin embargo, es de notar la existencia de un trabajo secundario respecto de las propuestas y orientaciones del grupo periférico. Además, no debe dejar de considerarse que, a diferencia de Habermas, Foucault representa para Honneth un referente fundamental de crítica social ajeno a la tradición frankfurtiana, y necesario de considerarse en la revisión y elaboración de la Teoría Crítica como atestigua *Crítica del Poder*.

⁵ Para una síntesis de la labor de Honneth como director del IFS véase Basaure, M. (2010). “El grupo internacional de estudios sobre teoría crítica. Notas para una historia reciente del Instituto para la Investigación Social de Fráncfort”. *Arxius de Ciències Socials* 22: 115-126.

⁶ Véase “Paradojas del capitalismo” en Honneth (2009a).

En consecuencia, el presente capítulo se compone inicialmente de una breve reseña sobre la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (donde se menciona parte de la historia, la propuesta teórico/política, las generaciones integrantes y la problemática de la continuidad/discontinuidad de una “escuela” de pensamiento); posteriormente, se expone el nudo gordiano en torno a la idea de una “actualización” de la Teoría Crítica, cuestión fundamental tanto para el desarrollo de la teoría de la acción comunicativa de Habermas como para la teoría del reconocimiento de Honneth.

I.- Brevisima revisión histórico-conceptual de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt

*Es tan variado todo aquello que se llama Escuela de Fráncfort,
que siempre hay algo de ella que es actual,
siempre hay algo que resulta ser una empresa no completada,
que está esperando ser continuada.*
R. Wiggershaus

Originada en el IfS fundado en Frankfurt en 1923 por Félix Weil y Friedrich Pollock en tiempos de la República de Weimar, la desencantada conciencia revolucionaria del proletariado alemán y el ascenso vertiginoso del totalitarismo nacionalsocialista; continuada en el exilio forzoso a Nueva York en 1933 durante el apogeo del capitalismo de la industria cultural; vuelta definitivamente a Frankfurt en 1949-50, ya finalizada la segunda guerra y próximas a emerger las movilizaciones estudiantiles y las reformas universitarias de la década de los sesenta y sesenta; la “teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt, cuyo nombre surgiera en el conocido ensayo de Horkheimer de 1937, “Kritische Theorie und Traditionelle Theorie” [Teoría Crítica y Teoría Tradicional], nomina y funda un singular programa de “reflexión filosófica, investigación social (ciencias sociales) y orientación e intervención política” (Leyva, 2005, p.10) de notoria influencia en el desarrollo de la filosofía práctica y de las ciencias sociales del siglo XX, cuyo núcleo teórico articula una compleja matriz interdisciplinaria (economía política, psicoanálisis y análisis cultural) que integra de modo no ortodoxo el trabajo fundacional de Marx, Hegel, Kant, Freud (así como de Schopenhauer, Lukács, Nietzsche y Klages, y, posteriormente, Weber, Durkheim, Mead, Dewey, Peirce, entre muchos otros), y se asocia con reconocidos intelectuales de izquierda, muchos de ellos judíos⁷, divididos a la fecha en tres generaciones: una primera generación liderada por Max

⁷ Como sostiene Wiggerhaus “Los que pertenecieron a la primera generación de la Escuela de Fráncfort eran todos judíos, o bien, fueron obligados por el nacionalsocialismo a retornar a su pertenencia al judaísmo” (2010, p.14). Constatación no gratuita en tanto el autor sostiene que es en aquella condición de exclusión en donde radica el nexo vinculante con el sufrimiento habitual de la enajenada clase obrera, de manera que si bien la mayoría de los teóricos críticos tenían una posición acomodada, compartían, sin embargo, una posición de marginalidad en la sociedad alemana, cuestión que propulsó el desarrollo marxista de “una crítica radical de la sociedad, la cual correspondía a los intereses de los obreros” (íbid). Además, es interesante el que también en la tercera generación, la mayoría de los miembros se declaren judíos, aunque no corresponda al caso de Axel Honneth (véase Anderson 2000).

Horkheimer y Theodore W. Adorno, en donde destaca la participación de Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer, Franz Neumann; una segunda generación, cuya data se establece por la muerte de M. Horkheimer (1973) y de T. W. Adorno (1969), encabezada por Jürgen Habermas e integrada, entre otros, por Claus Offe, Oskar Negt, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer; y una –difusa- tercera generación, cuyo comienzo se marca desde el retiro de Habermas como director del IfS en 1994, liderada por Axel Honneth e integrada posiblemente por Helmut Dubiel, Detlev Claussen, Rainer Forst, Christoph Menke, Martin Seel, Ulrich Beck y otros tantos posibles candidatos conocidos más bien dentro de las fronteras germanas.⁸

El ambicioso propósito original de la Teoría Crítica se cifra al modo hegeliano en analizar y conceptualizar la “totalidad del proceso de la vida social” en la época moderna, es decir, todas aquellas dimensiones y formas institucionales (el estado, el derecho, la religión, la cultura, el trabajo, etc.) que conforman las estructuras de un mundo social “construido” y reconstruible por la praxis humana -opuesto a un mundo natural “dado”-, valiéndose para tal macro-objetivo de una perspectiva hegel-marxiana sostenida en una elaboración de la filosofía de la historia hegeliana según principios del materialismo histórico marxiano, y orientada por una “actitud” [Verhalten] crítica que i) detenta un interés intrínseco por la transformación emancipatoria, ii) empatiza directamente con la experiencia del sufrimiento psíquico-somático del individuo oprimido, la cuál constituye la base pre-teórica sobre la cuál se erige la crítica social y iii) se sostiene metodológicamente en una formulación acabada de una crítica de tipo inmanente, materialista, negativa y -desde Habermas en adelante- fundamentalmente normativa.

Tal como figura en el texto fundacional de Horkheimer de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica” (Horkheimer, 2003), la “teoría crítica” se define, en principio, por oposición a la “teoría tradicional”, comprendiendo por esta última el modelo clásico vigente en la ciencia desde la edad moderna y extendido a todas las áreas del saber (no solo ciencias de la naturaleza, sino también ciencias sociales y humanísticas), cuyo origen se retrotrae a la reflexión cartesiana sobre el método, con la consabida limitaciones del sujeto cartesiano y la estipulación de una fuerte división epistémica entre sujeto-objeto, en donde:

⁸ Al respecto cito el aclarador ensayo sobre la tercera generación de Joel Anderson “Taking Honneth as the gravitational center of this generation (at least in Germany), and with the usual caveats in mind, I would hazard the following list of the members of this third generation of the Frankfurt School: [...] Habermas students Lutz Wingert, Josef Früchtel, Martin Löw-Beer, and Rainer Forst (though Forst is arguably the leading figure of the nascent *fourth* generation); Alfred Schmidt students Hauke Brunkhorst, Micha Brumlik, Matthias Lutz-Bachmann, and Gunzelin Schmid Nöerr; Wellmer students Christoph Menke and Martin Seel, Apel students Matthias Kettner and Wolfgang Kuhlmann; as well as Ulrich Beck, Helmut Dubiel, Günter Frankenberg, Klaus Günther, Hans Joas, Gertrud Koch, Ingeborg Maus, Herta Nagl-Docekal, Bernhard Peters, and the late Hinrich Fink-Eitel. Their areas of research interest can be seen as breaking down along the same lines of the three themes identified in the discussion of Honneth's work” en J. Anderson (2000).

Siempre queda en un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que deber ser aprehendido por aquél, y esta subsunción, este establecer la relación entre la mera percepción o constatación de un estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber, se denomina explicación teórica (Honneth, 2009a, p. 28 cita a Horkheimer, 2003).

Consecuentemente, el fundamento de los métodos, los criterios epistemológicos y la producción de saber se consideran estrictamente immanentes a la lógica del conocimiento, cuyo propósito consiste en recolectar enunciados obtenidos ya sea mediante deducción o inducción que sean posibles de aplicar hipotéticamente a la realidad empíricamente observable, de modo que su valor explicativo y su valor de verdad – capacidad de prognosis- aumenta al comprobarse en la realidad empírica los enunciados lógicamente organizados. Tomando las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, Horkheimer sostiene que la teoría tradicional correspondería a un “sistema cerrado de proposiciones de una ciencia” (Honneth, 2009a, p. 28), o, más exactamente a “un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria” (Ibíd), de modo que la ciencia se comprende como “cierto universo de proposiciones (...) que surge de modo constante de la actividad teórica, y en cuyo orden sistemático un cierto universo de objetos alcanza su determinación” (Ibíd). Su función corresponde a predecir, controlar y dirigir los procesos reales del mundo natural y social. Por tanto, la acumulación de conocimiento promueve un saber de tipo técnico que perfecciona el dominio a la naturaleza, y con ello, supuestamente, la realización de la emancipación humana en tanto liberación de la naturaleza.

Justamente allí, siguiendo a Horkheimer, se devela la “ceguera” de la llamada “teoría tradicional” respecto a sus fines prácticos, ya que ignora que “es parte de los procesos prácticos de reproducción bajo los cuales la especie humana puede conservar su vida por medio de un control progresivo sobre su medio natural y su propio mundo social” (Honneth, 2009a, p. 29). Guiado por un materialismo histórico revisado, Horkheimer reflexiona sobre la superestructura de la ciencia moderna para denunciar la ficción constitutiva que caracteriza la teoría tradicional al concebirse como “teoría pura”, denegando así sus orígenes prácticos, su constitución histórica y la función social que desempeña en la división del trabajo en tanto productora de saber y de técnica para la industria. Tal como se formula con agudo criticismo en la *Dialéctica de la Ilustración*:

El puesto de la ciencia en la división social del trabajo es fácilmente reconocible. La ciencia debe acumular hechos y nexos funcionales de hechos en la mayor cantidad posible. El ordenamiento debe ser claro y evidente a fin de que las industrias aisladas puedan hallar sin tardanza la mercancía intelectual deseada. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 288).

Por el contrario, la “Teoría Crítica”, cuya impronta marcará la autoconsciencia misma del IfS, es aquella teoría que aspira a ser autoconsciente de su función social, su carácter histórico dialéctico y su lugar en la división social del trabajo dentro del modelo de reproducción material

capitalista (gobernado por la industria y el mercado), de modo que al tener como objeto de estudio a la propia sociedad y saberse dentro de ella, se prohíbe a sí misma toda posibilidad de inmunidad científica o de apelación a “verdades”, hechos o saberes “puros” y declara, en cambio, su profunda imbricación dialéctica con el desarrollo material histórico de la sociedad y transparente su finalidad de tipo práctico-emancipatorio.

En efecto, la llamada Teoría Crítica dista de ser meramente de tipo “teórico”, “técnico” o, podríamos agregar, “filosófico”, ya que acusa una finalidad última de naturaleza práctica, moldeada por el influjo de Marx en sus conocidas tesis sobre Feuerbach: “tesis XI: Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1980, p. 3). De modo que parte significativa de la identidad de su proyecto filosófico y social se encuentra en la intención de esclarecer los posibles vínculos entre teoría y praxis, variando así en cada formulación de la Teoría Crítica el modo específico de comprender dicho contacto y cumplir con esta exigencia constitutiva.

Es por esto que desde la década de los treinta, atenta al devenir de los movimientos obreros en Alemania (es decir, a las razones de la desactivación de la lucha de clases) y a los movimientos sociales en general, la Teoría Crítica se comprende a sí misma como una “expresión autoconsciente de los procesos de emancipación político-social” (Honneth, 2009a, p. 27), de forma que ya al conceptualizar y analizar la sociedad, intenta describirla e interpretarla, como refiere Claussen (en Maiso 2009), desde el punto de vista de la posibilidad de la intervención y transformación real de todas aquellas articulaciones históricas y contingentes del poder opresivo que reproducen socialmente formas de injusticia, dominación y sufrimiento sobre los sujetos, para lo cuál diagnostica las diversas etapas de la evolución del sistema capitalista y de la administración estatal (Maison, 2009, p. 106).

La exigencia de relacionar teoría y praxis, o de cuestionarse en torno a las posibilidades reales de realización de la filosofía, se vale metodológicamente de la formulación de un tipo singular de crítica social: la *crítica inmanente*, la cuál se entiende por oposición a una crítica utópica idealista cuyo *modus operandi* se caracteriza por i) la estipulación de un criterio normativo abstracto (de tipo universal o local) acerca del deber ser de una sociedad justa o una vida lograda, para luego ii) diagnosticar el orden existente criticando la diferencia (abismante por lo general) respecto al criterio ideal previamente estipulado, de manera que la crítica sostiene su poder en aquella distancia entre lo real y lo ideal. Como señala Horkheimer,

“La teoría crítica no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura realista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella no juzga de acuerdo a algo que estuviera por encima del tiempo, sino a algo que está en el tiempo” [*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich*]

Guten, das der Wirklichkeit bloss entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist]. Es en ese mismo sentido, que continúa Horkheimer, que la crítica debía dirigirse en contra de las “tendencias utópicas” que pudieran aparecer en su propio interior, subrayando el modo en que ella se articula desde las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. (Leyva, 2005, p. 98).

La crítica inmanente, en contraste, “hace el intento de poner al descubierto en las instituciones y en las prácticas de la propia realidad social aquellos ideales normativos que puedan resultar adecuados para criticar la realidad existente” (Honneth, 2009b, p. 58). Se presupone, por tanto, que en la historia de “las sociedades modernas [y en cada sociedad moderna en particular] se encuentran ya presentes de manera inmanente potenciales [racionales] de autonomía, vida lograda, solidaridad y cooperación sociales” (Ibidem) en los cuales es posible fundamentar apropiadamente y sin “mala conciencia” o de forma ideológica, la validez, legitimidad y posibilidad de la crítica, aún cuando se constate paradójicamente que en el desarrollo histórico de dichos potenciales estos han sido frustrados “a la vez reducidos, limitados, deformados” (Leyva, 2005, p. 9) e impedidos de realizarse a causa del autoritarismo, el totalitarismo, la burocracia Estatal, la dominación cultural y económica del capitalismo o algún otro agente de opresión político/social/cultural que coopere en la producción y propagación de formas patológicas de sociabilidad (reificación, alienación, explotación, etc.).

En este entendido, la tarea específica que atañe a una “Teoría Crítica” poseedora de la doble autoconsciencia que dispone tanto cuestionar el lugar propio que detenta en la reproducción material de la sociedad, como expresar apropiadamente los procesos de emancipación político-social, radica –siguiendo la posición de Honneth en *Patologías de la Razón*- en detectar y activar dichos potenciales de emancipación comprendidos como “universales racionales” que garantizan una forma intacta de sociabilidad y posibilitan la autorrealización plena de los sujetos dentro de la sociedad.

En la lectura de Honneth, ya sea que se apele a la liberación de las fuerzas productivas respecto a la alienación del trabajo (M. Horkheimer), la liberación de la libido y la imaginación en la praxis estética (H. Marcuse), la recuperación de una racionalidad mimética y “no idéntica” preservada en el arte vanguardista (T. W. Adorno), la racionalidad comunicativa que propicia el entendimiento lingüístico (J. Habermas) o el reconocimiento recíproco que asegura la autonomía e integridad psíquica de los individuos (A. Honneth), lo que se busca, en cada reformulación, es proporcionar un “universal racional” capaz de orientar y corregir mediante la praxis -vía luchas, resistencias y movimientos sociales- la falta de racionalidad que producen los modos patológicos de la sociedad capitalista y del mundo administrado, con la meta última de disminuir –de modo

negativo- el *quantum* de dominación e injusticia socialmente generada para reorientar el curso social hacia el norte racional de, como dijera Horkheimer, “una comunidad de hombres libres” bajo el precepto de una “autorrealización cooperativa” (Honneth, 2009b, p. 36).

Ahora bien, respecto del carácter de “escuela de pensamiento” y la consecuente historización en fases entre distintas generaciones que se van relevando, es menester constatar la existencia de un agudo y extendido debate en torno a la difícil cuestión de discernir los hipotéticos ejes de continuidad o discontinuidad habidos entre las diversas propuestas teóricas (filosóficas, políticas y científicas) desarrolladas por los miembros de una octogenaria escuela que ha estado especialmente atenta a dar expresión conceptual a los procesos históricos durante el tránsito abrupto que impuso el trágico tono del siglo XX.

Rolf Wiggershaus (en concordancia con Habermas y con Honneth), afirma en *La Escuela de Fráncfort*⁹ la existencia efectiva de ciertos rasgos básicos que autorizan para asignar con mediana suficiencia el carácter de “escuela”:

Sí existieron características esenciales de una escuela, en parte en algunas épocas, quizás de manera continua o de forma recurrente: un marco institucional (el *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Investigación Social]) [...]; una personalidad intelectual carismática, que estaba imbuida por la fe en un nuevo programa teórico, y que estaba dispuesta y que era capaz de llevar a cabo una colaboración con científicos calificados (Max Horkheimer como *managerial scholar* [académico administrador], quien constantemente les hacía ver a sus colaboradores que ellos pertenecían al selecto grupo en cuyas manos se encontraba el desarrollo posterior de “La teoría”); un manifiesto (el discurso inaugural de Horkheimer de 1931, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* [La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social] [...]); un nuevo paradigma (la teoría “materialista” o “crítica” de la totalidad del proceso de la vida social, que bajo el signo de la combinación de filosofía y ciencias sociales integraba sistemáticamente en el materialismo histórico al psicoanálisis, ciertas nociones de pensadores críticos de la razón y la metafísica, como Schopenhauer, Nietzsche y Klages; la etiqueta de teoría crítica también se mantuvo después, casi durante todo el tiempo, aunque los que se servían de ella entendían cosas diferentes cuando usaban el término, y aunque Horkheimer también modificó las ideas que originalmente había vinculado con él); una revista y otros medios para la publicación de los trabajos de investigación social (la *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Investigación Social], que fungía como el órgano del instituto y los *Schriften des Instituts für Sozialforschung* [Escritos del Instituto de Investigación Social]). (2010, p. 10).

No obstante, Wiggershaus no tarda en problematizar lo expuesto al sostener que la mayoría de estas características se dieron únicamente durante el primer decenio de la era de Horkheimer (en la década de los treinta), y agrega que la propia imagen de “escuela” surge como una atribución externa y tardía –años sesenta. De allí la lúcida advertencia de que “es aconsejable no tomar en un

⁹ La investigación probablemente más informativa y acabada sobre el devenir de la Escuela entre 1920 y 1980, cuya primera edición fuera publicada en alemán en 1986.

sentido demasiado literal la expresión Escuela de Francfort” (2010, p.11) ya que “si se consideran los cuatro decenios de la antigua Escuela de Fráncfort en su totalidad, se revela la siguiente situación: no había un paradigma unificado, tampoco un cambio de paradigma, al que pudiera supeditarse todo aquello que se incluye cuando se habla de la Escuela de Fráncfort” (Ibíd). Además, sostiene Wiggershaus que el debate continuidad/discontinuidad de una supuesta tradición crítica compartida acusa un temprano origen, siendo ya perceptible en el discutible grado de afinidad existente en las posiciones teóricas y el modo de investigar de Horkheimer y Adorno, más allá del vínculo ocasional¹⁰ en la redacción conjunta de la *Dialektik der Aufklärung* de 1947 [Dialéctica de la Ilustración].

Ahora bien, un punto de tensión relevante en el cuál muchos de los comentaristas y, en general, la recepción de la Teoría Crítica coinciden ocurre tras el determinante cambio de paradigma característico de la segunda generación identificada con Habermas y el llamado “giro comunicativo” durante los setentas y ochentas. Dentro de los comentaristas que ven con ojos escépticos este giro, podemos por ejemplo mencionar a Demirovic (1999), quien tiende a negar que la obra de Habermas y de Honneth “puedan ser concebidas legítimamente como superaciones y como formas válidas de continuidad respecto de aquellas pertenecientes a los padres fundadores de la FS” (Basaure, 2010, p. 122); a Claussen (2004 en Maiso 2009), quien denuncia una “invención de la tradición”¹¹ y, también a Zamora, quien denunciará el “carácter de absoluta impostura que [tiene] la construcción de una historia de intelectuales bajo el epígrafe de Escuela de Fráncfort, su disposición en supuestas generaciones y el troquelamiento evolutivo y teleológico de sus

¹⁰ Wiggershaus sostiene que “Las dos figuras principales, Horkheimer y Adorno, trabajaban en temas comunes desde dos posiciones claramente diferentes. Uno de ellos, que había llegado como inspirador de una teoría de la sociedad interdisciplinaria entusiasta del progreso, se resignó a ser el crítico de un mundo administrado, en el cual la isla del capitalismo liberal, que destacaba en la historia de una civilización malograda, amenazaba con perderse de vista. Para el otro, que había llegado como crítico del pensamiento inmanente e intercesor de una música liberada, la filosofía de la historia de la civilización malograda se convirtió en la base de una teoría multiforme de lo no idéntico, o de las formas en las cuales se consideraba, de forma paradójica, a lo no idéntico” (2010, p. 12).

¹¹ “Como ha mostrado con extraordinaria lucidez Detlev Claussen en su artículo *Kann Kritische Theorie vererbt werden?* (2004), en dicha *invención de la tradición* concurren diversos factores que tienen que ver con la maquinaria académica y sus lógicas, pero también con las transformaciones sociales y culturales que se producen después del ‘68. Entre los primeros se encuentran el papel que tiene la historiografía científica o intelectual en la organización de la propia institución académica y el influjo que ejerce en las políticas docentes e investigadoras. Quien logra imponer una determinada reconstrucción histórica obtiene buena parte del poder científico y viceversa. Formar y administrar tradiciones teóricas o “escuelas” de pensamiento resulta ser un objetivo de primer orden. Pero el resultado es que las diversas tradiciones terminan constituyendo un arsenal conceptual infinitamente variable y combinable y los autoproclamados (i) cambios de paradigma una exigencia de afirmación teórica. Bajo la lógica de la industrial cultural y la competencia del mercado también en el mundo científico y académico la novedad sustituye a lo verdaderamente nuevo. Acuñar un término novedoso es la mejor garantía de éxito. También la capacidad de integración de otras aportaciones teóricas se convierte en un aval del poder de una teoría para imponerse en el panorama científico y académico y, supuestamente, en una prueba de su mayor complejidad. J. Habermas es un prototipo de este procedimiento. Muy pocas corrientes de pensamiento escapan a su extraordinario poder de integración, por más que ésta se parezca en muchas ocasiones a una cama de Procusto, cuyo destino final consistió, según la mitología, en recibir su propia medicina”. (Citado en Zamora, 2009, p. 177).

aporataciones teóricas que convertía cada generación en heredera y superadora de la anterior” (2009, p. 176).

De este modo, la idea de continuidad de una misma “Teoría Crítica” extensible hasta la acción comunicativa de Habermas, y, por ende, hasta la teoría del reconocimiento de Honneth, se ve fuertemente amenazada por una justificada duda en torno al procedimiento con que se construye el relato de continuidad, el cual se asimila a una *Lerngeschichte* hegeliana [historia de aprendizaje] (Cano en Honneth, 2009a, p.14) que hace uso de un supuesto progreso de la razón al interior del despliegue histórico de una teoría que va superando sus errores, ambigüedades y aporías de modo que evoluciona, primero, hacia una teoría de la comunicación, y, posteriormente, a una teoría del reconocimiento; formas teóricas renovadas en donde se consideran superadas las aporías y yerros que invalidaran al programa original luego de verse reducido en su fase negativista, desde la *Dialéctica de la Ilustración*, a una crítica anti-científica, de carácter netamente filosófico y estético.

No es necesario juzgar por ahora el procedimiento particular para “inventar” o constatar, según se considere, la idea de una continuidad en medio de notorias reformulaciones. Ese será el propósito de los siguientes subcapítulos en torno al problema de la actualización y el trabajo revisionista de Honneth llevado a cabo en textos como *Crítica al Poder y Patologías de la razón*. No obstante, podemos adelantar que a favor de la idea de una ruptura o cesura (cuyo carácter radical o débil es también polémico) se agrupan no sólo argumentos epistemológicos, sino también propios de filosofía política, ya que al traer a la memoria el programa original de la Teoría Crítica resulta patente que su “criticismo” particular -con dicha inefable pero fundamental “actitud crítica”- se acrisolaba no tanto en torno a la *Crítica de la razón pura* de Kant (es decir, respecto a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la crítica), sino en diálogo directo con el materialismo histórico de Marx y la *Ideologiekritik* al liberalismo [la crítica ideológica], comprendiendo por este al sistema de ideas que legitima y encubre los intereses opresivos de la burguesía y del capital, al punto que incluso la misma Teoría Crítica original no es sino

un concepto encubridor de la teoría marxista [...] expresión de que Horkheimer y sus colaboradores no se identificaban con la teoría marxista en forma ortodoxa [...] sino con las características de principio de la teoría marxista [esto es] la crítica concreta de las relaciones sociales enajenadas y enajenantes (Wiggershaus, 2010, p. 14).

Por tanto, al considerar el acercamiento teórico y político hacia la tradición liberal en la evolución intelectual de Habermas desde finales de los 80 -en donde cobra cada vez más importancia la autonomía jurídica del individuo y sus puntos de referencia se identifican más con Donald Davidson, Michael Dummett o John Rawls que con Adorno, Lukács o Marx-, y patente, asimismo, en Axel Honneth, quien va abandonando progresivamente el marco categorial y el

impulso crítico propio de una perspectiva marxista¹²; debemos advertir que los criterios para reflexionar en torno a una cesura dentro de la Teoría Crítica, se diferencian y justifican no solo en la lógica interna del saber (a nivel académico o teórico/epistemológico), es decir, no al modo de una crisis epistémica dentro de la lógica de las “teorías tradicionales”, sino en consideraciones de tipo política, acaso ideológicas, en donde se percibe una apuesta por un lenguaje moral, una semántica filosófica y una defensa de principios afines a la tradición liberal¹³.

El influjo liberal de Honneth, no obstante, puede explicarse por la consideración (de carácter probablemente estratégico) de que el único horizonte ético/político en el cuál puede asentarse una crítica inmanente *actualizada*, después del fin del socialismo real y el derrumbe del marxismo como “teoría autónoma”, corresponde al espacio de libertad y emancipación que persiste al interior de la infraestructura moral que sostiene la innegable hegemonía del liberalismo democrático y capitalista en las sociedades modernas de occidente. De allí su consideración del reconocimiento en tanto condición previa y necesaria para el surgimiento del valor último radicado en la autonomía individual y la autorrealización. Esto explica, asimismo, el progresivo direccionamiento de su trabajo hacia el desarrollo de una teoría de la justicia, en tanto profesa la convicción de que los principios normativos legitimantes de una noción plural de justicia¹⁴ contienen un potencial y exceso semántico cuya realización puede ser demandada por los sujetos denegados de reconocimiento, abriendo así la posibilidad de un progreso moral (y, posteriormente, material) desde el interior del orden normativo institucionalizado en las modernas sociedades capitalistas.

En este sentido, en aras de reconstruir con suficiencia el argumento de Honneth, resulta aconsejable dirigir la discusión respecto a la continuidad/discontinuidad de la Teoría Crítica (y su acercamiento al liberalismo) hacia la problemática interna de la necesidad de “actualización”, pues tanto la versión de Teoría Crítica como teoría de la acción comunicativa o como teoría del

¹² Interés que, por cierto, aún figura en *La Lucha por el reconocimiento*, se presenta con visibilidad en *Crítica del poder*, y aparece notoriamente en las obras previas a esta obra, en textos como *Theorien des historischen Materialismus* [Teorías del Materialismo Histórico] (1977); *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historisches Materialismus 2* [Trabajo, acción, normatividad. Teorías del Materialismo Histórico 2] (1980) –ambos organizados por Urs Jaeggi; *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften* [Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales] (1980) –realizado en conjunto con Hans Joas. Cabe decirse brevemente que en dichas investigaciones del joven Honneth el foco recae en la contraposición entre trabajo e interacción (influencia de Habermas), y en la búsqueda de un fundamento antropológico para la crítica, en donde procura renovar el materialismo histórico de Marx en términos de “intersubjetividad práctica”.

¹³ De hecho, si bien es cierto que Honneth se distingue del liberalismo igualitario de J. Rawls, y, en general, ha especificado su posición distinta tanto al liberalismo como al comunitarismo (por ejemplo, en 2009b, pp. 35-37), es evidente que su diferencia con Rawls no es, ni con mucho, insalvable. Así el influjo liberal de Honneth se revela, por ejemplo, cada vez que formula el reconocimiento en tanto condición necesaria para la formación de un valor último radicado en la autonomía individual y la autorrealización personal, y se muestra reticente a considerar activamente el fundamento normativo de las demandas de identidades colectivas.

¹⁴ Los cuales, como veremos con extensión en el capítulo tercero, corresponden al principio del “amor”, de la “igualdad jurídica” y de la “solidaridad, éxito, o estima social”, que regulan respectivamente el funcionamiento normativo de esferas o dimensiones diferenciadas de una moral social concebida en términos intersubjetivos.

reconocimiento presentan como fuerza motriz la exigencia de actualidad, esto es, el imperativo de desarrollar una teoría crítica social que pueda efectivamente diagnosticar el estado del presente histórico, las potencias que componen los conflictos actuales, para así brindar las pautas de orientación y actuación emancipatoria dentro de él.

II.- Sobre la necesidad de “actualización” de la Teoría Crítica.

Como fuera mencionado con anterioridad, la Teoría Crítica presenta como presuposición epistémica de la descripción/explicación sociológica en la cuál arranca la crítica social, la concepción heredada del materialismo histórico de que la sociedad debe concebirse desde su carácter socialmente “construido”, es decir, en tanto producto contingente de conflictos sociales librados entre grupos con intereses contrapuestos (aunque no necesariamente concebidos como clases sociales) cuya dialéctica desemboca en un supuesto progreso social. De esta forma, se conserva siempre el espacio de apertura: “un posible ser de otro modo” (*ein mögliches Andersein*), alcanzable mediante la praxis crítica emancipatoria orientada a redirigir o corregir las desviaciones patológicas del desarrollo social y de la psiquis individual impuesta por el dominio de la razón estratégico/instrumental del sistema político y económico. Debido a esto es que la teoría presenta la exigencia –y singularidad- de mantener un diálogo intenso y desengañado con la historia –en su devenir y actualidad- mediado por el concepto de una *razón socialmente activa*; no sólo porque en su autocomprensión la Teoría Crítica se concibe desde su función social y su propia historicidad, sino también porque la teoría, en tanto “expresión autoconsciente de los procesos de emancipación político-social dentro de un contexto práctico” (Honneth, 2009a, p. 27), necesita modelar su potencial crítico en torno a aquellos destinatarios que den prueba fundada de corresponder al locus de sufrimiento social y de presentar la capacidad de reaccionar a las injusticias y las patologías sociales emprendiendo acciones sociales que constituyan praxis emancipatorias.

En base a esto es que Honneth comprenderá como “el problema clave de la actualización” a la “tarea orientada a analizar conceptualmente la realidad social de tal manera que se muestre el modo en que en ella se encuentra anclada la posibilidad de una crítica inmanente” (Honneth, 2009b, cita a Leyva, 2005). Resulta imprescindible, así, para la teoría crítica, el comenzar su formulación desarrollando un diagnóstico social actualizado que, de forma simultánea, detecte las formas y las articulaciones de los mecanismos y agentes de dominación actuales, sea sensible a las nuevas y viejas formas de sufrimiento socialmente generado, discuta los tipos de saber crítico alternativos y revele el grado de conciencia social realmente existente expresados en los diversos modos de resistencia, luchas y movimientos sociales.

Bajo estas consideraciones generales, es que Honneth participará del juicio habermasiano en torno a la inadecuación e imposibilidad de continuar el programa crítico original utilizando las mismas herramientas teóricas que proveían las categorías filosóficas empleadas por el núcleo central de la primera generación, puesto que éstas se ven imbuidas de elementos metafísicos asentados en el idealismo de la filosofía de la historia hegel-marxiana y, como apuntala Habermas, se ven presas, aunque intenten desligarse de él, de las limitaciones del paradigma de la filosofía de la conciencia de raigambre cartesiana. Consecuentemente, diagnostica Honneth la presencia de un modo de argumentar propio de la antigua Teoría Crítica que para el investigador y lector actual se ha vuelto simplemente obsoleta y poco vinculante.

Una nueva generación continúa hoy con la empresa de la crítica social sin poder poseer más que un recuerdo puramente nostálgico de los años heroicos del marxismo occidental: desde el último instante en que los escritos de Marcuse o Horkheimer se leyeron todavía con conciencia de contemporaneidad han pasado ya más de treinta años. Las grandes ideas de la Teoría Crítica sobre la filosofía de la historia tienen un aire anticuado y polvoriento, el aire de lo irremediadamente perdido, para lo que ya no parece haber caja de resonancia alguna en el ámbito de experiencia de un presente cada vez más veloz. (Honneth, 2009b, p. 27)

De forma paralela, la sensación de obsolescencia se intensifica al considerar la radicalización o el quiebre filosófico que supone el exitoso discurso postmoderno y/o post-estructural (principalmente en Derrida y Foucault), el cuál lejos del afán reconstructivo de la Teoría Crítica que intenta reencarnar en cuerpo nuevo al fantasma de la razón ilustrada imbuida de la metafísica que imponía la filosofía de la historia hegeliana (con su teleología, continuidad, progreso dialéctico, creencia en la realización de la razón, etc.), despliega con habilidad y persuasión inusitada la denuncia a la arbitrariedad, el autoritarismo, la homogeneidad de la llamada razón moderna y el proyecto ilustrado, de manera tal que ha logrado instaurar y difundir una forma de pensamiento crítico rival en muchos puntos claves a los presupuestos básicos de la Teoría Crítica de Frankfurt, acaso más acorde con la sensibilidad de los tiempos (aunque igualmente teñida de eurocentrismo).

Seguramente nada le resultará más ajeno a la generación actual, que creció con conciencia de la pluralidad cultural y del fin de los “grandes relatos”, que esa fundamentación de su crítica de la sociedad en la filosofía de la historia: la idea de una razón históricamente activa a la que se han atenido todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer a Habermas, tiene que resultar incomprensible donde ya no es posible reconocer la unidad de una sola razón en la pluralidad de convicciones fundadas; y la idea más amplia de que el progreso de esa razón está bloqueado o interrumpido por la organización capitalista de la sociedad no despertará más que puro asombro, porque ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social. (Honneth, 2009b, p. 28)

Es de notar, aún más, que el riesgo de anacronismo únicamente se expresa en su totalidad al imponerse la convicción de que, al concretarse el gesto de inmunización de la Teoría Crítica mediante el giro cerrado hacia la filosofía y la estética negativa operado principalmente por la influencia de Adorno, el discurso teórico se ha distanciado estructuralmente de manera insalvable de los conflictos políticos/éticos/sociales que atañen al presente. Basta un breve recorrido por la historia de la Teoría Crítica, considerando los diversos diagnósticos sociales realizados en comparación con las formas de dominación actuales, para constatar que dichos diagnósticos resultan tanto inspiradores como desfasados. Así, la denuncia de Adorno y Horkheimer al “mundo administrado” y la “dominación absoluta” de las sociedades totalitarias durante los fascismos europeos y el degradado comunismo estalinista; la crítica original a la industria cultural y la cultura de masas en el pujante capitalismo de estadounidense de los 40 y 50; los diversos diagnósticos de las formas evolutivas del capitalismo (totalitario, estatal, post-liberal, etc.); e incluso la noción de una racionalidad dualista entre el *Lebenswelt* (Mundo de la Vida) y el Sistema y la consecuente tesis de la colonización de la racionalidad instrumental del Sistema a los espacios cotidianos del Mundo de la Vida, ya no detentan, a juicio de Honneth, la capacidad de proporcionar las herramientas teóricas adecuadas para abordar de modo crítico y productivo la fisonomía histórica del período comprendido i) tras el derrumbe del socialismo o comunismo como proyecto político, social y económico alternativo (desde la caída de la URSS y simbólicamente el muro de Berlín) y la consecuente expansión global de las democracias liberales y capitalistas, ii) el auge y decadencia del Estado de Bienestar y las políticas económicas socialdemócratas durante la posguerra europea (desde la década del 60 al 80), y, *fundamentalmente*, iii) el rápido avance del capitalismo neoliberal que genera a nivel global nuevas formas de miseria, dependencia e injusticias sociales¹⁵, el cual ha venido a revertir en forma “paradójica” (Honneth, 2009c, pp. 389-422) aquellos supuestos avances en cuanto justicia, protección social y redistribución igualitaria que inspiraban el proyecto trunco del Estado de Bienestar y las políticas de redistribución socialdemócratas.

En dicho escenario, la dificultad actual para continuar con el modelo de la crítica inmanente, se encuentra, según Honneth, con la severa constatación de que

La crítica del capitalismo ya no es, según mi opinión, tan fácil como Horkheimer la concibió porque ya no tenemos la imaginación económica de pensar en una alternativa para este núcleo de la economía capitalista, a saber, de la organización del actuar empresarial que obedece a la razón del mercado. (Cortés, 2005, p. 11).

¹⁵ Véase Bourdieu, P. (2010). *La miseria del Mundo*, y Boltanski, L. y Chiapello, È. (2010). *El Nuevo espíritu del Capitalismo*. Ambos textos, continuamente reseñados en su obra, constituyen el sostén teórico de Honneth para informar su posición crítica respecto al neoliberalismo y el surgimiento de nuevas formas de sufrimiento social.

No pareciera existir, por tanto, un *afuera* del modo liberal-capitalista en el cuál asentar el poder de una crítica inmanente, de manera que, rechazando el uso de una crítica utópica, “el problema clave de una actualización de la teoría crítica de la sociedad radica en la tarea de abrir categorialmente la realidad social de forma que se haga visible en ella de nuevo un momento de trascendencia intramundana” (Honneth, 2009c, p. 254). Es decir, el esfuerzo de Honneth se cifrará en encontrar, conceptualizar y visibilizar los espacios en disputa entre colectividades plurales y diversas que presentan intereses contrapuestos, sostenidos en último término por demandas de legitimidad moral históricamente constituidas; de forma que en dichas dinámicas sociales puedan explicarse tanto la reproducción como la transformación de las propias sociedades modernas, liberales y capitalistas. Justamente, dichas luchas sociales, como veremos, al ser conceptualizadas en su fundamento normativo en tanto “luchas por el reconocimiento”, tendrán la función de capturar los posibles momentos de trascendencia insertos al interior de la inmanencia del ser social históricamente constituido, brindando espacios de posibilidad para el progreso moral de la sociedad.

Es de notar, aún más, que el desafío de actualización y fundamentación de la Teoría Crítica no se agota en el problema económico/estatal y en su conceptualización en torno a criterios sistémicos o a-nómicos, puesto que los actuales motivos del sufrimiento y malestar social en donde la Teoría Crítica encuentra su material pre-teórico, ya no se identifican todos, ni pueden reducirse directa y únicamente, a los efectos nocivos del capitalismo y la opresión estatal, al menos no siguiendo el marco del marxismo clásico referido en la metáfora espacial de la base/supraestructura o de una noción tradicional del poder vertical y descendente. Como figura en el problema de fondo discutido entre Honneth y Fraser (en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*), lejos del reduccionismo economicista y la crítica ideológica, en la supuesta era de la “política post-socialista”, parte de la dificultad radica en componer las categorías filosóficas de una noción de justicia social que sea capaz de formular, sin reduccionismos y de modo certero, el nexo vinculante entre la diversidad de reivindicaciones sociales, las cuales, de un tiempo a esta parte (fuertemente desde la década de los noventa), intentan visibilizar el sufrimiento de una pluralidad de actores sociales y minorías que definen su lucha en base a un tipo de identidad “cultural” que ha sido objeto de exclusión y discriminación histórica (comunidades de inmigrantes, antirracistas, feministas, minorías sexuales [LGTB] homosexuales, bisexuales, transexuales, travestis, transgénero, etc.-, movimiento de discapacitados, movimientos indígenas, agrupaciones de presidiarios, agrupaciones de trabajadores/as sexuales, entre muchas otras).

Como advierte Fraser, las nuevas demandas por reconocimiento cultural, lejos de substituir o desplazar a las clásicas demandas heredadas del marxismo, como el sindicalismo obrero (traducidas en el escenario post-socialista en conflictos por la justa distribución de bienes, servicios

y salarios), deben considerarse como demandas agregadas a las anteriores, de modo que se complejiza notoriamente la noción de justicia social, debiendo esta plantear el modo posible de congeniar, en el horizonte de la globalización y el multiculturalismo, las clásicas luchas económicas bajo el paradigma de la “políticas de la igualdad” (que actualmente apelan al criterio redistribucionista) con las “nuevas” luchas por el reconocimiento cultural guiado por las “políticas de la diferencia”.

Si bien Honneth critica esta noción de reconocimiento “cultural”, oponiéndola a su concepción de un reconocimiento más bien “social”, el problema que plantea el debate con Fraser (y con Taylor), advierte y reafirma la alta dificultad teórica de construir una Teoría Crítica *ad hoc* para los tiempos actuales, dado que, a causa de la emergencia de multiplicidad de grupos sociales reivindicativos, cada cual con su propias fuentes motivacionales y tipo de demandas, se difumina la noción de un sujeto político articulado y se pierde toda certeza respecto de quién es el destinatario apropiado de la Teoría Crítica, cuáles son efectivamente las motivaciones que explican el surgimiento de una reacción agonística contra la injusticia social, y qué debemos comprender realmente por la “emancipación” declarada. El moderno ideal parece fragmentarse en tantas vías emancipatorias como movimientos reivindicativos figuran, de modo que nada asegura la compatibilidad (ni menos la unidad) entre las diversas versiones de la emancipación (así, la emancipación de unos grupos “humillados” podría incluso ser condición para la dominación de otros grupos que también se conciben en situación de menosprecio). Expresado de modo más radical y post-moderno, cabría decir que asistimos al vaciamiento del sentido del propio ideal, desnudándose así como juego de lenguaje o simple metáfora depotenciada al uso para cualquier tipo de batalla cuya legitimidad, si cabe hablar de ella, debe analizarse caso a caso.

En tales circunstancias, los enfoques paradigmáticos de crítica social referidos por Honneth que se hacen cargo del problema de presentar una crítica al presente, se reparten entre aquellas posiciones del liberalismo igualitario basados principalmente en la *Teoría de la Justicia* de J. Rawls, la crítica genealógica basada en el modelo nietzscheano y emprendida por M. Foucault, la hermenéutica crítica de M. Walzer, y, por supuesto, la perspectiva distintiva de una Teoría Crítica, que resiste en el discurso moderno y la crítica inmanente.

Los cambios políticos de las últimas décadas no han dejado de influir sobre el estatus de la crítica de la sociedad. Con la conciencia de la pluralidad cultural, con la experiencia de la disparidad de los movimientos de emancipación social, se han reducido bastante las expectativas respecto de lo que debe y puede ser la crítica. En general prevalece un concepto liberal de justicia, a cuyos criterios se apela para identificar normativamente las injusticias sociales sin pretender explicar todavía su inserción institucional en un determinado tipo de sociedad; donde este procedimiento se percibe como insuficiente, se apela a modelos de crítica social copiados del método genealógico en el sentido de Michel Foucault o de la hermenéutica crítica al estilo de Michael Walzer. Pero en todos estos casos

la crítica ya no se concibe como forma de reflexión de una racionalidad que a su vez debe estar anclada en el proceso histórico. En cambio, la Teoría Crítica, insiste, de una manera que muy probablemente sea única, en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa: el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración. (Honneth, 2009b, p. 28)

Pues bien, la teoría del reconocimiento, como intentará desarrollar y analizar la presente investigación, buscará legitimarse como una forma de crítica social o de Teoría Crítica renovada que, haciéndose cargo a su manera de las notorias dificultades aquí reseñadas y enarbolando un sistema de pensamiento aún imbuido de un (revisado y matizado) espíritu moderno e ilustrado, pero no obstante permeable hasta cierto punto de la visión postestructural y postmoderna (como se nota, por ejemplo, en la relativa valoración y apertura de Honneth hacia Lyotard, Foucault, Derrida y Levinas)¹⁶, perfila una opción de crítica actual que, en el último tiempo, declara integrar el camino de la genealogía nietzscheana-foucaultiana en tanto “detector” metacrítico de la inversión de sentido de las normas éticas presupuestas, y, asimismo, intenta reparar las ficciones individualistas del sujeto del discurso liberal, mediante la insistencia de que la constitución del sujeto (su identidad, autonomía, subjetividad, integridad, etc.) está condicionada por los procesos sociales de reconocimiento intersubjetivo, es decir, por la acción moral de un sujeto *otro*.

A modo de síntesis, podemos sostener que bajo el motivo de la actualidad o renovación se implican básicamente tres cuestiones que, en su conjunto, permiten dar una imagen panorámica de la vía de acceso al pensamiento crítico social de Honneth. Por una parte se indica la *búsqueda* emprendida por Honneth de una reconstrucción histórica y formal que capture de modo interpretativo la identidad teórica o los rasgos constitutivos de un proyecto político-filosófico común, es decir, *el núcleo identitario* de la Teoría Crítica más allá de las particularidades y orientaciones de cada autor. En segundo lugar, se implica la *continuación* en su propia obra de ciertas perspectivas metodológicas y supuestos crítico-epistemológicos fundamentales del programa de la Escuela de Frankfurt, previamente detectados como rasgos constitutivos formales y reinterpretados según la noción de reconocimiento (interés emancipatorio, método de crítica inmanente, diagnóstico de patologías sociales, concepción del capitalismo como obstáculo a la razón socialmente activa, etc.). Por último, la consecución efectiva, si se quiere, de una versión renovada de la Teoría Crítica, en el sentido de que su giro hacia el reconocimiento “*die Anerkennungstheoretische Wende*”, se presenta como una posible solución teórica y práctica: i) teórica, en tanto logra revertir “el déficit sociológico”, los vacíos normativos y las aporías funcionalistas que ha detectado en la fundamentación de la crítica de la primera generación y en las

¹⁶ Véase “Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo” en Honneth (2009c).

insuficientes soluciones de Foucault y de Habermas y ii) práctica, en el sentido que consigue formular una crítica social asentada en la noción de luchas sociales moralmente motivadas, capaz de proveer un diagnóstico convincente de la actual sociedad liberal-capitalista y modelar un camino emancipatorio intra-sistémico –si se quiere-, que tiende mediante la praxis socio-política a corregir las deformaciones patológicas que induce el sistema capitalista.

III.- El “legado a heredar” de la Teoría Crítica en *Crítica del Poder* y *Patologías de la Razón*

La sostenida reflexión de Honneth respecto de las características, potencialidades y falencias acerca de los diversos modelos de crítica social que diseñaron los teóricos principales de la Escuela de Frankfurt, así como, a nivel más general, sobre el sentido y el legado a heredar de la Teoría Crítica en tanto proyecto histórico-filosófico-político medianamente unificado, demarca una de las líneas analíticas que recorren gran parte de su producción intelectual. En este entendido, una vía posible para colegir el modo particular con que el autor procesa el legado de la Teoría Crítica, permite describirse a través de la revisión de dos obras abocadas por completo (en especial la primera) a la labor revisionista, como son, *Crítica al Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (versión original en alemán de 1989) y *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (versión original en alemán de 2007). El modo de lectura aquí iniciado sugiere que al poner en diálogo dichas obras, distanciadas por casi 20 años y mediadas por la *Lucha por el Reconocimiento* (versión original en alemán de 1992), resulta posible distinguir la especificidad de la postura de Honneth sobre la Teoría Crítica mediante la reconstrucción de, por una parte, la visión histórica y teórico/argumentativa de los principales problemas en torno a la fundamentación de la crítica que otorga el joven Honneth de *Crítica al poder* y, por otra, la especificación en *Patologías de la Razón* por parte de un experimentado Honneth, respecto de ciertos rasgos formales/abstractos que proporcionarían las características constitutivas de un supuesto programa compartido y realizado a su modo por todos los miembros de la Escuela, es decir, de una supuesta identidad abstracta de la Teoría Crítica, existente más allá de la notoria heterogeneidad de sus propuestas y orientaciones filosóficas particulares.

Al exponer ambas perspectivas e identificar las búsquedas teóricas originales y los resultados a los cuales arriba el autor, resulta factible no sólo visibilizar su noción general de la Teoría Crítica (haciendo así más expedita la vía de acceso hacia su teoría del reconocimiento y la constelación de problemas a los cuáles se está enfrentando), sino también desplegar con precisión aquello en que se traduce la referida exigencia de actualización, de modo que se esclarece el marco

de justificación inmanente, inserto en la lógica evolutiva de una especie de *Lerngeschichte* [historia de aprendizaje] hegeliana, en la cual el autor instala el sentido y la exigencia de *actualidad* con que aspira a revitalizar la tradición. Pues bien, ya premunidos del intenso y extenso debate que existe en torno a la historización y el carácter de continuidad de la Escuela de Frankfurt, conviene reparar entonces en que es *respecto de dicha reconstrucción ideal* que Honneth se encontrará habilitado para inscribir su propia teoría del reconocimiento con el status de Teoría Crítica actualizada¹⁷.

a.- Crítica del Poder: sobre el legado de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas.

Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad nace como una elaboración posterior de su Tesis Doctoral (1985) realizada bajo la supervisión de Urs Jaeggi, a la cuál le agrega dos capítulos finales dedicados a la obra de Habermas. Como advierte el título, el propósito de Honneth en dicho texto consiste en revisar sistemáticamente los diversos modelos de crítica social desarrollados principalmente por el núcleo central de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Habermas) más el importante *addendum* de la obra de Foucault. La perspectiva del análisis considera, por un lado, el desarrollo histórico y, por otro, el esclarecimiento de los principales problemas teóricos surgidos en torno a la construcción de la Teoría Crítica¹⁸. Así, en un primer nivel de desarrollo histórico de la teoría, Honneth se orienta

[P]or la convicción de que las dos aproximaciones más novedosas e influyentes a la Teoría Crítica de la sociedad, a saber, las emprendidas por Michael Foucault y Jürgen Habermas, han de entenderse como dos desarrollos rivales dentro de un ámbito de cuestiones que ya había sido previamente abierto por la Teoría Crítica. De este modo, tanto la teoría del poder que Foucault funda sobre sus investigaciones históricas como la teoría de la sociedad que Habermas ha articulado sobre las bases de una teoría de la acción comunicativa, pueden analizarse como dos intentos en competencia que tienen como meta interpretar bajo nuevas coordenadas los procesos que, derivados de la *Dialéctica de la Ilustración*, fueron investigados por Horkheimer y Adorno. Una vez que la historia de la Teoría Crítica queda reconstruida desde este punto de vista, la teoría foucaultiana del poder cobra sentido dentro del marco de la teoría de sistemas, mientras que la teoría social habermasiana, por su parte, aporta una solución teórico-comunicativa a las aporías a las que, en relación con su análisis histórico-filosófico de los procesos de civilización, Adorno y Horkheimer terminaron sucumbiendo. (Honneth, 2009a, p. 21)

¹⁷ Por tanto, al revisar la reconstrucción y exponer los criterios en los cuales se funda, quedan disponibles a evaluación, al mismo tiempo, las categorías analíticas que facilitan el juicio respecto de la pertinencia y el alcance al afirmar la teoría del reconocimiento como teoría crítica actualizada. En el presente caso, en la tesis propongo a nivel general, que si bien la continuidad con el proyecto crítico logra ser establecida, resulta palmario que su potencial emancipatorio y el alcance de la crítica resulta disminuido. Lo cuál no niega, por otra parte, la fecundidad posible del proyecto y, en especial, del diseño teórico, en tanto se enfaticen (y quizás reformulen, como algunos autores han comenzado a intentar) aquellos aspectos que capturan los momentos realmente crítico-emancipatorios que apuestan por un tipo de trascendencia al orden moderno liberal capitalista.

¹⁸ En un sentido que intenta superar el monopolio de la misma por parte de la Escuela de Frankfurt. De allí también la razón de incorporar a Foucault al análisis.

En un segundo nivel “relativo a la clarificación de los problemas centrales de la teoría”, Honneth analiza los distintos modelos teóricos de estos autores desde la perspectiva en que estos explican o deniegan su fundamento crítico tomando como base la categoría de lo social. Su objetivo básico se cifra en criticar los aspectos funcionalistas y sistémicos propios de las diversas concepciones de las sociedades contemporáneas que restringen el rol que desempeña el poder social: en el caso de Adorno y Horkheimer, Honneth critica el reduccionismo que opera al tratar lo social única o principalmente en términos de relaciones de dominación o cosificación, dando lugar así a un aporético “déficit sociológico”; contra la analítica histórica y la microfísica del poder de Foucault, Honneth advierte un notorio déficit normativo y una invalidante inclinación del “poder” hacia el funcionalismo, y, cuestionando a Habermas, muestra los serios problemas que se originan en su concepción dualista de la sociedad (como sistemas y como mundo de la vida), al verse tributaria de la teoría de sistemas. (Romero, 2010, pp.178-179)

De modo contrastante, el objetivo de Honneth radica en perseguir el modo correcto de tematizar los conflictos y las luchas sociales como formas críticamente productivas de lo social, forjando así una concepción de la sociedad moderna atravesada por una conflictividad latente y un frágil consenso moral entre los diversos grupos sociales, los cuales mantienen entre sí relaciones de poder asimétrico.

El propósito de esta comparación es desarrollar y clarificar en las posiciones referidas las concepciones de acción subyacentes a la integración social y así, de paso, en el ejercicio del poder. [...] Se pone [así] de manifiesto que Adorno no podía por menos de fracasar en la tarea de un análisis de la sociedad, puesto que a lo largo de toda su vida permaneció cautivo de un modelo total de dominación de la naturaleza y, en esa medida, fue incapaz de comprender la dimensión “social” existente en las sociedades [...]. Foucault y Habermas, como contrapartida, sí se muestran más sensibles a ese ámbito de lo social que había sido ajeno a la tradición de la Teoría Crítica, pero desde dos extremos opuestos: el primero a la luz del paradigma teórico y de acción de la “lucha” [...]; mientras que el segundo desde la categoría de “entendimiento comunicativo recíproco” (Honneth, 2009a, p. 22).

Sin embargo, lo que aportará la clave para posicionar correctamente *Crítica del Poder* en el panorama global de su producción, se encuentra al develar el motivo último que guía al ejercicio revisionista. En efecto, la fuerza motora de dicha revisión consiste en deducir por vía negativa -determinando los errores, ambigüedades y aporías de los diversos modelos de Teoría Crítica- la orientación y las características que deben acompañar a la formulación de una apropiada y actual Teoría Crítica de la sociedad, asentando para ello una noción fuerte de acción social y de fundamento normativo, la cual comenzará a desplegarse de forma positiva en la que vendrá a ser su siguiente y más famosa obra *La lucha por el reconocimiento*.

Lo primero que resulta evidente de la orientación crítica presente en el joven Honneth es su acuerdo básico con las premisas “comunicativas” de Habermas, de las cuáles surge la

consideración negativa respecto al cariz regresivo en que ha devenido la Teoría Crítica después de la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración*, al caer bajo el influjo pesimista de la crítica total de Adorno. De esta forma, replicando el modelo de Habermas en donde la teoría de la acción comunicativa era presentada por su autor como una manera apropiada de conseguir realizar el programa crítico original de la Escuela después de su desviación bajo el influjo de Adorno, Honneth asimismo criticará las aporías, ambigüedades e insuficiencias en los modelos de Horkheimer, Adorno, Foucault, y, también, Habermas, aludiendo a que sus respectivas propuestas terminan revelando su ineptitud (en menor medida Habermas) para cumplir con los presupuestos básicos del programa de investigación social, en particular en lo que concierne al vínculo fundamental entre teoría y práctica, y la consiguiente posibilidad de un crítica inmanente emancipatoria.

Como indica el prólogo recién citado, la tesis con la que Honneth guía la revisión crítica sostiene, a grandes rasgos, que la célebre *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer demarca ya el camino infértil y regresivo por el que andará la Teoría Crítica hasta arribar a su completa imposibilidad en los trabajos póstumos de Adorno luego de vaciarse totalmente de contenido social, teoría sociológica (considerada ciencia positiva) y sustento normativo, y derivar en una propuesta negativista netamente filosófica y estética sostenida, además, en una interpretación incorrecta del sistema económico bajo la tesis del “capitalismo estatal” de Pollock y propulsora de una filosofía del sujeto que lo desposee de personalidad y niega casi por completo su capacidad de agencia y resistencia. Sin embargo, prosigue Honneth, este duro *impasse* de la Teoría Crítica viene a ser salvado mediante el “redescubrimiento de lo social” presente, por una parte, en Michael Foucault, con su teoría de la lucha y del poder, y, por otra, en Jürgen Habermas, con su noción de entendimiento comunicativo, las cuales se ven en la posibilidad de cumplir efectivamente con el programa original de investigación de la Teoría Crítica. Entre ambas opciones rivales, Honneth termina por descalificar la vía foucaultiana por verse presa también de una lógica sistémica del poder, y privilegia, aunque con significativos reparos, la aproximación de Habermas, de modo que hace culminar la supuesta evolución de la *Lerngeschichte* de la Teoría Crítica en la propuesta habermasiana. Por supuesto, al construir este relato y declarar su influencia intelectual más cercana a la línea de Habermas (su maestro y futuro director de tesis de habilitación) que a los proyectos de la primera generación y de Foucault, Honneth intenta también validar la continuidad de la tradición de la Teoría Crítica, si bien con notorias modificaciones, hasta el radio de su propia producción teórica.

Cabe decirse que, a nivel general, el sitio de enunciación *desde* el cuál Honneth comprende tanto los aciertos como las deficiencias o aporías de las diversas fases en la evolución de la Teoría

Crítica, corresponde fundamentalmente –al igual que otros integrantes de la tercera generación- al cambio de paradigma inscrito en el “giro comunicativo” habermasiano que se basa en la consideración crítica de que las bases epistemológicas de la primera generación estaban limitadas por el “paradigma de la consciencia”, desconociendo así la fundamental dimensión intersubjetiva del conocimiento, en la cuál, como es conocido, los sujetos se reconocen y comunican entre sí, construyen racionalmente la verdad, actúan en consideración ética del otro, desarrollan una racionalidad comunicativa (no instrumental) basada en el entendimiento comunicativo-lingüístico y generan, en definitiva, una consciencia y representación compartida del mundo.

De este modo, al rastrear las consideraciones críticas de Honneth influidas por el “giro comunicativo”, podemos visibilizar las líneas de continuidad y de discontinuidad que tensionan la relación entre el pensamiento del joven Honneth y la tradición de la Teoría Crítica. Podemos, por tanto, establecer a *grosso modo* una línea de continuidad en torno a aquellos desarrollos que asientan la posibilidad de una praxis crítica en algún modo de acción social, cultural o normativa, que apunte a formular el problema del poder y de la dominación administrativo-económica en términos contra sistémicos o anti-estructurales. Dicha línea figura en, al menos, tres momentos en la evolución de la Teoría Crítica, aparece i) en el programa filosófico-político original que realiza la primera generación durante la década de los `30 bajo el liderazgo de Horkheimer -presente en textos programáticos como “Teoría Crítica y Teoría Tradicional” o “La situación actual de la Filosofía Social y la tarea de un Instituto de Investigación Social” (Horkheimer 2000 y 2003), es decir, en aquellos textos previos a la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno 1998); ii) en los trabajos de Michel Foucault orientados a desarrollar su teoría del poder (*Microfísica del poder* (Foucault 1979), en cierta medida *Vigilar y Castigar* (Foucault 2006) e *Historia de la Sexualidad* (Foucault 2008), etc.), es decir, aquellos textos posteriores al influjo de la semiología estructural (de la *Arqueología del Saber* (Foucault 2006) y *Las palabras y las cosas* (Foucault 2008); iii) en los textos de Habermas previos a la *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas 1987), como *Conocimiento e Interés* (Habermas 1992), *La disputa del Positivismo en la sociología alemana* (en Adorno 1974), *Teoría y Praxis: estudios de filosofía social* (Habermas 1997) y otros, en donde sienta las bases del giro comunicativo y comprende la acción social en tanto entendimiento intersubjetivo.

La línea de discontinuidad, por su parte, presenta como estaciones más marcadas i) el viraje radical que se inaugura con la *Dialéctica de la Ilustración* -libro clave en tanto brinda la contra-imagen de lo que debe ser una Teoría Crítica según Honneth- y el posterior devenir de la Teoría Crítica hacia el negativismo radical de una crítica encerrada en la filosofía y en la estética negativa de Adorno; ii) la supuesta caída en la lógica de sistema en la teoría del poder de M. Foucault en

Vigilar y Castigar iii) las ambigüedades e insuficiencias teóricas fundamentales en la conceptualización dualista de la sociedad de Habermas que idealiza la autonomía de las esferas del Mundo de la Vida y el Sistema y desemboca en la *Teoría de la Acción Comunicativa* asentando una oposición reificante entre el Sistema (económico-administrativo) armado de racionalidad instrumental y el *Lebenswelt* o Mundo de la vida, en donde operaría la racionalidad comunicativa, generando en dicha operación ficciones como la existencia de organizaciones de acción libres de normas, y de esferas de comunicación libres de poder. Además, como dijéramos, Honneth se distingue del giro netamente “lingüístico” propio de la ética del discurso y la pragmática trascendental, en tanto explorará facetas de la interacción social que no se restringen a la interacción lingüística y el entendimiento argumentativo.

Debido al extenso corpus y la alta complejidad del análisis multinivel de Honneth que arranca desde el programático “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937) de Horkheimer hasta la *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas 1981), resulta imposible y poco provechoso referir la revisión específica que Honneth profiere a cada texto de la Teoría Crítica. Lejos de tal trabajo exhaustivo, a continuación serán referidos algunos de los principales criterios y argumentos evaluativos (sobre la obra de los teóricos referidos) que son imprescindibles para comprender la génesis de la filosofía social y de la teoría crítica del reconocimiento de Honneth.

En este entendido, comenzaremos por sostener que acaso el problema básico que recorre la totalidad de la Escuela Frankfurt se refiere a la disputa que se origina en la correcta conceptualización de la sociedad según se siga las pistas del materialismo histórico y la teoría de la lucha de clases del Marx joven, o, en cambio, el análisis del sistema capitalista propio de la economía política del Marx maduro de *Das Kapital*. Entre ambos, Honneth reconoce una escisión fundamental, la cual deriva en el dualismo básico que compromete asimismo el curso de los planteamientos post-marxistas frankfurtianos desde Horkheimer hasta Habermas. En todos ellos se percibe, según Honneth, la duda de conceptualizar la sociedad al modo de una praxis social conflictiva (cuyos sujetos agentes sean un macro-sujeto entendido como la especie o la humanidad entera, las clases sociales o una pluralidad de agrupaciones y colectivos); o, en cambio, como dominada por los imperativos del capital y el control administrativo o tecnocrático, ajena en su funcionamiento cerrado y autonomizado a cualquier control de un sujeto social; de modo que todas las dimensiones de la sociedad, reificada y dominada, termina siendo funcional a la razón instrumental del poder económico y político.

Por su parte, Honneth argumentará de manera consistente y persistente a favor de la radicalización de una noción de praxis social con fundamento normativo, cuya presencia debe hacerse notar en todas las dimensiones sociales en tanto estas dependen siempre en algún punto de

un consenso, o un acuerdo normativo y cooperativo –aunque no sea este el factor más determinante-, para reproducir los elementos que componen tanto el mundo de la vida como el sistema. Por consiguiente, refutará todas aquellas formulaciones que reduzcan la teoría social a explicaciones de tipo sistémicas, funcionalistas o estructuralistas, es decir, todas aquellas formas de concebir la sociedad, las relaciones sociales, el problema del poder, la administración estatal y la economía, en donde la individualidad, la subjetividad y, en realidad, todo fenómeno social (en el ámbito privado y público, y en sus múltiples dimensiones psicológicas, culturales, políticas y económicas) se comprenden como simples epifenómenos, reflejos, funciones o consecuencias de los imperativos de lucro de la economía capitalista y/o de control de la burocrática administración estatal¹⁹.

Para Honneth este tipo de explicaciones funcionalistas o sistémicas, en las cuáles cae ocasionalmente tanto la primera como segunda generación de Teoría Crítica a pesar de haber declarado su distancia con el determinismo económico, resultan sumamente inconvenientes. Pero no tanto porque falseen el diagnóstico de la realidad social y la explicación de los mecanismos de dominación, sino porque, al convencerse de su explicación, impiden todo vínculo con la acción social y con la praxis, es decir, con la misma condición de posibilidad de una Teoría Crítica. Por consiguiente –y esto es un punto delicado- Honneth no rechaza necesariamente la veracidad del diagnóstico de una progresiva autonomización de la esfera económica-política, y la excesiva y dañina influencia que esta ejerce en las otras esferas sociales (de hecho, esta puede ser bastante convincente), sino que rechaza *a un nivel hermenéutico, político y quizás estratégico* el comenzar de ese modo el diagnóstico social, puesto que al enfatizar la autonomía y el poder del mecanismo o el sistema económico-político se termina por liberar totalmente de control social a dichas dimensiones de la realidad, al tiempo que se afirma una noción débil de un sujeto carente de agenciamiento (como tienden a sostener las posiciones afines a Adorno, o propias del estructuralismo de Althusser, Foucault, y otros).

Por tanto, es de suma importancia el comprender que la intuición de la cuál arranca Honneth al conceptualizar de este modo las dinámicas sociales, en donde enfatiza el carácter interpretativo y las negociaciones que operan las diversas formas de “luchas sociales”, no debería entenderse como una especie de constructivismo social ingenuo, sino como una forma posible de interpretación de la sociedad orientada a desentrañar los modos y lugares en que los sujetos o actores sociales (ya sean individuos o grupos sociales) siguen negociando la reproducción social en

¹⁹Las cuales en su proceso de autonomización del control social se habrían constituido en sistema, estructuras cerradas e inaccesibles que, bajo la lógica de la razón estratégica e instrumental, realizarían su propio programa mediante la manipulación, el deseo o la completa ignorancia de un individuo y/o sujeto histórico carente de resistencia y de cualquier tipo de agenciamiento social, histórico o político.

base a la disputa interpretativa por el significado apropiado (y, por tanto, las consecuencias materiales) de las normas sociales o los principios morales instaurados. Mediante esta forma estratégica de argumentar²⁰, Honneth intenta cumplir con la exigencia práctico-emancipatoria de la Teoría Crítica, interpretando a su modo el modelo de crítica inmanente intrínseco a la mencionada teoría.

En este entendido, la crítica general que desarrolla respecto al valioso trabajo de la primera generación, se refiere básicamente a la presencia de tres reduccionismos conceptuales: uno heredado de Marx, en donde la *interacción social se reduce a la esfera del trabajo social*, con la consiguiente concepción idealista del mismo (basado en la promesa emancipatoria supuesta en el desarrollo dialéctico de las fuerzas de producción con las relaciones de producción). El segundo, previamente signado por Habermas en la crítica al “paradigma de la conciencia”, corresponde a la continuación de un obsoleto modelo categorial sujeto-objeto que no deja espacio para la interacción no instrumental y para la “intersubjetividad práctica” y lleva a conceptualizaciones problemáticas como la de considerar el avance histórico en base a un macro-sujeto unitario consignado como la humanidad, la especie humana o la sociedad entera. El tercero, consiste en la reducción de la subjetividad bajo los regímenes totalitarios a “masa” o mera pasividad, denegando así su existencia y la capacidad de resistencia del sujeto, lo cual dará pie a un “déficit sociológico”. A continuación revisaremos brevemente de qué se trata cada una de estas críticas, de singular relevancia en la construcción de su propia teoría que, por cierto, intentará evitar estos reduccionismos.

i.- *Horkheimer y Adorno*

El recorrido de Honneth comienza por el ensayo “Teoría Tradicional y Teoría Crítica” en donde expone las características ya mencionadas que singularizan el proyecto crítico naciente al alero de un marxismo revisado, y enfatiza algunos problemas incipientes que vendrían en el futuro a demostrar su orientación errónea. Entre ellos, acaso el más importante corresponde a la excesiva centralidad con la que, según Honneth, Horkheimer considera la esfera del trabajo, guiado por la filosofía de la historia marxista que concibe el progreso en tanto dominación de la naturaleza, y confía en la emancipación siguiendo el esquema “monolítico” de la dialéctica entre las fuerzas productivas y los modos de producción. La principal dificultad en la continuación de este modelo para una teoría social, consiste básicamente en que dicha visión de la historia humana tiende a reducir todas las formas de interacción social a la idea de trabajo social, de modo que emulando a Marx, también Horkheimer y la primera generación, pasarán por alto las esferas de sociabilidad y

²⁰Al respecto de este asunto, resulta bastante esclarecedor revisar el capítulo IV: “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica” de *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, en donde Honneth (2006a) responde con claridad a los embates de Fraser, explicitando parte de su proceder argumentativo.

los tipos de acción social que trasciendan la dimensión del trabajo, la reproducción material y la racionalidad instrumental.

a process of development of the forces of production is taken to be the central mechanism of societal progress; along with every expanded stage in the technical system of the mastery of nature, this process also forces a new stage in the social relations of productions (...) The societal position and the practical function of critical theory were evaluated in terms of the extent to which the potencial for reason present in the productive forces has already been set free in the new forms of societal organisation (Deranty, 2009, p. 59)

Además, resulta problemático para Honneth el valerse de una concepción de la historia entendida como “life activity of the species”, en donde opera un macro-sujeto” o “all-embracing subject” que se identifica llanamente con la especie humana o la humanidad. Por cierto, “se induce allí la denegación de la multiplicidad de sujetos y subjetividades que constituyen la historia en tanto “intersubjetividad histórica” –objetivo de investigación de los textos previos de Honneth (Deranty, 2009, p. 60). Así, toda noción de lucha social, interacción social o intersubjetividad es invisibilizada debajo de un macro-sujeto de la humanidad, el cuál, además, está cautivo del paradigma de la conciencia y del modelo lineal de una epistemología sujeto-objeto.

Por otra parte, sostiene Honneth que el diagnóstico social brindado desde la perspectiva histórico materialista de Adorno y Horkheimer (previo a la *Dialéctica de la Ilustración* y totalmente expresado en ella), sufre de imprecisiones hiperbólicas originadas en las aciagas impresiones que dejó en ellos la barbarie del totalitarismo nacionalsocialista, de modo que la interpretación del siglo XX y la modernidad entera se gesta desde una concepción poco matizada del totalitarismo y la sociedad totalitaria, en donde “the totally expanded economic logic and the logic of total political power have combined, and they reciprocally support each other in totally administering society” (Deranty, 2009, p.61).

La articulación de una sociedad totalmente administrada proviene de la –equivocada, según Honneth- teoría del capitalismo estatal de F. Pollock, en donde se explica la emergencia del capitalismo en coincidencia perfecta con los intereses del sistema administrativo y político. Aún cuando dicha teoría solo aplicaba a Alemania bajo la situación nacional socialista, esta es generalizada por Adorno y Horkheimer hasta comprenderla como descripción correcta de todo el capitalismo moderno.

The category of State capitalism asserts a mode of organisation of capitalism in which the steering of the entire economic process by the mediating sphere of the competition of individual capitalists is transferred over to the centralised administrative activity of an apparatus of domination. The calculated interest of the major corporations and the planning capacity of the state organs come together in a technical rationality to which all domains of social action are uniformly subordinated (Deranty, 2009, p. 60, cita a Honneth, 2009a).

De dicho modelo se desprende la concepción de influjo neomarxista de que en la modernidad la lógica específica de valoración capitalista ha devenido completamente autónoma, al punto de que al unir fuerzas con el desacoplado poder de las centralizadas instituciones políticas de la modernidad, ha sido capaz de emanciparse de todo control o mediación social, imponiéndoles, por el contrario, a ellas su predominio. Es este el contexto teórico general en el cuál surge el mencionado reduccionismo de la interacción social a la dimensión del trabajo o producción capitalista, en la cuál opera un macro-sujeto humano que no reconoce su constitución plural y que, además, parece haberse independizado totalmente de las otras dimensiones sociales (como la jurídica), de modo que las regula sin mayor resistencia.

Ahora bien, las consecuencias de este reduccionismo funcionalista se dejan ver también a nivel metodológico en el propio diseño interdisciplinario de la Teoría Crítica, integrada, como es sabido, por el triángulo disciplinar: economía, psicología y análisis cultural. En efecto, la economía política resulta ser la ciencia protagonista en el diseño del programa teórico, de forma que la incorporación del psicoanálisis vendrá determinada por una clara exigencia funcionalista: el estudio de la psiquis individual se supedita al esclarecimiento del modo en que los imperativos del sistema totalitario logra capturar las pulsiones libidinales de los sujetos haciéndolos cómplices de sus mismas finalidades, bajo la premisa de que:

Ni el aparato exterior del poder ni los intereses racionales serían suficientes para garantizar el funcionamiento de la sociedad si los impulsos libidinales de los hombres no estuvieran involucrados. Éstos actúan así como el “cemento”, por así decirlo, y que contribuye a la producción de importantes ideologías sociales en todas las esferas culturales²¹. (Honneth, 2009a, p. 55)

La incorporación que Horkheimer realiza de la “cultura” y la “acción cultural” en tanto tercera disciplina de la Teoría Crítica, es presentada por Honneth como una especie de oportunidad valiosa para “resistirse a ese peligro de conducir la Teoría Crítica de la sociedad a un funcionalismo potencial por medio de la aplicación exclusiva del psicoanálisis y de la economía política” (Honneth, 2009a, p. 57). Sin embargo, termina también por sucumbir al funcionalismo (el cual, dicho sea de paso, posteriormente se radicalizará en la influyente tesis de Adorno sobre la Industria

²¹ Es así como Fromm en “Autoridad y Familia” desarrolla la idea de que las exigencias institucionales y los imperativos socioeconómicos que reclama el sistema capitalista y su modo de trabajo social se preservan mediante la socialización que ocurre en la institución familiar, en particular, en la relación padres-hijo. “Las prácticas educativas de los padres, que reflejan la coacción exterior de la sociedad dentro de la familia, fijan el desarrollo psicosexual del niño en el estadio correspondiente al esquema de comportamiento socialmente exigido: por el contrario, los elementos pulsionales que tratan de impulsarse más allá de las formas de expresión valoradas dentro del espectro familiar son o bien sublimados a partir de ese momento o directamente reprimidos. Los impulsos libidinales del sujeto en proceso de crecimiento son incorporados, por lo tanto, dentro de los canales de acción deseados socialmente” (Honneth, 2009a, p. 56).

²¹ Como figura, por ejemplo, en la línea de investigación sobre la historia cultural inglesa. A menudo Honneth refiere *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión* de B. Moore (1978); trabajo sobre la clase obrera inglesa y su concepto del honor en los cuáles Honneth asienta parte relevante del fundamento historiográfico de su propuesta.

Cultural), al asimilarse en última medida a “aparatos culturales” o algún tipo de superestructura en el sentido marxista, antes que a una forma de “acción cultural” en tanto “acción social”.

No obstante, Honneth rescata el que inicialmente la dimensión cultural, “en donde cabe no sólo el llamado contenido espiritual de la ciencia, el arte y la religión, sino también el derecho, las costumbres, la moda, la opinión pública, el deporte, formas de ocio, el estilo de vida” (Honneth, 2009a, p. 59 cita a Horkheimer), se hace una referencia explícita a un campo de acción social en donde “los grupos crean valores comunes, los objetivan en las instituciones de la vida cotidiana, y se conservan bajo la forma de expresiones simbólicas” (Honneth, 2009a, p. 59). Así, al explicar la reproducción social, Horkheimer propone la mediación de “estos modelos valorativos de orientación, producidos dentro de grupos específicos y consolidados comunicativamente, [los cuales] sirven para mediar entre el sistema del trabajo social y la formación de las motivaciones individuales, dado que, en su marco de acción, las constricciones económicas a la acción aparecen reinterpretadas a la luz de las prácticas cotidianas y en esa medida conservadas de una forma socialmente efectiva” (Ibíd). Por tanto “the division of labour continues to apply its constraints upon groups and individuals, but not in direct, automatic fashion; it is “accepted” by groups and individuals by the filters of cultural frames of action-orientation” (Deranty, 2009, p. 83).

En efecto, mediante dichos filtros que se componen de normas colectivas culturalmente generadas, se realiza cierta integración normativa compleja, en donde, por un lado, los oprimidos están de “acuerdo” con el injusto orden social mediado por los patrones culturales específicos de clase que hace la injusticia vivibles y aceptables. Pero en tanto la integración social es normativa y no funcional o simplemente el resultado de luchas de poder, permanece siempre la posibilidad de que la injusticia sea representada como tal, y se rechace el orden en base a esta representación. “The culture that makes injustice liveable can also provide the resources for counter-cultural practices and act of resistance” (Ibíd). Así, Honneth rescata la noción de agenciamiento implícita en la construcción de dichos filtros culturales normativos, los cuáles deniegan una noción de un sujeto pasivo o irreflexivo, y obstaculizan una supuesta acción directa de los externos imperativos económicos y las internas pulsiones libidinales.

No obstante, Horkheimer en vez de concluir provechosamente dicha dimensión cultural en tanto cemento de una sociedad compuesto por “orientaciones prácticas culturalmente generadas y continuamente renovadas, en la que los grupos sociales son capaces de interpretar sus respectivas necesidades individuales, así como las tareas que se les exigen bajo las condiciones de la división de trabajo propia de clase” (Honneth, 2009a, p. 60), orienta la discusión de la cultura hacia los tipos de instituciones culturales (familia, la escuela con el currículum, la iglesia con los rituales religiosos, organizaciones artísticas) y de “aparatos culturales” que median entre el sistema de

trabajo social y el potencial pulsional plástico con la función de asegurar, mediante “procesos organizados de aprendizaje”, la incorporación de “las expectativas de comportamiento exigidas por la economía como objetivos libidinales de acción en la psique individual” (Honneth, 2009a, p. 62), obstruyendo así toda posibilidad de praxis o acción social que contenía en forma latente el concepto de cultura y de acción cultural. En conclusión, al terminar el primer capítulo Honneth afirma

todo el edificio de la ciencia social interdisciplinaria que Horkheimer intentó construir durante la década de los años treinta descansa exclusivamente, pues, sobre dos piedras angulares: las disciplinas de la economía y el psicoanálisis. Aquí el elemento propio de la teoría cultural marca meramente el intento fracasado de una posible consideración más amplia y sistemática de la acción social. (2009a, p. 66).

Ahora bien, acaso ninguna obra capture mejor el modo equivocado -siguiendo a Honneth- de emprender la Teoría Crítica como sucede, paradójicamente, con los fragmentos literario-filosóficos que componen la célebre *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Dicho texto, de marcado tono pesimista y llamativa escritura fragmentaria, marca un cambio en la autoconciencia de la Teoría Crítica, la cuál ya no se cuestiona sobre los motivos que han impedido el surgimiento de la revolución proletaria contrariando los pronósticos de Marx, sino que, escéptica del poder de la colectividad y los movimientos sociales que bajo el fascismo han demostrado ser dramáticamente regresivos, se interroga a un profundo nivel antropológico sobre el proceso negativo que explica “el horror producido a la vista de la catastrófica culminación del proceso de civilización” (Honneth, 2009a, p. 74) expresado en el momento de dominación total en las grandes potencias del mundo de la década de los 40, en donde se percibe la culminación de una forma de dominio absoluto de la razón instrumental que atraviesa el mundo desde la Unión Soviética –con su brusca transformación en la burocracia estatal dictatorial de Stalin-, el capitalismo estatal de los Estados Unidos –que parece detentar un crecimiento ilimitado, y Alemania con la consabida barbarie nazi.

Como es conocido, parte del argumento de la obra apunta a denunciar a la misma razón humana, en tanto razón instrumental (opuesta a la *mimesis*), como la culpable de su propia autodestrucción en el origen ya no sólo del capitalismo sino de la propia civilización. Así, explica el progresivo avance de la autonegación de la humanidad (su “antropogénesis negativa”), mediante una reificación que opera, primero, sobre la naturaleza exterior –con el propósito de dominar la naturaleza para fines de supervivencia-, y, después, sobre la naturaleza interior (pulsiones, sensibilidad). De modo que en el totalitarismo, la autodestructiva razón vendría sólo a desnudar su verdadero afán objetivante y responsable de la alienación de la humanidad respecto a su propia naturaleza. Dicha interpretación, por cierto, surge bajo la lectura de la influyente *Historia y*

conciencia de clase de Lukács, en donde se asienta “la idea de que la expansión social del intercambio de mercancías debía llevar a una deformación de la praxis humana porque obliga a los sujetos a adoptar una postura cosificadora no sólo respecto de la naturaleza sino también de sí mismos y de los sujetos con los que interactúan” (Honneth, 2009b, p. 68).

En este entendido, el capitalismo monopolista y el fascismo son leídos por Adorno -desde el marco de una filosofía de la historia y una teoría de la dominación- como el momento de culminación y de exacerbación de una orientación de dominio presente desde el inicio de la civilización mediante la equivalencia de la razón humana en tanto que razón instrumental. Así, en la actualidad, bajo la acción mancomunada del capitalismo estatal y el auge de la industria cultural americana (dentro de lo que vendría a llamar “capitalismo tardío”), los individuos habían perdido por completo su capacidad de reflexión y de agenciamiento al estar sumidos en “un sistema global de dominación consentida por [ellos mismos], y combinada con la vivencia de la industria cultural norteamericana [convirtiéndose así en una] masa dirigida y conducida por dominación externa” (Honneth, 2009a, p. 71).

Surge así la influyente teoría de la industria cultural, los estudios sobre los *mass media* y la “cultura de masas”, los cuales, premunidos de una teoría de la dominación total, denuncian el desaparecimiento de aquella capacidad de resistencia relativa atribuida tradicionalmente a los sujetos y aún existente, por ejemplo, en el concepto de cultura de Horkheimer. El capitalismo tardío en forma de industria cultural (cine, libros, radios, televisión, etc.) logra finalmente introducir sus imperativos económicos en los sujetos y las masas carentes de cualquier tipo de filtro (culturales o psicológicos), obligándolos o seduciéndolos a identificar sus impulsos libidinales con los bienes y productos de consumo, y sus comportamientos sociales con las expectativas del mercado bajo el modelo de la fetichización de la mercancía.

Pues bien, respecto del complejo argumento de *Dialéctica de la Ilustración*, aquí bosquejado, Honneth critica la presentación de un sujeto que figura totalmente desempoderado, en ocasiones incluso carente de personalidad. Se le deniega al individuo-masa cualquier posibilidad de agencia determinándolo como materia irreflexiva o víctima pasiva. Se comete así el error de “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 establecido” (Honneth, 2009a, p. 157).

El problema, por tanto, es que dicha conceptualización invisibiliza la posibilidad de que exista un “consenso social” que “normativamente sustente un sistema establecido de desigualdad social” (Honneth, 2009a, p. 157). Al descartar dicha opción, Adorno rechaza también la posibilidad

de tematizar las luchas sociales, y, aún más, demarca un camino teórico que lleva a la Teoría Crítica a negar

paso a paso la posibilidad misma de una ciencia de la sociedad originaria; puesto que con el vaciamiento político-administrativo de la esfera del mercado parece destruirse la esfera de mediación social entre el sistema de reproducción económico y el sujeto de la acción individual, deja de tener sentido un ámbito objetivo independiente propio de una ciencia social crítica. (Honneth, 2009a, p. 158).

Sin embargo, el potencial emancipatorio no desaparece totalmente. Bajo el influjo de Adorno surge la tesis, fundamental para la *Teoría Estética* y desconcertante para Honneth y todos los seguidores más bien de la falange sociológica de la Teoría Crítica, de que la razón ha tomado como único refugio la experiencia estética y el campo del arte vanguardista, puesto que sólo en él subsiste un tipo de aproximación no conceptual ni reificante sino sensible y *mimético* a la naturaleza, la cual brinda el modelo adecuado de emancipación sobre el que debe sostenerse la labor de una Teoría Crítica.

En relación con el giro de los básicos presupuestos histórico-filosóficos introducidos en *Dialéctica de la Ilustración*, la Teoría Crítica llega a entenderse a sí misma sólo como la forma reflexiva de la pretensión inherente a la obra de arte. La *Teoría Estética* en la que trabajó Adorno los últimos años de su vida servirá a esta tarea de elevar la Teoría Crítica a un nuevo nivel epistemológico: busca cumplir la función de descifrar la lógica cognoscitiva subyacente al arte y conectarla a la Teoría Crítica de la sociedad (Honneth, 2009a, p. 120).

Honneth indica allí el surgimiento de otra radical aporía, la cual consiste en que, desde la *Dialéctica de la Ilustración*, el programa original de investigación queda imposibilitado de realizarse al desconfiar y renunciar a la ciencia, y en particular, a la sociología, vindicada como una ciencia que por excelencia, reifica la naturaleza social y se comporta de modo funcional al sistema de dominación. La investigación social, por tanto, pasa a cumplir un rol muy secundario, y la teoría, despreocupada de verificar o investigar empíricamente, queda libre a las derivas especulativas propias de la metafísica de la filosofía de la historia hegeliana. De este modo, la Teoría Crítica se reduce a ser o filosofía negativa o estética filosófica.²²

²² Justamente, con la *Dialéctica Negativa* Adorno desarrolla una filosofía negativa radical que niega incluso el pensamiento conceptual en tanto éste ya comete violencia al subsumir toda diferencia de la realidad en la identidad del concepto. A pesar de que la filosofía resista negativamente en la fórmula de tomar “el concepto para ir más allá del concepto”, no puede efectivamente renunciar a él, así, según Honneth, la búsqueda de Adorno termina en la aporética situación de una filosofía que se “prohíbe a sí misma” (Honneth, 2009a, p. 114). En *Teoría Estética*, por otra parte, se identifica esta noción de mimesis y aproximación no conceptual ni instrumental a la realidad, con la labor que los artistas y el arte de vanguardia realizan en tanto lugartenientes de la razón hegeliana. En efecto, la experiencia estética es concebida no sólo como el medio privilegiado para capturar la realidad –superior a cualquier forma científica-, sino también, el modelo correcto para comprender los procesos críticos de transformación social. Si alguna vez el sujeto de la transformación era el proletariado, el único sujeto que guarda la esperanza del cambio -ya desmentidas las esperanzas revolucionaras en medio de la sociedad totalmente administrada- es precisamente el artista de vanguardia, y la única materialidad en la cuál resiste la razón, es la obra de arte vanguardista. “La idea de una aproximación no-conceptual a la naturaleza obtiene el estatuto de una explicación normativa de las condiciones de libertad y emancipación social: una

Por cierto, para Honneth y también Habermas, dicho giro cerrado hacia la estética y la filosofía negativa, no hace sino, como dijéramos, impedir toda posibilidad de realizar la Teoría Crítica, puesto que, por un lado, no existe posibilidad alguna de considerar teóricamente la resistencia, el agenciamiento social y las luchas sociales; y, por otro, se le atribuye al arte y la estética filosófica una función y misión que claramente exceden sus posibilidades y que difícilmente puede brindar el marco de investigación para una Teoría Crítica abocada al estudio de la totalidad de lo social.

Sin embargo, cabe mencionar que esta severa evaluación de Adorno, cuyo rendimiento se encuentra en deducir negativamente el deber ser de una Teoría Crítica actual, ha sufrido variaciones significativas en textos posteriores, mostrando a la fecha una reevaluación más matizada o menos severa del pensamiento de Adorno²³, al punto que, como sostiene en *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, la praxis de reconocimiento se puede entender también como un tipo de relación mimética.

ii.- *Michael Foucault.*

Proveniente de la escuela del estructuralismo francés y emparentada con la crítica y visión negativa de la razón y del proyecto ilustrado de la *Dialéctica de la Ilustración*, la obra de Michel Foucault representa, a decir de Honneth, un modo posible de disolver las aporías que habrían detenido e invalidado el progreso de la Teoría Crítica, en especial en lo que respecta a su teoría del poder desarrollada desde los años 70 en textos referidos como *Microfísica del Poder*, *Vigilar y Castigar*, *Historias de la Sexualidad* e *Historia de la locura*. Por cierto, el provechoso diálogo con

sociedad es libre en un sentido enfático sólo si sus miembros son capaces de encontrarse no coercitivamente a sí mismos y a los demás, de tal modo que puedan relacionarse con la naturaleza en cierta medida al margen del punto de vista del control técnico, esto es, preferentemente dispuestos a una actitud de entrega comunicativa [...] Si, por un lado, la obra de arte hoy está en condiciones de representar el único modelo de experiencia en el que, como en la percepción estética de la naturaleza, las impresiones sensibles no se experimentan bajo el filtro de los esquemas conceptuales de tipo instrumental; y si, por otro lado, la liberación de la sociedad está ligada a la condición de una apropiación libre de dominio del medio natural, entonces sólo la obra de arte es aún capaz de representar en una forma no limitada o disminuida la pretensión normativa de libertad social” (Honneth 2009a, pp.116-117).

²³ En el ensayo “Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno” presente en *Patologías de la Razón*, Honneth dirige su apreciación de la obra de Adorno, planteando que el modo apropiado para entrar en su filosofía, y en especial en aquellos escritos de índole más sociológico respecto del capitalismo y la teoría del sujeto, debe renunciar a evaluarlos en base a su poder explicativo o descriptivo, puesto que al leer desde allí a Adorno, este nos sorprenderá, sostiene Honneth, por lo poco informado y dogmático de sus teorías; por el contrario, la actitud apropiada corresponde a aquella que intenta considerarlos en tanto “hermenéutica” de una forma vida fallida (2009b, p. 30). Es decir, consiste en leer sus conceptos partícipes del “arte de la exageración” en tanto “figuras” interpretativas que conforman una interpretación “fisonómica del capitalismo”, es decir, utiliza un lenguaje más bien evocativo o provocativo que analítico-referencial. Mediante este dispositivo hermenéutico es que Honneth reformula tardíamente la drástica postura que ha sido expuesta, habida cuenta que los planteamientos estéticos como asimismo el lenguaje filosófico que se vale de tropos literarios no le resultan en absoluto cómodos a la mirada más bien de sociólogo o filósofo social de Honneth. “En sus principios y en su realización, el análisis que hace Adorno del capitalismo es la hermenéutica profunda de una patología social de la razón humana; los patrones de comportamiento depurados e intensificados como tipos ideales, que exponen un actuar que se orienta meramente por el valor de cambio, tienen la finalidad de mostrar hasta qué punto la forma de vida capitalista obliga a un uso puramente instrumental, egocéntrico, de nuestras facultades racionales. En esta reunión estrechísima de análisis de la sociedad y diagnóstico de la razón la teoría del capitalismo de Adorno es seguramente única. (2009b, p. 76).

la Teoría Crítica alemana en el campo de la teoría social se posibilita cuando Foucault abandona el primer modelo de investigación derivado de la semiología estructural con su método etnológico y su interés concentrado en la cuestión de la episteme y el discurso (presente en obras como *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*), y efectúa un giro hacia una peculiar concepción “monista” del poder y de la lucha o conflicto social cuya articulación brindará el fundamento filosófico de su teoría de la sociedad y, posteriormente, de su teoría de la dominación -al incorporar las técnicas de disciplinamiento institucional.

Creo que a lo que debemos referirnos no es al gran modelo de la lengua y los signos, sino a la guerra y la batalla. La historicidad que nos lastra y nos determina es belicosa; no es languaraz. Relación de poder y no relación de sentido. La historia no tiene “sentido”, lo cual no quiere decir que sea absurda, o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta en sus mínimos detalles: pero según la inteligibilidad de las luchas, las estrategias, las tácticas. (Honneth, 2009a, p. 236 cita a Foucault 1978).

Como es conocido, la teoría del poder social articulada en torno a la microfísica del poder de Foucault, se entiende, a grandes rasgos, en contraposición tanto de las teorías sociales procedentes del marxismo que “parten de un modelo de pensar de cuño “estatalista” [respecto a] “una apropiación del aparato del Estado” como a las concepciones tradicionales de la ciencia política clásica, en donde es concebido como “una posesión contractualmente regulada o violentamente adquirida que justifica o autoriza la soberanía política en el ejercicio de un poder represivo” (Honneth, 2009a, p. 237). Lejos de ser una capacidad, una magnitud fija o una propiedad duradera de un sujeto individual o un grupo social, el poder debe entenderse como un producto (frágil e incesantemente abierto) de los conflictos estratégicos librados entre sujetos. Con mayor precisión, el poder es concebido como:

i) la multiplicidad de relaciones de fuerzas immanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; ii) el juego que por medio de lucha y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslas a unas de las otras (Honneth, 2009a, p. 238).

De modo que “la adquisición y mantenimiento del poder social no tiene lugar como una apropiación o ejercicio unilateral de derechos bajo la forma de un decreto o de medios coactivos” (Ibíd), sino que debe entenderse según el modelo de una lucha continúa entre actores sociales. El poder, en efecto, se enraíza en un batalla perpetua realizada cotidianamente y desde múltiples niveles entre cuerpos o “sujetos” (habida cuenta la crítica radical de la noción de sujeto y subjetividad que realiza Foucault desde el estructuralismo), cuya dinámica desborda los límites del Estado puesto que este no logra agotar todo el espectro posible de relaciones de poder, y opera *sobre* la base de otras relaciones de poder pre-existentes (Honneth, 2009a, p. 244). En suma, al

abrir y extender de este modo la noción de poder como resultado de luchas sociales, Foucault intenta comprender el terreno mismo que configura lo social y el fenómeno de la dominación, proponiendo de modo muy sugerente que

No hay, en el principio de las relaciones de poder, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esta dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social [...] En cualquier punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y quien no sabe, transcurren las relaciones de poder, y éstas no son una simple y sencilla proyección de un gran poder soberano sobre los individuos: son más bien el suelo móvil en el que el poder arraiga, la condición de posibilidad gracias a la cual puede funcionar (Honneth, 2009a, p. 239-240 citando a Foucault 1978).

Mediante dicha noción, aquí meramente referida, es que Foucault también desarrolla una “teoría” de la dominación, en donde la formación y reproducción de las estructuras complejas de poder sustentadas en el referido modelo de acción estratégica, rechaza la noción tradicional de un “centro” que gobierna y conduce el poder. Por el contrario, un orden de dominación social cualquiera no puede ser gobernado o conducido por la actividad centralizada de un aparato de poder político (como el aparato estatal u otro): en tanto la dominación surge de una secuencia de acciones estratégicamente exitosas, ésta sólo puede mantenerse mediante una disputa continua en la que pueda regular exitosamente las situaciones conflictivas de acción. Por tanto, sólo mediante las actividades “descentralizadas”, horizontales y momentáneas de los más variados actores en diversas situaciones locales de lucha es posible instituir y mantener una estructura o dispositivo de poder social. Así, el sistema de poder, explica Honneth, corresponde a una especie de combinación momentánea o articulación de acciones exitosas similares en diferentes lugares al interior de un contexto de vida social (Honneth, 2009a, p. 242-243), cuya efectividad se cifra en la medida en que logra repetir el producto de su dominación en contextos locales, y sujetos y luchas específicas.

Al hacer repetibles estos logros interconectados en las mismas situaciones conflictivas y, de ese modo, proporcionarles cierta continuidad, un sistema de poder gana estabilidad y permanencia histórica a largo plazo. Considerado desde un punto de vista general, deviene entonces un orden fijado temporalmente a un sistema de posiciones de poder localmente aseguradas y afirmadas en la lucha. (Honneth, 2009a, p. 243).

Si bien Honneth comparte y asimila en su propio trabajo la intuición de Foucault al concebir el poder y la reproducción social como producto frágil de luchas entre individuos plurales, o como él interpreta, en tanto acciones estratégicas intersubjetivas -de modo que no se atribuye todo el poder a la acción de un agente estatal o económico externo a los individuos o a un macro sujeto referido a toda la humanidad o la especie-, su alejamiento comienza toda vez que dicho

modelo de “batalla perpetua” no acierta en explicar la “estabilidad” de los órdenes sociales y los sistemas de dominación, los cuáles, según Honneth, presuponen necesariamente algún otro elemento que complemente o aquilate la noción de la “lucha eterna”. Resulta así inconsistente que un sistema social o una estructura de poder cualquiera que por definición manifiesta cierta estabilidad pueda derivarse de un situación de lucha ininterrumpida.

¿cómo puede la condición agregada (y sin embargo momentánea) de una estructura de poder cualquiera cuyo requisito debería ser precisamente la interrupción de los procesos en conflicto, derivarse de la condición social de una lucha ininterrumpida, cuando la posibilidad de un consenso normativamente orientado entre los sujetos involucrados queda excluida desde un principio? (Honneth, 2009a, p. 249).

Próximo a la sociología de T. Parsons y a E. Durkheim, a Honneth le parece fundamental el que la posibilidad de orden social (“la solución al problema de Hobbes”) no puede reducirse ni al modelo de la violencia física (represión) y la influencia ideología (punto en común con Foucault), ni tampoco a los efectos normalizadores de las tecnologías y dispositivos de poder (en contra de Foucault); por el contrario, para explicar la integración en el orden social, se debe visualizar el componente consensual rastreable en las normas jurídicas, en los “filtros culturales” y en las orientaciones morales, todos los cuáles, a su vez, detentan un potencial de aprendizaje y exigen el cese momentáneo de la lucha eterna. Expresado en términos positivos, este frágil “consenso” radica en que “las acciones de los miembros pertenecientes a una sociedad sólo pueden conectarse satisfactoriamente entre sí sobre la base de valores comúnmente reconocidos” (Honneth, 2009a, p. 251); explicado en términos negativos sostiene que “en los casos normales los grupos sociales apoyan o toleran los procesos que mantienen las relaciones de poder social a través de convicciones normativas u orientaciones culturales –así, por decirlo a grandes rasgos, *participan en el ejercicio de su dominación*” (Honneth, 2009a, p. 298, énfasis agregado).

En suma, puede decirse que la acción estratégica y el conflicto social (y no sistémico carente de normas) es condición necesaria pero no suficiente para conceptualizar la sociedad de un modo productivo; aún más, resulta erróneo el derivar de una noción de lucha interrumpida el núcleo de una teoría social, en tanto

cualquier estabilización social de una posición de poder –esto es, cualquier establecimiento de una relación de poder, por muy limitada que sea- presupone ya la interrupción de la lucha bajo la forma de un acuerdo normativamente motivado o de un compromiso de orientación final pragmática, o, en definitiva, de un uso de la fuerza planteado a largo plazo (única opción que desarrollara Foucault). (Honneth, 2009a, p. 264)

La limitación y aporía de Foucault, en este nivel, radica en que al presuponer una “omnipresencia de los conflictos estratégicos” (Honneth, 2009a, p. 265) y desestimar radicalmente como engaños a las normas jurídicas y, en general, al discurso moral de la Ilustración -mediante la

crítica genealógica de la historia-, queda inhabilitado para concebir conceptualmente cualquier “superación recíproca de la lucha en un estado provisional de poder estabilizado” (Ibíd). Cuestión de singular importancia cuando, al analizar el modelo de las luchas sociales por el reconocimiento - en donde es patente la huella de Foucault y de Marx, se visibiliza que la finalidad del conflicto no es trenzar un estado de guerra eterno entre colectivos o clases, sino progresar en acuerdos normativos que incrementen el nivel de vida o el bienestar social del conjunto de la sociedad.

Justamente, en tanto se distingue la influencia de la noción de “poder” microfísico de Foucault en Honneth, podemos advertir que el principal reparo se presenta cuando Foucault, en el intento de explicar esta relativa estabilidad del orden de dominación contradictoria, efectúa, a decir de Honneth, un giro en su teoría del poder, pasando de una teoría de la acción estratégica hasta un análisis de las instituciones modernas, lo cuál derivará, en última medida, a un posición sistémica del orden de dominación²⁴, no muy diferente a lo propuesto por Adorno.

Sin referir mayormente las características del modelo disciplinario en su tríada “norma”, “saber”, “cuerpo”, ni la importante diferenciación entre poder represivo y el poder productivo orientado a la normalización que alimentan a las técnicas de poder modernas y el surgimiento de la biopolítica, lo que resulta totalmente contrario a la versión optimista de Honneth respecto de la modernidad y el progreso, reside justamente en esta atribución de perfeccionamiento e incrementación continuo ya de un poder disciplinario ya de uno biopolítico que llega a dominar incluso los procesos básicos de la vida humana, lo cuál supone una caída en argumentos funcionalistas y sistémicos que necesariamente deniegan el conflicto social y la teoría de la acción propia de él.

Si Foucault sigue con un procedimiento metodológico de este tipo, tiene que intentar observar todos los procesos sociales bajo una perspectiva funcionalista no sólo atendiendo a la conservación, sino también, a la cuestión del incremento del poder, y esto significa seguramente bajo el punto de vista de la finalidad objetiva de lograr el máximo de control de todos los procesos de la vida (Honneth, 2009a, p. 278).

²⁴ Como atestigua el difundido modelo del panóptico presente en *Vigilar y Castigar*, la investigación de Foucault se concentra ahora en visibilizar las modernas técnicas de poder cuyas posibilidades de control del comportamiento y el cuerpo humano resultan casi ilimitadas. Valiéndose de una compleja articulación de “norma”, “saber” y “cuerpo”, las instituciones claves de la modernidad europea (la prisión, la escuela, el hospital, fábrica, etc.), van desarrollando por separado diversas técnicas de dominación y de disciplinamiento cuyo propósito es generar cuerpos “útiles y dóciles” para sus propósitos particulares. Sin embargo, ocurren dos fenómenos singulares que obligan a que sus diversos modelos de disciplinamiento (de poder productivo de la vida y no meramente represivo) inicialmente independientes, converjan en la generación de una especie de “sistema” de dominación: las crecidas necesidades de producción económica y del marcado aumento demográfico en la Europa del siglo XVIII. El propósito en común de dicha coyuntura entre disciplinas e instituciones, por tanto, se cifra en “adaptar la conducta de una parte paulatinamente creciente de la población a las necesidades y exigencias del correspondiente proceso expansivo de producción” (Honneth, 2009a, p. 291). Las distintas instituciones disciplinarias comienzan a actuar de manera interdependiente, retroalimentándose y vinculándose recíprocamente, en breve, “empiezan a crecer juntas en un tipo de sistema autorregulado” (Honneth, 2009a, p. 287) entendido como “un proceso sistémico encaminado al continuo perfeccionamiento de las técnicas de poder” (Honneth, 2009a, p. 293), el cual crece notoriamente en su capacidad de dominación entendido no sólo como vigilancia y control, sino principalmente como producción de cuerpos normados (útiles y dóciles) del individuo y de la población.

En síntesis, al revisar la obra de Foucault, Honneth concluye que si bien esta representa una disolución posible de las aporías de la *Dialéctica de la Ilustración* -en tanto reivindica la peculiaridad e importancia de *lo social*, incorporando para ello un modelo de poder y acción social cuyos sujetos son individuos o actores sociales-, su intento se muestra inferior al de Habermas, ya que, por una parte, deniega la realidad de un acuerdo normativo entre los sujetos, eternizando así la lucha; y, por otra, propone una genealogía de la historia que deviene en un tipo de teoría de sistemas en donde se presupone a “todos los procesos históricos como los productos de un movimiento general y sucesivo de sistemas de dominación” (Honneth, 2009a, p. 268) cada vez más efectivos, de modo que cualquier actor social no viene sino a cumplir su rol pre-establecido en los aparatos de dominación. Se desdibuja así de modo progresivo la noción en Foucault de un contra-poder, resistencia o emancipación. Sin embargo, cabe notar que dicha evaluación de Honneth resulta bastante severa y de una validez relativa, puesto que alcanza a incorporar en su *corpus* aquellos textos póstumos de Foucault, como la *Hermenéutica del Sujeto* (Foucault 1984), en donde el autor brinda extensa respuesta a dicha conocida crítica mediante la noción de la *epimeleia heautou* (la *inquietud de sí*).

En definitiva, podemos capitular mencionando que probablemente ningún pensamiento condensa mejor el reverso de la intuición de Honneth respecto a la sociedad y la función moralmente progresiva de las luchas sociales, como la expresada por Foucault en la siguiente cita:

La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta llegar finalmente a una situación de reciprocidad universal en la que las reglas subsistan a la guerra; la humanidad incorpora todas sus violencias en el sistema de reglas y así procede de dominación en dominación. (Honneth, 2009a, p. 268 cita a Foucault)

iii.- Habermas

Como resolución a esta especie de *Lerngeschichte* en la cual reconstruye el devenir de la Teoría Crítica, Honneth dedica los últimos tres capítulos de la *Crítica del Poder* a la revisión de la obra de Habermas, principalmente en lo que respecta al período previo a su *Teoría de la Acción Comunicativa* del año 1981. Como se ha mencionado, son principalmente los conceptos habermasianos propios del giro comunicativo en teoría social y del giro intersubjetivo en filosofía, los que han estado operando, en un modo muchas veces implícito, durante la revisión anteriormente referida a la obra crítica de Foucault y la primera Teoría Crítica. Sin embargo, como queda claro en el capítulo 8 y 9 de *Crítica al Poder*, el análisis revisionista de Honneth, lejos de simplemente confirmar el valor de la obra de Habermas como la vía adecuada para terminar con las aporías de la Teoría Crítica, despliega significativos reparos con respecto a la obra de Habermas, en especial con respecto al devenir funcionalista y sistémico de la teoría social y la epistemología

madura de Habermas, argumentando que la categoría de la acción comunicativa, si bien en sus orígenes fue apropiada para definir el paradigma de “lo social”, sufrió una evolución teórica poco conveniente puesto que tuvo que realizar importantes concesiones al funcionalismo y la teoría de sistemas de N. Luhmann.

La principal objeción de Honneth respecto del devenir de la “acción comunicativa” se centra en las perjudiciales consecuencias que se derivan de una concepción dualista y reificada de la sociedad, en la cuál la acción comunicativa se reduce al campo del *Lebenswelt* (“mundo de la vida”), y la acción estratégica o instrumental al “sistema” (compuesto por los subsistemas económico y administrativo político o estatal), de forma que la dominación y las patologías sociales se explican aduciendo la tesis de una progresiva autonomización y colonización de la razón instrumental en el mundo de la vida, originada en la expansión del capitalismo tardío y el poder administrativo estatal ideologizado por la tecnocracia.

La consecuencia principal, como veremos, es que al dejar incompleto el giro que suponía la inserción de la acción comunicativa en tanto fundamento de lo social, Habermas termina, al igual que Foucault y Adorno, por adherir a una dañina noción de sistema social que se autorreproduce de modo “suprasubjetivo”, anómico y “deslingüistizado”; indiferente, por tanto, al control social, al entendimiento comunicativo y a cualquier tipo de normatividad.

En segundo lugar, es significativo reparar dentro de la crítica referida, en que el núcleo argumentativo del joven Honneth para criticar la noción de sistema social de Habermas se sostiene en argumentos de raigambre marxista, en particular, en la noción tradicional de la lucha de clases como motor del desarrollo histórico, o, lo que vendría a llamar “dialéctica moral del antagonismo de clase” (Honneth, 2009a, p. 396). Contrario al diagnóstico común de la Teoría Crítica (desde Horkheimer hasta Habermas) respecto a la desactivación de la lucha de clases, Honneth argumenta en un tono distintivo que ésta aún existe, pero se presenta en un estado de latencia ya que ha sido invisibilizada por la dominación burguesa²⁵, de manera que la Teoría Crítica, en consideración con su vínculo entre teoría-praxis y su fundamento normativo en la experiencia de sufrimiento, debe mostrarse sensible ante los modos de sufrimiento *acallados* (en el doble sentido de invisibilizados y de no necesariamente verbales) e injusticias socialmente producidas por la dominación de clase, en especial cuando estas no logran expresarse abiertamente en forma de “conflicto social”.²⁶

²⁵ Véase “Moral Consciousness and Class Domination” en Honneth (1995).

²⁶ Como veremos en el tercer capítulo, dicha convicción original de Honneth encontrará expresión madura en la concepción de una lucha social motivada por la experiencia de sufrimiento (humillación, agravio, vergüenza, injuria) que implica la denegación de reconocimiento social legítimamente esperado, cuyos rastros, por lo general, no deben únicamente identificarse con los movimientos sociales, puesto que por lo general dicho sufrimiento no consigue visibilizarse y atravesar el filtro de la esfera burguesa, permaneciendo así oculto al espacio y la opinión pública (Honneth 2003, p. 95).

Por último, un tercer eje significativo de la revisión (de los varios que podrían referirse), consiste en la crítica moderada de Honneth a la estrecha vinculación que Habermas establece entre comunicación y lenguaje (o, mejor, acción comunicativa e intercambio lingüístico). En breve, Honneth prefiere desmarcarse del llamado giro lingüístico, dado que la normatividad surge, en su consideración, de experiencias morales intersubjetivas cuyo dominio fenoménico es *anterior* a la estructura del lenguaje o el intercambio lingüístico. Se hace patente así que Honneth comparte a un nivel más bien general los presupuestos del giro comunicativo (a saber, la categoría de “acción comunicativa” como una manera plausible de concebir el materialismo histórico y asentar una teoría social productiva), pero se desliga del giro propiamente lingüístico (el cual, como es sabido, resulta de primera importancia para el desarrollo de la pragmática universal y, en definitiva, la ética del discurso habermasiano). Al contrario, Honneth indaga los posibles fundamentos normativos que se despliegan de la constitución antropológica de la interacción social en tanto intersubjetividad práctica, afecta no sólo del racionalismo y formalismo kantiano de la ética del discurso habermasiano, sino también al desarrollo histórico –en una clave hegeliana- y, por otra, a las cualidades físicas y corpóreas que brindan el soporte y la materialidad de las acciones sociales y las experiencias morales intersubjetivas. En base a lo último es que plantea: “No todo lo que subyace normativamente de este modo a la comunicación humana puede adoptar una forma lingüística, dado que, con frecuencia, el reconocimiento está ligado ante todo a los gestos físicos o a las formas miméticas de expresión” (Honneth, 2006, p. 184).²⁷

Ahora bien, para comprender el alcance y sentido de los reparos recién enunciado, es menester presentar a continuación una breve contextualización de la paradigmática renovación programática que Habermas realizara en la Teoría Crítica -abordada en el capítulo 7 de *Crítica del Poder-*, toda vez que esta influyera directamente en el obra de Honneth. Casi treinta años después de la lección inaugural de Horkheimer²⁸, Habermas presenta en *Conocimiento e Interés* en 1965 un nuevo programa de Teoría Crítica con especial énfasis en teoría del conocimiento en torno a los aspectos epistemológicos que deben justificar y legitimar una posible teoría o “ciencia crítica” de la sociedad (como sabemos, autoconsciente de su contexto práctico-genético y opuesta a la teoría “tradicional”). Tal como Horkheimer había fijado la diferencia de la Teoría Crítica tomando por contraste al método cartesiano, Habermas considera la fenomenología de Husserl (en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) como una falsa salida al problema del positivismo en las ciencias sociales. En breve, Husserl intenta superar la “limitación positivista de

²⁷ De este modo, se abre una original –aunque poco desarrollada- línea de investigación en torno al importante vínculo entre moral, emoción y cuerpo mediante una praxis social de reconocimiento intersubjetivo, sobre la cual trataremos en el capítulo final.

²⁸ Véase “La Situación Actual de la Filosofía Social y la tarea de un Instituto de Investigación Social” en Horkheimer (2003).

la idea de ciencia” presente desde el siglo XIX afirmando que todo conocimiento detenta un origen pre-científico en el ámbito fenoménico del saber, de modo que mediante una autorreflexión trascendental (fenomenología) que aclare sistemáticamente el contexto genético mundo-vital de las ciencias, sería posible emanciparse de aquellas condiciones pre-científicas de intereses: “Puesto que sólo la reflexión fenomenológica es capaz de desprenderse de las evidencias primarias del mundo de vida de un modo lo suficientemente consecuente, es ella la que puede encontrar de nuevo la conexión con el antiguo ideal de conocimiento contemplativo” (Honneth, 2009a, p. 305). Sin embargo, Habermas sostendrá que la propuesta terapéutica de una teoría de “conocimiento puro” arraigada en este ideal contemplativo (proveniente de la cosmología griega) con la cuál Husserl espera superar la crisis positivista, resulta incorrecta al no percibir el interés activo en dicha “contemplación” (vinculado con la ficción griega que objetiva un cosmos estable dado independientemente del ser humano, cuyas leyes inmodificables brindan una normatividad ejemplar); más aún, el problema principal consiste en “revivir de nuevo esa ficción de un conocimiento depurado de intereses que había pertenecido desde siempre al concepto de Teoría Tradicional” (Honneth, 2009a, p. 306).

Escéptico de una superación del positivismo por esta vía, Habermas insistirá en la indisoluble conexión entre conocimiento e interés (o “disposición pre-científica interesada”), en donde, además, no distinguirá únicamente entre dos tipos de conocimientos (tradicional y crítico), sino que incorporará, en un giro que complejiza notoriamente el programa original de la teoría crítica, a la tradición hermenéutica. Así, a cada ciencia, tipo de conocimiento o teoría, le atribuirá un tipo particular de interés, en correspondencia, a su vez, con un modelo de acción antropológicamente fundamentado y una forma social de racionalidad.

En el planteamiento mismo de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés práctico, mientras que en el planteamiento de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico, y en el planteamiento de las ciencias orientadas críticamente interviene el interés emancipatorio que, como se ha visto, subyacía ya tácitamente en las teorías tradicionales (Honneth, 2009a, p. 310 cita a Habermas 1992)

A cada teoría o ciencia le corresponde, como decíamos, un “interés constitutivo de conocimiento”, es decir, “un modelo o patrón de orientación pre-científico que conforma las perspectivas bajo las cuales se constituye la realidad en general para los seres humanos en primer lugar como objeto de experiencia” (Honneth, 2009a, p. 311). Dicho interés se comprende en términos antropológicos, en el entendido de que el ser humano se orienta hacia una dominación práctica de su entorno de modo que “la orientación hacia el mundo y la ejecución de la acción son una y la misma cosa” (Honneth, 2009a, p. 312); existe, por tanto, una real compulsión a comprometerse vital y prácticamente al punto que la existencia humana se define en términos

existenciales (heideggerianos) o biológicos (Ibíd). Por último, cada interés constitutivo, antropológicamente caracterizado, compone una forma de racionalidad social propia que será posteriormente identificada con una ciencia de tipo empírico-analítica, hermenéutica o crítica.

Será en la conocida “disputa del positivismo” mantenida entre Habermas, Popper y Adorno²⁹ a fines de los sesenta, en donde Habermas irá esclareciendo los mencionados tres intereses cognoscitivos, siendo justamente el interés hermenéutico -desarrollado al amparo de las investigaciones de Gadamer- y no el crítico, el apropiado para diferenciar la errónea interpretación positivista del quehacer científico. En efecto, tanto los investigadores en su comunidad científica como la propia investigación científica (empírico-analítica) dependen de una “precomprensión comunicativa” de tipo pragmático –no reflexionada- que dice relación con el control técnico sobre los procesos naturales, de modo que ellos lejos de hacer una ciencia “pura”, detentan un “interés cognoscitivo técnico” (Honneth, 2009a, p. 322) relacionado con el interés humano por explotar laboralmente la naturaleza con el fin de lograr su conservación vital. Por su parte, la ciencia hermenéutica, que surge en el contexto de la pregunta por la fuente de la reproducción social más allá del trabajo social y su orientación técnica, detenta como su interés práctico al entendimiento comunicativo. Es decir, la dimensión del proceso de vida social en donde los individuos se aseguran mediante la comunicación lingüística una orientación común a prácticas y representaciones valorativas, las cuales les brinda cierto consenso elemental respecto del sentido y la finalidad de la vida social, más allá de la reproducción de su existencia material mediante el trabajo: “El entendimiento intersubjetivo, por así decirlo es el suelo que permite a las sociedades constituirse y asentarse para, en esa medida, asegurar su supervivencia material” (Honneth, 2009a, p. 330). En palabras de Habermas:

Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales sólo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones. (Honneth, 2009a, p. 358)

De este modo, Habermas introduce en la Teoría Crítica y, en general, en el debate post-marxista sobre el materialismo histórico, la noción fundamental de entendimiento comunicativo, la cuál no sólo le servirá para formular a nivel epistémico un tipo de saber o interés cognoscitivo particular, sino que le brindará la base para desarrollar con posterioridad su teoría de la sociedad y

²⁹ Véase Th. W. Adorno y otros. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

la ética del discurso. El proceso de entendimiento comunicativo intersubjetivo como “paradigma de lo social” vendrá así a reemplazar en teoría social al rol que Marx le atribuía al trabajo social, y que Nietzsche y Foucault le brindan a la lucha de actores sociales en conflicto. Precisamente, la comprensión de sentido (*verstehen*) representa ahora el elemento fundamental de la praxis de la vida social (o la interacción social) y de la socialización humana:

el entendimiento mutuo de significados intencionales subjetivos –la comprensión de sentido, en una palabra-, tiene que constituirse, en efecto, por sí mismo como un elemento dentro del proceso del desarrollo social, siempre que los miembros de una sociedad se dirijan mutuamente a un acuerdo social que ni se puede producir artificialmente por medios administrativos (Adorno) ni asegurar (Foucault) cognitivamente por medios anónimos, sino que tan sólo se puede alcanzar comunicativamente a través de un entendimiento continuamente renovado. (Honneth, 2009a, p. 333).

Con el modelo hermenéutico, en suma, Habermas asume que la socialización humana no se dirige sólo al “trabajo” entendido como explotación de la naturaleza, sino, principalmente, hacia un tipo de interacción social orientada a un consenso social. Sin embargo, como advierte Honneth, dicho interés práctico de la hermenéutica difícilmente podría considerarse emancipador: en tanto su propósito consiste fundamentalmente en “preservar un acuerdo existente entre los miembros de una sociedad” (Honneth, 2009a, p. 334), demuestra una tendencia claramente conservadora.

Finalmente, el tercer interés cognoscitivo o el “interés emancipador”, cuya articulación resulta ciertamente compleja y un tanto ambigua en el texto de Habermas, transitará por varias formulaciones: inicialmente será concebido bajo el programa de la crítica a la ideología marxista, aduciendo un tipo de crítica inmanente al desarrollo histórico cuya génesis teórica proviene de una dialéctica entre el interés técnico de las ciencias empíricas y el interés comunicativo de las hermenéuticas; no obstante, Honneth señalará que Habermas no consigue asentar esta vía, y termina por alejarse del método histórico inmanente (el cual retomará Honneth), fundamentando la tercera forma de conocimiento en un método “trascendental” (al modo kantiano) basado en las “condiciones fundamentales invariantes de su existencia sociocultural” (Honneth, 2009a, p. 341), cuyo modelo es representado por la capacidad especial de la racionalidad humana expresada en el intercambio lingüístico (Ibíd). Se asienta en dicho lugar un interés emancipatorio intrínseco que se presenta fundamentalmente en la intención constitutiva de los sujetos de conseguir un diálogo libre de dominio o coacciones.

En la comprensión lingüística [...] habita ya siempre una anticipación hacia condiciones comunicativas exentas de dominación, toda vez que cualquier hablante inevitablemente reconoce, al expresar un enunciado, la oportunidad de acceder a una evaluación no coercitiva de las afirmaciones proferidas por él. [...] Habermas hace un uso explícito de la idea de una estructura normativa inherente al lenguaje humano; la tesis adyacente de un diálogo libre de dominio, que el más tarde justificará con la ayuda de la pragmática universal y convertirá en el fundamento de una ética del discurso, acompaña a partir de este

momento [en *Conocimiento e Interés*] el desarrollo ulterior de su teoría. (Honneth, 2009a, p. 350).

Por tanto, la labor de una ciencia crítica consiste inicialmente en reactivar el proceso de formación (en el individuo y en la especie) obstruido o distorsionado por obstáculos comunicativos propios de la coacción o las relaciones de dominio (posteriormente identificadas con la racionalidad técnico-instrumental del sistema), para lo cual intentará reactivar la “autorreflexión” del sujeto realizada en forma de actos lingüístico-comunicativos, habida cuenta que dicha autorreflexión detenta una función primordial en el proceso de formación de la identidad del sujeto o, mejor dicho, en la transformación de un individuo en un sujeto autónomo. En este sentido, la Teoría Crítica adopta el modelo de un psicoanálisis interpretado en términos lingüísticos, en donde, supuesta la existencia de una fuerza emancipatoria inherente a la racionalidad de la comunicación lingüística, la tarea crítica consiste en hacer consciente al sujeto y a la especie entera de sus dependencias inconscientes de las relaciones de poder, interpretando para ello los actos de injusticia como actos de comunicación distorsionada. (Honneth, 2009a, p. 351-353)

Constata Honneth, no obstante, que Habermas atribuirá al interés emancipatorio un “estatuto derivado” del interés hermenéutico, haciéndolo coincidir con el interés práctico por ampliar las interacciones lingüísticas (Honneth, 2009a, p. 352). En consecuencia, el verdadero avance y legado de Habermas en la Teoría Crítica se centra, por sobretodo, en la inicialmente apropiada conceptualización de la acción comunicativa en tanto paradigma de lo social, aún cuando en su derivación hacia una teoría social haya sustentado un modelo sistémico de dañinas consecuencias para la crítica y la teoría social.

El foco principal de la crítica de Honneth a Habermas que figura en los capítulos 8 y 9 de *Crítica del Poder* radica, al igual que el caso de Adorno y Foucault, en las concesiones a la noción de sistema en la cuál termina derivando el pensamiento de Habermas, siendo máximo ejemplo de ello su afamada teoría de la acción comunicativa.

Partícipe del hegelianismo de izquierda y amparado por la tesis weberiana de la racionalización, Habermas construye su teoría de la sociedad estipulando la contraposición elemental entre dos tipos de racionalidades operativas en la sociedad: por una parte la racionalidad de la interacción del *Lebenswelt* o “mundo de la vida” sociocultural (proveniente de Husserl) y, por otra, la racionalidad técnico instrumental del “sistema” (concebido inicialmente como “trabajo” cuyo fin es la reproducción material y, posteriormente, en tanto subsistemas económico y administrativo político). El problema principia, según Honneth, en que la distinción meramente analítica entre razón instrumental y razón comunicativa, pasa a convertirse en la teoría de la acción comunicativa –a pesar de los cuidados de Habermas- en una descripción empírica de las esferas de

acción propias de la sociedad, de modo que se produce una rígida atribución de la razón comunicativa definida por el acuerdo normativo intersubjetivo a las dimensiones sociales que cubre el “mundo de la vida” (la familia, la cultura, la amistad, la personalidad, etc.), mientras se le atribuye únicamente razón instrumental o orientadas por reglas técnicas a aquellos dominios propios del “sistema”.

La concepción misma de la sociedad, por tanto, se idealiza e incurre en ficciones al presentarse de este modo fracturado y dualista, es decir, dividida por dos tipos de acciones opuestas entre sí que poseen una racionalidad propia y excluyente, e institucionalizadas en ámbitos sociales desconectados entre sí. Con esto, se comete el doble error de reificar no solo los tipos de acción posible (sin mencionar además la ausencia de un tercer tipo de racionalidad expresivo-estética propuesta por A. Wellmer, que descompone la misma noción de acción comunicativa y terminar por convencer a Habermas sobre la necesidad de su reformulación³⁰), sino también, asunto aún más delicado, se incurre en una dañina reificación de la diferencia entre las esferas sociales, de modo tal que estas resultan totalmente incompatibles entre sí. En efecto, al suceder esto último, se invisibiliza por completo el fundamento normativo que el “sistema” en tanto “trabajo social”, por ejemplo, necesita para cumplir con la reproducción social; y asimismo, se deniega la existencia de poder dentro de la acción comunicativa. En suma, se establece a nivel hipotético la *doble ficción* de una acción comunicativa ajena al poder y de una acción instrumental carente de toda norma.

En este sentido, la introducción de la categoría de “sistema” en tanto “medio de comunicación deslingüistizado” y exento de normatividad, vendrá a sentar las bases para la explicación del sistema capitalista, cuya penosa singularidad estriba en que por primera vez en la historia de la especie surge “la posibilidad de organizar la producción social dentro de un sistema específico de acción que es capaz tanto de integrar las fuerzas de trabajo como de controlar el tráfico de mercancías a través de un medio de comunicación “deslingüistizado” [es decir, que no requiere la formación lingüística del consenso]” (Honneth, 2009a, p. 435), de modo que la imposición de la economía capitalista –apoyado por el cuerpo institucional del derecho privado burgués y por el accionar de un Estado tecnocrático–, consolida un dominio de acción racional con respecto a fines ya no dependiente de ningún mecanismo comunicativo. Como sostiene Habermas:

Al diferenciarse los subsistemas de la economía y el Estado (a través de los medios del dinero y el poder), de un sistema institucional inserto en el horizonte del mundo de la vida, surgen ámbitos de acción formalmente organizados, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de la vida y que se coagulan en una sociabilidad vacía de sustancia normativa. (Honneth, 2009a, p. 436).

³⁰ Véase al respecto el interesante ensayo “Disonancias de la razón comunicativa” en Honneth (2009a), en donde figura otro modo de apreciación crítica de la obra de Habermas, concordante, en cierto modo, con la crítica general de Honneth.

En la articulación de intereses entre el capitalismo tardío y el Estado burócrata absorbido por la tecnocracia –es decir, abocado a la “solución de cuestiones técnicas” antes que políticas-, comienza un proceso inédito en la historia humana que irá progresivamente desertizando la esfera social del entendimiento comunicativo en la lógica de la llamada “colonización” sistémica del mundo de la vida. Como es sabido, con dicha tesis Habermas apunta a retratar la violencia que ejerce el sistema sobre el mundo de la vida mediante los modos en los que restringe la comunicación al incorporar la racionalidad instrumental en aquellas esferas del mundo de la vida anteriormente protegidas (familia, personalidad, subjetividad, etc.). En otras palabras, “colonización significa que la interacción basada en el entendimiento y que opera en aquellos ámbitos que no están condicionados por el intercambio de mercancías, es reformada a través de la influencia de una interacción orientada por la utilidad” (Cortés, 2005, p. 13), generando así las “patologías sociales” en el mundo de la vida, subsanables únicamente desde la acción de una opinión política pública que vuelva a trazar los límites entre el sistema y el mundo de la vida.

Honneth, por su parte, se mostrará muy crítico del dualismo mencionado y en particular, de la tesis de la “colonización”, puesto que, en su opinión, como se irá esclareciendo posteriormente, la “relación” entre un supuesto mundo de la vida y el sistema se describe mejor en términos de una “una infiltración [la cual] no nos podemos imaginar como colonización, sino que va mucho más allá y tiende a reordenar ideas y formas de actuar hacia las perspectivas que obedecen a la razón del mercado” (Cortés, 2005, p. 11). Por tanto, si bien es correcta la apreciación de una tendencia de la economía capitalista a autonomizarse –como sostenían Adorno y Horkheimer-, no es menos cierto el que esta necesita constantemente de los elementos propios del mundo de la vida para poder reproducirse. Ambas esferas se han interrelacionado desde el comienzo de la modernidad de un modo mucho más fluido y complejo que lo que supone la tesis de la colonización al explicar la dominación y las patologías sociales mediante la simple oposición de modelos de racionalidad incompatibles productos del crecimiento desmedido del capitalismo tardío.

Realmente creo que Habermas se inclina, en virtud de su diferenciación fundamental en la *Teoría de la acción comunicativa*, a la idealización de las dos esferas, lo cual significa, para mí, que no deja claro que aquello que él considera el sistema de la economía capitalista es penetrado por componentes del mundo de vida, no solo accidental sino constitutivamente. Creo que las economías capitalistas no se dejan reproducir sin la inclusión permanente de elementos provenientes del mundo de vida; que ellas requieren en gran medida de cultivar el mundo de vida en sus propios límites [...] Estudios sociológicos o históricos pueden demostrar que estos mundos de vida vivieron desde muy temprano en el desarrollo de sus sistemas característicos de la absorción de recursos capitalistas. La familia y el amor en la privacidad viven de la utilización sistemática de artículos de consumo producidos en el mercado [...] Esto significaría que aquella separación tajante, concebida por Habermas en los comienzos, es una interpretación equivocada y ficticia de la realidad social, lo cual, naturalmente, implica consecuencias para el diagnóstico de la

época. [L]a idea de que cierta tendencia a la colonización evoluciona en un momento tardío del desarrollo capitalista, no es correcta ahora, debido a que determinadas esferas parciales se nutrieron mutuamente desde el comienzo, y no estaban separadas de la manera esbozada por Habermas. Por ende, no podemos hablar de la colonización, sino de formas siempre nuevas de mezclarse e influirse mutuamente. (Cortés, 2005, p. 12).

Justamente, guiado por la intención de refutar el dualismo y la reificación en que incurre la teoría madura de Habermas, el joven Honneth de la *Crítica del poder* tratará con detención acerca de la relevancia de la categoría teórica y práctica de las “luchas sociales”, interpretadas en este caso en tanto “lucha de clases” gestadas como producto de los conflictos comunicativos entre individuos y grupos con subjetividad de clase opuesta. Honneth retoma así el concepto original de “acción comunicativa” de Habermas como paradigma de lo social, para rechazar la propia evolución de Habermas a la teoría de sistemas, de modo que Honneth radicaliza la noción de acción comunicativa extendiéndola a todos los dominios de la acción social (no distinguibles en tanto “mundo de la vida” y “sistema”) y la relaciona con la “lucha de clases” siguiendo la tesis de que “la interacción social, bajo las condiciones de las relaciones de clase, toma la forma de una lucha social [que inicia una] “dialéctica moral del antagonismo de clase”. (Honneth, 2009a, p. 396)

En breve, el argumento reza que los sujetos divididos en clases sociales bajo una injusta división social del trabajo producto de la desigual distribución de la carga represiva de la sociedad (trabajo y desventajas sociales), no pueden haber acordado en un proceso de entendimiento pacífico las normas que regulan tal asimetría social; de allí, entonces, que “la acción comunicativa se vea obligada más bien a impulsar, mediante una actitud de oposición práctica, la contraposición entre las clases sociales” (Honneth, 2009a, p. 397). De este modo, se establece el argumento que legitima las luchas sociales, moralmente motivadas, cuyo propósito radica en superar dicha “forma distorsionada de entendimiento comunicativo” (Ibidem) mediante la disputa y la transformación de las normas sociales opresivas. Con mayor complejidad, el argumento de Honneth sostiene lo siguiente:

[E]l objeto por el que se inicia el combate es ya siempre una norma institucionalizada, de tal forma que la lucha tiene lugar como una confrontación práctica por la legitimidad de las normas ya válidas, y la introducción de nuevas normas sociales [...] tenemos a la fuerza que concebir la transformación del marco institucional, es decir, lo que hemos hasta ahora conocido como “racionalidad comunicativa”, como un movimiento de la lucha de clases, como un proceso de sometimiento y liberación. [De esta forma el proceso de institucionalización de las normas sociales] se contempla ahora como un desarrollo de formación que se cumple entre dos grupos sociales bajo la forma de un combate o disputa por los principios de legitimidad de las normas sociales; de ahí que en este contexto no sea ya el saber universal de las condiciones de una comunicación libre de dominio, sino el conocimiento concreto del dominio padecido y la injusticia experimentada los factores que ahora van a servir para despertar la comprensión de las limitaciones de una determinada interacción social; y el camino que va a conducir a la institucionalización de las normas

justificadas será allanado por las luchas prácticas de los grupos sociales y no ya de manera exclusiva por el entendimiento lingüístico. (Honneth, 2009a, pp. 397-398).

Cabe reparar que ya en esta cita de *Crítica del poder* figuran muchos de los motivos embrionarios de la *Lucha por el Reconocimiento*. Dentro de ellos, evidentemente uno de los más distintivos corresponde a la introducción de la propia noción de eticidad hegeliana (*Sittlichkeit*) que usara Habermas para explicar la formación moral de la lucha de clases como un modelo de desarrollo universal que sigue el curso de una “dialéctica de la eticidad”:

el curso formativo que conduce al establecimiento de las relaciones éticas como un proceso intersubjetivo que arranca con la destrucción unilateral de las condiciones recíprocas de comunicación; prosigue, en un segundo movimiento, con la resistencia práctica del sujeto moralmente dañado; y termina, finalmente, en la renovación comunicativa de una situación de reconocimiento recíproco” (Honneth, 2009a, p. 399).

Puesto que las clases sociales constituyen una “desfiguración de las relaciones dialógicas” (Honneth, 2009a, p 399), es decir, una destrucción de las condiciones de reconocimiento recíproco, es posible concebir la lucha de clases como una consecuencia de la violación moral del mismo modo que un movimiento dialéctico de la eticidad, pensado originalmente por Hegel para la constitución (destrucción y reestablecimiento) de la comunidad ética. Tal como expone Habermas:

Aquellos que establecen una dominación semejante y defienden posiciones de dominación de este tipo son los que ponen en movimiento la causalidad del destino, dividen a la sociedad en clases sociales, reprimen intereses justificados, provocan las reacciones de la vida reprimida y encuentran, al fin, en la revolución su justo destino. La clase revolucionaria les obliga a reconocerse en ella y a superar de ese modo la alienación de la existencia de ambas clases. Mientras la coacción de la naturaleza sigue subsistiendo en forma de escasez económica, toda clase revolucionaria, tras su victoria, será incitada a la “injusticia”, es decir, a establecer una nueva dominación de clase. Por eso la “dialéctica de la eticidad” debe repetirse hasta que el anatema materialista, que pende sobre la reproducción de la vida social, la maldición bíblica del trabajo necesario, sea roto por la tecnología. (Honneth, 2009a, p. 400)

Como veremos en el tercer capítulo, Honneth intentará utilizar en todo su alcance la *Sittlichkeit* hegeliana, retomando el camino abandonado por Habermas -aunque sin incorporar con énfasis un enfoque dialéctico ni propiamente una noción de clase social marxiana-, de forma que valora significativamente el rol de las luchas sociales en la consecución de un progreso moral jurídicamente institucionalizado y orientado a la emancipación.

[L]a lucha social por la legitimidad de normas jurídicas representa indudablemente una forma de interacción que se realiza no sólo entre sujetos particulares, sino también entre grupos sociales; en confrontaciones sociales, de las que podemos encontrar suficientes ejemplos en situaciones de negociación, en huelgas y boicots o en situaciones de desobediencia silenciosa o de abierta lucha, se pone de manifiesto con toda claridad en qué medida tanto los grupos organizados como los no organizados pueden relacionarse entre sí

comunicativamente; los miembros de estos grupos además comparten muchos valores y orientaciones de acción con otros y son capaces de acción colectiva; de ahí que, por tanto, puedan aparecer como actores. (Honneth, 2009a, p. 404)

En suma, resulta conveniente no perder de vista ante la evolución de tono más liberal de Honneth y el acentuado alejamiento de Marx, el hecho de que en la propia génesis de la luchas por el reconocimiento uno de los modelos teóricos más relevantes, al lado de la noción de poder foucaultiana y la acción comunicativa habermasiana, ha sido justamente la noción de lucha social marxista en tanto lucha de clases.

Ahora bien, existe un tercer y último punto relevante en torno a la teoría de sistemas y el problema de la lucha de clases, para distinguir entre la pesquisa de Habermas y la propia de Honneth. El tránsito de la acción comunicativa hasta el acto de reconocimiento, también se caracteriza en que este último se desliga del llamado “giro lingüístico”, cuestión no menor al constatar que son propiamente el lenguaje y las capacidades lingüísticas los fenómenos que constituyen la premisa más básica de todo el trabajo de Habermas, quien parte de la convicción de que el lenguaje es aquello que nos eleva frente a la Naturaleza y nos hace salir de ella. De modo que, como es sabido, será el lenguaje o la racionalidad lingüística quien brinde los fundamentos normativos en los que se sostiene la acción comunicativa, y que se traducirán, posteriormente, en el desarrollo de una de sus propuestas más importantes de una pragmática universal y una ética del discurso.

Honneth realiza aquí un giro muy interesante. Podría decirse que “retrocede” a la asimilación de la comunicación y la intersubjetividad en tanto lenguaje verbal e instala, en cambio, una reflexión de tono antropológico (posteriormente vinculada con la llamada “antropología débil”) en torno a las disposiciones y limitaciones orgánicas y sensibles de la intersubjetividad (históricamente condicionada) que anteceden a la habilidad lingüística argumentativa.

El argumento podría referirse del siguiente modo: del hecho de que el lenguaje es el medio privilegiado de la expresión normativa y simbólica, no se deriva el que los aspectos normativos o simbólicos presentes de la formación del sujeto y en la interacción social puedan abarcarse mediante formaciones lingüísticas (Deranty, 2009, p. 115). Por el contrario, operar dicha asimilación implica un reduccionismo que privilegia lo abstracto o formal (el espíritu antes que la naturaleza –en Hegel), y elimina todo el sustrato material, corpóreo y emocional mediante el cuál se realizan cotidianamente las interacciones sociales y las experiencias morales. El punto en cuestión no es, por supuesto, denegar la importancia del lenguaje en la interacción comunicativa cotidiana y en la normatividad, sino el presentar de una forma más amplia y matizada los modos posibles de interacción social del ser humano (históricamente determinado).

Con el análisis trascendental de las condiciones universales de posibilidad de los procesos prácticos de entendimiento, la teoría habermasiana “deja definitivamente atrás el marco en el que ella misma originariamente se había fundado como una antropología del conocimiento; la investigación de las estructuras básicas de la intersubjetividad quedará reducida a un análisis de las reglas lingüísticas, desapareciendo así a partir de ahora esas dimensiones físico-corporales de la acción social; como resultado de todo ello, ese cuerpo humano –cuerpo cuyo destino histórico había sido el objetivo central, pese a contar con medios teóricos insuficientes de las investigaciones de Adorno y Foucault- pierde toda posible importancia dentro de la nueva Teoría Crítica de la sociedad (Honneth, 2009a, p. 413).

El problema principal de la focalización lingüística, como explica Deranty en “Beyond the linguistification of critical social theory” (2009, p. 109), reside principalmente en el dudoso cumplimiento de la condición de una Teoría Crítica de fundar normativamente la crítica social en una experiencia pre-teórica de sufrimiento. Precisamente, al identificar la dimensión normativa de la interacción social con la tendencia inmanente en la lógica del intercambio lingüístico, sucede que “the sociological anchoring of critical theory, once again is situated outsider of the social agents’ experience” (Ibíd.). Así, el precio a pagar por el excesivo énfasis lingüístico consiste en “salirse” de la experiencia del agente, es decir, en perder sensibilidad para detectar la “moralidad oculta” presente en las experiencias invisibles de sufrimiento e injusticia en los sujetos, grupos o clases oprimidas: “The linguistification of social theory runs the risk of becoming blind to the normative claims that are no-discursive, or discursively inadequate” (Deranty, 2009, p. 117). Honneth, en concordancia, sostendrá:

[L]a ética del discurso define el ámbito de fenómenos en discusión con demasiada estrechez cuando se concentra en las pretensiones normativas exigidas en las argumentaciones. Es decir, la ética del discurso parte del potencial normativo de la argumentación o del discurso para preguntarse cuáles presupuestos idealizantes han exigido desde siempre los sujetos participantes, y desarrolla desde ahí un concepto de justicia para la moral social. Considero esta pretensión muy limitada porque no se desarrollaron de manera adecuada las pretensiones pre-argumentativas, justamente las pretensiones no exigidas en forma de argumentaciones que los sujetos dirigen con buenas razones a la sociedad y a sus compañeros de interacción. Por eso intenté ampliar el espectro de lo que los sujetos pueden esperar de una forma sensata y justificada de los otros, a saber, de todos los otros en la sociedad. (Cortés, 2005, pp. 15-16)

La solución de Honneth para superar el “formalismo” moral en el que cae Habermas al retrotraer la comunicación y la normatividad a los límites de la estructura lingüística, principia en recoger parte de la teoría de la intersubjetividad de Habermas para modelar conceptualmente las experiencias morales en términos de una antropología débil que rescate las expectativas morales de reconocimiento (no sólo restringidas a la igualdad jurídica, sino también aquellas dirigidas con justas razones al “amor”, y al reconocimiento de capacidades y habilidades útiles para el desarrollo

social) que se relacionan no tanto con el lenguaje, como con la violación de los reclamos identitarios adquiridos durante la socialización.

Justamente, al concebir la esfera de reconocimiento del “amor”, se hará patente la notoria importancia de la corporalidad en las relaciones afectivas de carácter íntimo (padres-hijo, relaciones eróticas y de amistad) como asimismo el daño psíquico inconmensurable (pérdida de auto-confianza) que se produce al humillar el cuerpo del sujeto mediante tortura, violación u otro tipo de violencia física que atentan contra la integridad corporal.

b.- Patologías de la Razón: cinco rasgos abstractos de la identidad formal de la Teoría Crítica y el método de crítica inmanente con “salvedad” genealógica.

Casi veinte años después de publicar *Crítica del Poder*, es publicado *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*, texto que compila numerosos ensayos respecto a la reconstrucción del legado de la Teoría Crítica desde una perspectiva distinta y complementaria, en donde se incorporan trabajos de gran interés en torno a autores del grupo periférico de la Escuela (Neuman y Benjamin), y, cuestión relevante, se reorientan muchos de los juicios que parecían demasiado severos, en particular, respecto a la obra de Adorno y de Foucault. El principal valor que consignan los ensayos³¹ consiste en generar una conceptualización de la Teoría Crítica que, a modo de complemento a la revisión histórica-conceptual de *Crítica del Poder*, ofrece una visión sintética respecto de los rasgos característicos que fundan la “unidad de la Teoría Crítica en la multiplicidad de sus voces [o que descubren] una unidad sistemática en la pluralidad de figuras de la Teoría Crítica” (Honneth, 2009b, p. 29).

Si *Crítica del Poder* nos ofrecía una revisión pormenorizada de la heterogeneidad en las versiones de Teoría Crítica de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas, *Patologías de la Razón* intentará dilucidar las supuestas características constitutivas que determinan la identidad formal de la Teoría Crítica que unifica la propuesta teórica más allá de la notoria diversidad de fuentes filosóficas, intereses disciplinarios y orientaciones políticas. Sostiene así que dicha identidad formal compartida por todos los miembros de la Escuela –cada uno a su manera-, nos informa también acerca de los criterios de especificidad que distinguen a la Teoría Crítica dentro de la diversidad de teorías críticas o críticas sociales que compiten actualmente el campo de la filosofía social y política. Sintetizo a continuación los cinco rasgos formales que articulan la identidad formal de la Teoría Crítica, en la interpretación de Honneth.

³¹ En especial: “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica” y “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, ambos en Honneth (2009b).

i.- Todos los miembros de la Escuela participan del hegelianismo de izquierda cuya filosofía de la historia los induce a considerar la teoría crítica como una forma de reflexión de una racionalidad anclada al proceso histórico (Honneth, 2009b, p. 29), de modo que insisten en la mediación entre teoría e historia en el concepto de “razón socialmente activa”: “el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración” (Ibidem).

ii.- Todos los miembros de la Escuela parten de un diagnóstico negativo de la sociedad, cuya negatividad no debe medirse en los términos abstractos de incumplimiento de reglas de justicia, sino en el daño a las condiciones de la vida buena y autorrealizada. Se instaura así la distinción sustantiva entre condiciones patológicas y condiciones no patológicas o intactas. Horkheimer se referirá a “organización irracional de la sociedad”, Marcuse a la “sociedad unidimensional” o “tolerancia represiva”, Habermas a la “colonización del mundo de la vida social” y Adorno al “dominio absoluto de la sociedad totalitaria”. En cualquiera versión, la patología social inducida por el capitalismo, siguiendo la idea hegeliana, se origina por la falta de racionalidad: “Hegel estaba convencido de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas” (Honneth, 2009b, p. 31).

iii.- En todos los proyectos de la Teoría Crítica persiste un núcleo ético entendido como un “universal racional” hegeliano (es decir, “aquello que garantiza una forma intacta de socialidad y se concibe como potencial de un modo no variable de actividad del ser humano”) que se presenta, oculto por premisas antropológicas, en el concepto de trabajo de Horkheimer; en Marcuse, figura en la esfera de la praxis estética; en Habermas, aparece en el concepto de entendimiento comunicativo; en Adorno, por último, se despliega en la noción de mimesis y de praxis estética. Así, en todos estos enfoques de la Teoría Crítica figura un universal racional cuya desviación práctica se presume que origina las patologías sociales: “las desviaciones del ideal que se alcanzaría con la realización social de lo universal racional pueden describirse como patologías sociales porque tienen que ir acompañadas de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva” (Honneth, 2009b, p. 33). El objetivo compartido entre estas formas de praxis racional, más allá de las diferencias metodológicas y de contenido entre los autores, se cifra en la noción de “libertad cooperativa”, es decir, que “la autorrealización de individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos” (Honneth, 2009b, p. 34). Acuñando

dicha noción de “universal racional de la autorrealización cooperativa” compartida sin excepción por todos los miembros de la Escuela, es que Honneth declara su distancia teórica tanto con el liberalismo como con el comunitarismo.

iv.- Dentro de la Teoría Crítica hay un acuerdo desde el principio respecto de que los procesos históricos de deformación de la razón –en especial el capitalismo- deben explicarse en un marco sociológico. A los teóricos críticos se les impondrá la certeza de que es necesario realizar una traducción postidealista o en clave no metafísica de la filosofía idealista hegeliana y la tesis de la obturación de la razón, para lo cual utilizarán el marco sociológico brindado por Marx, Weber y Lukács. En especial, la tesis de reificación constituye una idea central para criticar el capitalismo y para explicar las patologías; así, del análisis de Lukács (1969) surge la explicación de que “con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a ser indiferente a los aspectos de valor de otros seres humanos; en lugar de relacionarse entre sí reconociéndose, los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer según los intereses propios” (Honneth, 2009b, p. 42). De modo que se presume que el capitalismo moderno bloquea el potencial de racionalidad social que había sido acumulado por procesos de aprendizaje social hasta el umbral de la modernidad (Ibídem).

v.- La Teoría Crítica, a diferencia de otras críticas sociales, presupone –como ha sido referido con suficiencia- la necesidad de una relación interna entre la teoría y la praxis, de modo que debe encargarse sobre el modo efectivo de eliminar las patologías sociales. Para asegurar el “pasaje a la praxis” se enfatiza la importancia de la investigación social, la cual debe arrojar información fidedigna respecto al “estado de conciencia” de los sujetos oprimidos, afectados por una razón distorsionada. Con esto, se complejiza el lugar del “destinatario” de la Teoría Crítica: dado que recurrir al “proletariado” como un sujeto unitario con un interés práctico resulta ser, según Honneth, una clara equivocación de Marx –confirmada por los estudios empíricos del Instituto de Investigación Social-, y que, además, los movimientos sociales contemporáneos se articulan por actores con identidades y causas dispares entre sí, para Honneth el destinatario real y actual de la Teoría Crítica debe constituirse “por una racionalidad soterrada, para la cual todos los sujetos poseen en principio igual predisposición motivacional [a la praxis crítica]” (Honneth, 2009b, p. 47). Por tanto, el esfuerzo de la Teoría Crítica se cifra en ubicar los modos de sufrimiento social, siguiendo para ello el modelo freudiano “toda enfermedad neurótica ha surgido de un menoscabo del yo racional y tiene que desembocar en un grado de sufrimiento individual” (Ibíd.). Se presume que dicho sufrimiento, según los teóricos críticos, no puede resultar indiferente al ser humano y, en este sentido, la fuerza motivacional proviene de la misma razón dañada que

insta a una curación, o, en otras palabras: “el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento” (Honneth, 2009b, p. 48).

Por tanto, en la Teoría Crítica se presupone que el sufrimiento “vivido subjetivamente o atribuible objetivamente lleva a los miembros de la sociedad al mismo deseo de curarse, de liberarse de los males sociales” (Ibidem), existiendo, por tanto, un tipo de interés particular por la propia curación y la recuperación de una “racionalidad intacta”, que recibirá diversos nombres según el autor. Para Horkheimer, la fuerza motivacional que orienta la curación se cifra en el recuerdo de situaciones emocionales de seguridad en la infancia del individuo; en Adorno, en el “sentido mimético”; en Marcuse, se presenta a través de impulsos eróticos y de una pulsión de vida que se realiza estéticamente; en Habermas, en el comentado “interés emancipador”. Habiendo establecido los anteriores rasgos identitarios, Honneth concluye que:

El contenido central a heredar de la Teoría Crítica [...] constituye una unidad conceptual de la que no se puede quitar sencillamente un elemento sin consecuencias; mientras no se abandone la intención de entender la Teoría Crítica como forma de reflexión de una razón históricamente activa, tampoco se podrá renunciar sencillamente al motivo del universal racional, a la idea de la patología social de la razón y al concepto del interés emancipador. Pero por otra parte quedó demostrado [...] que [todos estos elementos] necesitan una reformulación conceptual, una mediación con el estado actual de nuestro conocimiento, si es que deben seguir cumpliendo la función que alguna vez se les asignó (Honneth, 2009b, p. 51).

Ahora bien, sin entrar en el análisis de cada rasgo distintivo o en la discusión de si efectivamente interpretan las intenciones de todos los miembros de la Escuela, resulta productivo focalizar la revisión en la descripción y las posibilidades hermenéuticas que surgen de la caracterización de lo que podríamos consignar -aún cuando no es, en rigor, presentado así por Honneth-, como un sexto y último rasgo constitutivo de la Teoría Crítica, es decir, su uso de un modelo peculiar de crítica: la crítica inmanente con “salvedad genealógica”.

En otro ensayo del mismo texto, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la “crítica” en la Escuela de Frankfurt” (2009b, pp. 53-63), Honneth somete a análisis el modelo de crítica inmanente propio de la Escuela de Frankfurt, afirmando que en la primera generación existía una especie de modelo crítico con “salvedad” genealógica, es decir, una forma de concebir la crítica inmanente que incorporaba la “genealogía” nietzscheana, generando una poderosa fusión analítico-crítica entre Hegel y Nietzsche. En la ocasión, Honneth comienza por interrogarse en torno a cuál sería la forma de crítica teóricamente más productiva de la sociedad y de sus prácticas institucionales (Honneth, 2009b, p. 55), siendo así su propósito

reconstruir la forma ideal de ese tipo de crítica, no el modo en que se llevó a cabo en distintos escritos del círculo de Frankfurt; la cuestión que me interesa es si en la actualidad todavía se puede defender la idea central que está detrás del proyecto completo, mientras

que su puesta en práctica tiene para mí una importancia muy secundaria [...] [M]e cuento entre lo que no tienen absolutamente ninguna duda con respecto a la imposibilidad de seguir defendiendo en la actualidad los supuestos básicos de la Escuela de Frankfurt en filosofía de la historia y sociología. (Honneth, 2009b, p. 54-55).

Con esta intención, Honneth retoma la distinción de M. Walzer en *Interpretación y crítica social* entre tres modelos de crítica social, cuya diferencia de enfoque puede medirse “por la índole del procedimiento que les permite llegar a afirmar sus respectivas normas o principios subyacentes” (Honneth, 2009b, p. 56). En base a este criterio, Walzer distingue entre los procedimientos de la “revelación”, la “invención” y la “interpretación”; por su parte Honneth, reinterpreta sistemáticamente la división de Walzer: descarta el procedimiento de “revelación” (“experiencia de evidencia religiosa o cognitiva que anuncia un reino de valores universales”) por carecer de interés para la filosofía, renombra “la invención” como “construcción” y la “interpretación” como “reconstrucción”, al tiempo que agrega un tercer modelo de crítica “genealógica”.

En breve, el modelo de “construcción” consigna la formulación crítica más influyente en la actualidad. Se refiere a “todos los planteos que parten de la proyección de un procedimiento de carácter universal cuya ejecución real o ficticia llevará luego a normas justificadas” (Ibíd.), cuyo máximo ejemplo se encuentra en la teoría de la justicia de Rawls, en donde se “toman las condiciones ficticias de una situación de partida ideal para fundamentar un puñado de principios susceptibles de aprobación general que luego pueden utilizarse como crítica del orden institucional de una sociedad” (Honneth, 2009b, p. 57). Por su parte, el método “reconstructivo”, constituye la “vía regia”, según Walzer, de interpretación crítica, en tanto consigna el “intento de llegar a los fundamentos normativos de una sociedad reconstruyendo normas morales ancladas en las prácticas sociales de una sociedad determinada” (Ibíd.). Por tanto, a diferencia del método de construcción, únicamente resultan válidos para la crítica social aquellos principios o ideales que previamente se han institucionalizado de alguna forma en un orden social dado. Por supuesto, en esta categoría se inscribe la tradición propia de la Teoría Crítica con la mencionada crítica inmanente. Por último, Honneth extiende el modelo de Walzer para incorporar el relevante método genealógico propiamente nietzscheano y foucaultiano, en donde se intenta “criticar un orden social demostrando históricamente hasta qué punto se apela ya a sus ideales y normas determinantes para legitimar [y estabilizar] una praxis disciplinadora o represiva” (Honneth, 2009b, p. 58); o, en el caso de Foucault, “muestra de manera prácticamente positivista la transformación de un ideal normativo en la praxis social de un disciplinamiento denigrante” (Ibíd.). De esta forma, a diferencia de la crítica ideológica basada en la confrontación entre idea y realidad, la crítica genealógica opera un

desenmascaramiento de la sociedad, mostrándola “como un acontecer social huérfano desde hace mucho tiempo de toda justificación normativa basada en ideales creíbles”. (Honneth, 2009b, p. 57).

No obstante, para Honneth el método genealógico, por ejemplo en Foucault, resulta insuficiente en cuanto se muestra dependiente de demostrar un fundamento normativo que pudiese explicar “por qué el disciplinamiento social o la represión política constituyen un mal moral. En este sentido, la genealogía es hasta cierto punto un procedimiento crítico parasitario, porque vive del presupuesto de una fundamentación normativa que no intenta dar o no puede producir ella misma”. (Honneth, 2009b, p. 58). En consecuencia, lo más apropiado consiste en asumir la genealogía al interior de una crítica inmanente, atribuyéndole más bien un rol metodológico (que ciertamente, podemos suponer, rechazarían como reduccionismo inaceptable los foucaultianos y nietzscheanos). De este modo, el método genealógico sería integrado en calidad de “detector metacrítico” atribuido de la función de advertir las inversiones o invalidaciones de sentido que podrían haber sufrido en el devenir histórico aquellos valores o normas, expresión de una racionalidad social, en los cuáles confía y se asienta la crítica inmanente.

Ahora bien, en opinión de Honneth, no es esto sólo una posibilidad metodológica, sino que constituye efectivamente una formulación crítica que caracteriza la especificidad de la Teoría Crítica (el sexto rasgo que integraremos en su identidad formal): “el verdadero remate del modelo de crítica de la sociedad que siguieron los frankfurtianos” (Honneth, 2009b, p. 55) corresponde a un crítica inmanente - interpretativa que incorpora como “salvedad” –es decir, criterio metacrítico- el método genealógico nietzscheano-foucaultiano.

Como fuera mencionado, los teóricos críticos de Frankfurt imbuidos de la tradición de la izquierda hegeliana desarrollaron desde siempre un tipo de crítica inmanente el cuál se vale del mencionado procedimiento “reconstructivo” (incluso en el caso de Habermas, quien, a pesar de fundamentar la crítica siguiendo los trascendentales kantianos, intenta –a diferencia de Rawls- instalar dicha praxis discursiva al interior de la reproducción de la sociedad). La problemática principal de dicho procedimiento radica en que éste no puede fundamentar a partir de sí mismo porqué los ideales o normas de una cultura elegida serían defendibles a nivel normativo: “los principios morales que se pueden hallar contingentemente en el horizonte de valores de una sociedad determinada carecen en principio de toda garantía de ser igualmente válidos para todos los miembros” (Honneth, 2009b, p. 60). De allí que la Teoría Crítica recurra al concepto de razón, el cual debe brindar una fundamentación inmanente de la validez normativa de las normas o ideales a los que recurren: “la reconstrucción normativa significa ahora poner al descubierto en la realidad social de una sociedad dada aquellos ideales normativos que se ofrecen como puntos de referencia de una crítica fundada porque constituyen encarnaciones de la razón social” (Ibídem). Por tanto,

siguiendo el hegelianismo de izquierda, la crítica se fundamenta cuando puede demostrar que un ideal existente encarna un progreso en el proceso de realización de la razón en la historia. En dicho caso ese ideal está capacitado para brindar un parámetro fundado de crítica al orden social dado. Queda así de manifiesto que la Teoría Crítica necesita si no de una filosofía de la historia, al menos de “un concepto dirigido de la racionalidad humana” (Honneth, 2009b, p. 61).

Sin embargo, señala Honneth de modo sintético pero muy significativo, los teóricos frankfurtianos vieron confrontada la validez del modelo de crítica reconstructiva o inmanente al constatar que los ideales en los cuáles ésta se basa podían degenerarse justamente en su sentido opuesto. En efecto, con la experiencia de la barbarie del nacionalsocialismo alemán, se demostraba claramente que

con la vigencia de los mismos ideales también se podía desarrollar una praxis social sumamente alejada de su sentido moral original [...] el sentido de los ideales o principios normativos había resultado ser mucho más poroso, abierto e incluso vulnerable de lo que estaba previsto en el programa de crítica original. No es que una norma moral prescriba por sí misma cómo hay que aplicarla socialmente; más bien puede suceder que su sentido se transforme de tal manera como consecuencia del desplazamiento de significado imperceptibles que haya terminado perdiendo el núcleo normativo que originalmente había justificado su surgimiento (Honneth, 2009b, p. 62).

De esta manera, la primera generación, viéndose acosada por las dudas en su fundamentación de la crítica durante el exilio, considera los escritos de psicología moral de Nietzsche, pero en vez de cambiar decididamente la formulación de la crítica inmanente hacia una crítica genealógica, incorpora dicha crítica genealógica a su modelo de crítica inmanente, asimilándola como “una especie de criterio metacrítico” atento a las inversiones de sentido de los valores o normas en que originalmente se sostenía la crítica. Así, se genera una poderosa fusión de Hegel y Nietzsche, que se explica del siguiente modo:

En 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. [...] Por eso ya no es posible una crítica de la sociedad que no utilice también las investigaciones genealógicas en el sentido de un detector, para localizar los desplazamientos de significado de sus ideales centrales. (Honneth, 2009b, p. 63).

Ahora bien, lo sostenido en la ocasión por Honneth, adquiere especial relevancia al trascender un propósito revisionista y constituirse en un tipo de criterio demandable a una Teoría Crítica, en calidad de sexto rasgo constitutivo de su identidad formal. En este sentido, el artículo presenta notoria utilidad para poder evaluar no sólo la Teoría Crítica de la primera o –en menor

medida- la segunda generación; sino, particularmente, el desarrollo de la propia teoría del reconocimiento de Honneth.

En efecto, al proponer el modelo de crítica inmanente con salvedad genealógica, Honneth nos abre la posibilidad hermenéutica de indagar las posibilidades de una crítica genealógica relativa a las normas o principios normativos en los cuáles se sostiene la propia estructura conceptual de su teoría del reconocimiento. Como veremos en el tercer capítulo, la propuesta crítica de Honneth se sostiene en el potencial emancipatorio atribuido a los principios normativos (formales e institucionalizados) del “amor”, la “igualdad jurídica” y “la solidaridad y el éxito” (en la primera, segunda y tercera esfera de reconocimiento respectivamente). Así, al llegar al cuarto capítulo, luego de reconstruir los argumentos fundamentales de la estructura conceptual, cabrá cuestionarnos respecto al rol del cuerpo, conocida su importancia en la búsqueda genealógica atenta a la materialidad, lo discontinuo y lo particular. Asimismo, podremos cuestionarnos desde una perspectiva pseudo-genealógica –porque no tendremos ocasión para ensayar efectivamente una revisión histórica-, sobre la validez y el alcance crítico de la propuesta de Honneth, en especial, en lo relativo a la tercera esfera de reconocimiento en donde el principio normativo ha sido considerado, de manera difusa, como “solidaridad”, “éxito” y “mérito”, intentando solucionar el evidente conflicto que implica la unificación de dichos términos.

Figura allí, a mi parecer, un punto de gran complejidad que contamina la tercera esfera de reconocimiento de Honneth, puesto que pone en cuestión la idea de que el “reconocimiento verdadero” resulta ajeno de todo poder o ideología. Por el contrario, se propondrá en la ocasión que resultan justificadas las dudas de los críticos del modelo inmanente en Honneth (Romero 2010) respecto de la posición ambigua (Schmidt 2010) con el capitalismo, y por tanto, el carácter moderado o débil de su crítica social. Así, lo que parecía ser una especie de “estrategia” argumentativa (Deranty 2009) que fundamentaba la crítica inmanente en valores propios de la infraestructura moral de liberalismo capitalista arguyendo la inexistencia de otro orden social o imaginación económica, pareciera a momentos transitar a una especie de posición poco crítica y de tendencia más bien liberal, en donde no queda claro si existe realmente un conflicto entre el capitalismo y el reconocimiento recíproco, cuestión que, no obstante, hará finalmente crisis al tratar sobre el capitalismo neoliberal que, a diferencia del capitalismo regulado por un Estado de Bienestar, pone en jaque las relaciones de reconocimiento y, por ende, la convicción de sostener en ellas una Teoría Crítica.

CAPÍTULO SEGUNDO

La arquitectura conceptual de una teoría crítica del reconocimiento: El Hegel de Honneth, las tres esferas y las luchas por el reconocimiento

*El hombre es necesariamente un ser reconocido y que reconoce.
Esta necesidad es la suya propia,
no la de nuestro pensamiento en oposición al contenido.
En tanto que reconocer,
él mismo es el movimiento y este movimiento
es precisamente su estado de naturaleza: él es el reconocer.*
G. H. Hegel

Las inquisitivas reflexiones que orientaron *Crítica del Poder* señalan, en su reverso negativo, las aporías y falencias que truncan los proyectos críticos de las distintas versiones de la Teoría Crítica; mientras que, en su perfilamiento positivo, anticipan de modo sugerente parte de la estructura conceptual que, a juicio de Honneth, debe constituir una Teoría Crítica actualizada. Es así como, mediante un proceso de deducción negativa, Honneth levanta aquellas categorías y presupuestos teóricos apropiados para brindar el necesario sustento normativo a una teoría crítico-social, entre los cuáles destaca, como fuera enfatizado, la conceptualización del poder social y de la lucha social en tanto “acciones sociales” y fenómenos diferenciados de naturaleza moral atribuidos teleológicamente de la misión de guiar el progreso social hacia un fin hipotético construido en base a un concepto formal de eticidad o vida buena. Tres años más tarde, con ocasión de su *Habilitationsschrift* dirigido por Habermas *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, se harán patentes los frutos de dicha búsqueda, dando así origen a su singular propuesta en el campo de la ética y la filosofía social.

Como fuera mencionado, en *Crítica del Poder* Honneth mostró notorio interés tanto por el concepto de “acción cultural” de Horkheimer, como por la singular configuración de la lucha estratégica de Foucault, y, en especial, por la noción de “acción comunicativa” de Habermas. Sin embargo, a pesar de vislumbrar en dichos conceptos una correcta orientación en el contexto de su búsqueda de una Teoría Crítica actualizada, concluirá que ninguna de ellos resulta suficiente para cumplir dicho propósito, arguyendo, respectivamente, el déficit explicativo o prescriptivo habido ya sea en el planteamiento original o en la versión evolucionada de cada concepto. Ante tal disyuntiva, encontrará una fecunda solución –ya insinuada previamente en ciertos pasajes de su tesis doctoral- al volcarse de lleno a la interpretación de la obra de Hegel; y, en particular, a la noción de *Anerkennung* tal como figura en sus tempranos escritos en Jena. Es de notar que dicho interés por retornar a los planteamientos hegelianos, no sólo tendrá como resultado el brindar el

motivo principal de la fundacional *Lucha por el reconocimiento* y con ello el sustento teórico adecuado para actualizar la Teoría Crítica, sino que, al desplegarse su pensamiento ético-social en sus obras venideras, se evidenciará como la fuente filosófica más determinante en lo que respecta a la totalidad de su producción (en conjunto, por cierto, al influjo de J. Habermas).

Honneth identifica, por tanto, en la obra del joven Hegel el modelo apropiado para orientar una teoría de la sociedad y del conflicto social directamente al plano normativo. Sin embargo, debido en parte a su formación igualmente filosófica y “científico” sociológica, intenta interpretar con precaución y corregir o reformular, en algunos casos, aquellos supuestos especulativos respecto a la teoría ética, la filosofía de la historia y la filosofía del derecho de Hegel, tornándolos así congruentes con las exigencias propias del pensamiento científico social contemporáneo.³²

En específico, Honneth concentra su esfuerzo intelectual en el complejo ejercicio hermenéutico de actualizar sistemáticamente en “clave postmetafísica” la idea de la “eticidad” y de la lucha por el reconocimiento que figuran en calidad de motivos centrales en escritos como el *System der Sittlichkeit* [Sistema de la Eticidad o Civilidad –según la traducción] y en la sección de *Geistes Philophie* de la *RealPhilosophie* [sección de la “Filosofía del Espíritu” en la *Filosofía Real*]. Por cierto, dicha selección de textos hegelianos, a la cuál incorporará posteriormente la *Filosofía del Derecho*, indica desde ya la distancia que mantiene respecto de la corriente dominante de interpretación de la obra de Hegel, la cuál considera principalmente el motivo del *Anerkennung* de la *Fenomenología del Espíritu* (específicamente, de la dialéctica del amo y del esclavo del capítulo IV). Como veremos, la razón de dicha distancia radica en el marcado giro en la evolución de Hegel hacia el “paradigma de la conciencia” que, modelando ya la arquitectura de la *Filosofía Real*, se expresa de modo dominante en la *Fenomenología del Espíritu*³³.

En este sentido, conviene explicitar brevemente la génesis y el sentido original de la idea de Hegel respecto al reconocimiento recíproco, es decir, tal como surge conjuntamente en el *System der Sittlichkeit* y la *Realphilosophie*, considerando para ello la particular perspectiva analítica honnethiana. No se pretende con esto más que volver inteligible el contexto general y aquellas formulaciones básicas de Hegel que son recogidas por Honneth como motivos centrales para el desarrollo de *La lucha por el reconocimiento*.

³² Lo cuál se entiende básicamente como la exigencia de traducir la especulación filosófica relativa, por ejemplo, a la noción de razón universal –y la consecuente filosofía de la historia como realización de la razón- propia del idealismo hegeliano, a los patrones posmetafísicos de las teorías científicas (psicológicas, sociológicas, económicas, jurídicas, etc.) sometidas a investigación y comprobación empírica.

³³ Cabe notarse que mediante esta selección se brinda poca relevancia a la más difundida noción del reconocimiento hegeliano, propio de la conocida “dialéctica del amor y del esclavo”, de modo que, al comparar la fuente hegeliana en que se sostiene el reconocimiento honnethiano respecto de otras (C. Taylor, N. Fraser, J. Butler, o, incluso, C. Marx), figura de inmediato un obstáculo necesario de atenderse. Para revisar la evolución del *Anerkennung* en la obra hegeliana, Véase Maza, L. (2009). “El sentido del reconocimiento en Hegel” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV N° 2. pp: 227 – 251.

I.- La irrupción del *Anerkennung* hegeliano en la filosofía social moderna

Durante el período de docencia en Jena (1801-1807), el joven Hegel encontrará en torno al concepto de eticidad (*Sittlichkeit*) y de lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*) el instrumental teórico adecuado para desarrollar una comprensión de la lucha social contrapuesta al modelo vigente en el panorama de la filosofía social y política de la modernidad dominada hasta ese entonces por los supuestos atomistas que articulan las premisas antropológicas, sociales y políticas de N. Maquiavelo y, posteriormente, T. Hobbes.

Como es sabido, ambos autores coinciden en la conversión de los principios filosóficos que sostenían la idea de la política y de la sociedad durante la antigüedad y el medioevo. Así, contraviniendo la concepción del hombre y de la ética habida en la teoría política aristotélica desde la Antigüedad hasta el derecho natural cristiano de la Edad Media, en donde el hombre se caracterizaba principalmente en tanto que ser comunitario y *zoon politikon* destinado a realizar su naturaleza interna en los márgenes de la comunidad ética de la *Polis* o *Civitas*, Maquiavelo introduce, en el contexto del renacimiento italiano, una influyente concepción del hombre en tanto ente egocéntrico –ocupado únicamente de obtener mayores beneficios individuales- y, por extensión, de la vida social y política como una red de relaciones estratégicas o relaciones de poder mediadas por una actitud generalizada de temor y de desconfianza respecto del otro, puesto que todos los individuos son “recíprocamente conscientes del egoísmo de sus intereses” (Honneth, 1997, p. 16). Con estas nociones, el pensamiento de Maquiavelo “hace época”, originando la convicción político-social de que “el campo de la acción social reside en una lucha incesante de los sujetos por la conservación de la identidad física” (Honneth, 1997, p. 17).

Un siglo después, en el contexto socio-histórico de la convulsionada Inglaterra del siglo XVII en período de guerra civil, T. Hobbes dará sustento científico-natural a la convicción especulativa de Maquiavelo, articulando a partir de ella la legitimación filosófico-política del poder absoluto del Estado. Así, acuñando un noción antropológica que comprende al hombre como un autómatas que procura ante todo asegurar su bienestar futuro (para lo cuál mantiene una actitud de acrecentamiento preventivo de poder frente a los otros), desarrolla su conocida doctrina del estado de naturaleza, una ficción metódica sobre la ausencia de toda dirección política en donde las hipotéticas relaciones sociales que emergen, capturadas por el temor y la mutua desconfianza, adquirieren el carácter de una “guerra de todos contra todos”. De lo anterior, Hobbes deduce la subordinación contractual de todos los sujetos, quienes, realizando un cálculo racional e instrumental de sus propios intereses, convienen en un poder absoluto Estatal que pueda poner fin a la supuesta guerra eterna de todos contra todos, librada por los sujetos en estado de naturaleza en su afán de autoconservación individual.

Pues bien, en contra de esta noción antropológica aquí bosquejada y la consecuente concepción de lucha social como autoconservación individual que marca la tendencia dominante de la filosofía social y política de la modernidad (y atraviesa ciertamente hasta Nietzsche y Foucault – por mencionar autores de relevancia en la línea de Honneth), Hegel emprende una singular reflexión práctico-política influida en su juventud por la filosofía política de Platón y Aristóteles, aunque mediatizada por la incorporación de la esfera del mercado y de la “sociedad civil”. Dicha concepción, supone que toda teoría filosófica de la sociedad, en vez de partir al modo atomista y liberal iusnaturalista de las operaciones de sujetos aislados unos de otros bajo la falsa premisa de que el “ser del singular es lo primero y más alto” (Honneth, 1997, p. 21), debe sentar como base los lazos éticos que los sujetos mantienen y reproducen en forma de *costumbres (Sitte)* entendidas como “actitudes intersubjetivas realmente practicadas” (Ibíd.).

De esta forma, ya en su disertación de 1802 sobre “los modos científicos de elaboración del derecho natural”, Hegel desplaza la importancia tradicionalmente atribuida tanto a las convicciones de los individuos aislados (las cuales ya fueron prefiguradas en la comunidad moral), como a las leyes dictadas por el Estado (las que únicamente dan expresión a la costumbres de hecho). Establece en la ocasión que una teoría filosófica de la sociedad debe principiar por reemplazar las equívocas premisas atomistas (que en un ficticio momento posterior y exterior “añaden” a un individuo previamente constituido de modo aislado, la eticidad y el carácter comunitario) superponiendo así una situación previa de *unidad o totalidad ética* que constituye el “suelo” en donde los individuos habitan, se socializan y se integran en una entidad comunitaria ideal de ciudadanos que se posibilitan recíprocamente su libertad, mediante el acto que en el *System der Sittlichkeit* dará en nominar claramente como reconocimiento solidario.

Hegel se ha preguntado de qué instrumentos categoriales ha de disponerse para que con su ayuda sea posible la construcción filosófica de una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética. (Honneth, 1997, p. 24)

Justamente, el *Sistema de la Eticidad* de 1802, representa el primer intento, aunque incompleto, de dotar con una estructura nítida y conceptualmente diferenciada a la idea de reconocimiento recíproco. En dicho texto, Hegel retoma la doctrina jurídica del reconocimiento de Fichte que aparece en los *Fundamentos del derecho natural*, en donde este se concibe fundamentalmente como la objetivación jurídica de un tipo de interacción, que se caracteriza del siguiente modo:

La recíproca disposición [intersubjetiva] a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción a favor del otro [de modo que] un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello

reconciliado con éste; al mismo tiempo llega a conocer partes de su irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse al otro en tanto que un particular. (Honneth, 1997, p. 27-28).

Hegel, por su parte, retoma el sentido y la estructura del reconocimiento aquí bosquejada, la libera de una restricción al plano jurídico y extiende su campo de aplicación hasta alcanzar conceptualmente la totalidad de las diversas relaciones éticas suscitadas en los procesos comunicativos de la sociedad. Supone, por tanto, que existe un *movimiento* de reconocimiento entre diversas formaciones de relaciones sociales que constituyen, simultáneamente, *estadios* de reconocimiento recíproco mediados por las *luchas por el reconocimiento*. La intención de Hegel consiste, así, en *dinamizar* el “reconocimiento” de Fichte, dotándolo de un *movimiento* teleológico, legado de Aristóteles. En la interpretación honnethiana, Hegel atribuye a las relaciones éticas una tensión moral constitutiva que fuerza progresivamente la formación de la identidad y articula una secuencia escalonada de estadios de reconocimiento que son sucesivamente alcanzados por la conciencia al transitar por etapas de reconciliación y conflicto intersubjetivo por el reconocimiento.

Como los sujetos en el marco de una relación ética ya establecida siempre experimentan algo más de su identidad particular, 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 alcanzado, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad. (Ibíd.)

De este modo, el reconocimiento describe ejemplarmente el interminable proceso formativo del individuo y de la comunidad moral, los cuáles, motivados por una tensión moral constitutiva, transitan desde el estado de naturaleza hasta la dimensión de lo político-social, o, en palabras de Hegel, desde la eticidad natural (propia del amor de pareja y familiar) hasta la eticidad absoluta (en el plano de la comunidad estatal).

Con esto, se establece de modo nítido el giro al modelo hobbesiano de la “guerra de todos contra todos” (y, por extensión, a la noción de poder de Foucault, en el caso de la crítica de Honneth), toda vez que el conflicto social, en el modelo del reconocimiento hegeliano, antes que motivado por el egoísmo, la arbitrariedad o el temor, representa una necesidad ética y, aún más, desempeña un rol formativo, en tanto perfila el proceso negativo mediante el cuál va tomando lugar la eticidad absoluta que conforma a la comunidad moral y la formación de la conciencia individual.

Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana. Por consiguiente, un contrato entre los hombres no pone fin a la precaria situación de una lucha de todos contra todos, sino al contrario, dirige la lucha como un médium moral desde un

estado de eticidad no desarrollada a otro más maduro de relaciones éticas. (Honneth, 1997, p. 29).

En este contexto Hegel introduce (ya desde el *Sistema de la Eticidad*) el conflicto social en forma de consideraciones acerca del delito bajo el supuesto de que este cumple un rol constructivo fundamental en el desarrollo de la moralidad. En breve, la idea general que aquí opera expresa que la intención destructiva de las formas de reconocimiento jurídico que porta el delito suscita una reacción moral que trae a la conciencia el fundamento intersubjetivo de la “voluntad general” de una comunidad moral entendida como una “comunidad de ciudadanos libres”, de manera que se perfila un movimiento de progreso moral al irse perfeccionando la ley mediante la confrontación de las pretensiones de reconocimiento de la voluntad singular en contra de la voluntad general.

Sin necesidad de referir mayormente la interpretación del delito que desarrolla Honneth, conviene referir el bosquejo inicial de los tres estadios de reconocimiento mediados por el conflicto social bajo la figura del delito. Los estadios de reconocimiento, como fuera dicho, se diferencian según la dimensión de la identidad o autonomía personal que posibilitan progresivamente; por cierto, las diversas dimensiones de reconocimiento, en conjunto con la noción de lucha por el reconocimiento, constituyen el núcleo estructural del reconocimiento de Hegel, y, por extensión, de la teoría del reconocimiento de Honneth.

Los tres estadios de reconocimiento que se presentan de modo incompleto en el *Sistema de la Eticidad* y luego se perfilan con mayor claridad en la *Filosofía Real*, se dividen entre aquellos que corresponden a la eticidad natural –estadios familiar y jurídico- y a la eticidad absoluta –moralidad o solidaridad estatal. Por eticidad natural Hegel comprende básicamente el tipo de relaciones sociales que mantienen los sujetos entre sí en la condición hipotética de un estado de naturaleza, en donde existen en tanto entes singulares vinculados positivamente por el afecto, el deseo o el amor, y confrontados mediante luchas por el reconocimiento en las coordenadas de una lógica universalista que los lleva progresivamente a librarse de sus particularidades hasta llegar al plano de la eticidad absoluta en donde rigen las reglas morales generales de toda la comunidad ética. Así, dichos estadios de reconocimiento corresponden, por lo pronto, a i) las relaciones familiares entre “padres e hijos”, en donde los individuos se reconocen recíprocamente como seres que se aman y necesitan emoción afectiva (Honneth, 1997, p. 30); ii) las relaciones jurídicas en donde los individuos se reconocen como “personas” jurídicas atribuidas de libertad negativa (es decir, únicamente en su capacidad de negar o aceptar ofrecimientos sociales) que se relacionan mediante la regulación del contrato para intercambiar propiedades (Ibidem); y iii) las relaciones estatales entre “personas que son un todo” (Honneth, 1997, p. 37), en donde los sujetos se reconocen de modo reflexivo y solidario, reuniéndose así en el marco global de una comunidad

ética dotada de eticidad absoluta luego de verse aislados entre ellos por las relaciones jurídicas de carácter cognitivo:

[E]n las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un general concreto, como un sujeto socializado en su unicidad. (Honneth, 1997, p. 37).

Hegel sostiene en un modo ciertamente propio del *Sistema de la Eticidad* que tanto la familia como el sistema jurídico participan de la eticidad natural, puesto que el modo en que las individualidades se reconocen obedece a normas que aún no se han universalizado –es decir, no se han elevado al nivel de reflexión propio de las leyes, reglas y normas generales que deben regir a toda la comunidad política-. Por consiguiente, en la eticidad natural, los sujetos confrontados (mediante el delito o el conflicto de conciencias) corresponden más bien a sujetos *singulares* en pugna. Justamente, para marcar el tránsito hasta el verdadero objeto de la constitución de la moralidad social, es decir, el nivel supremo de la eticidad absoluta entendida como la “unidad de lo particular y lo universal”, Hegel desarrolla un tipo ejemplar de negatividad en las coordenadas de una “lucha por el honor” entre dos sujetos cuya afrenta mutua pone en juego no sólo una lesión en la persona individual de derecho (ocurrida, por ejemplo, como consecuencia de un robo o violación de propiedad) sino que, atravesando esta dimensión aún propia de la eticidad natural, avanza hasta la eticidad absoluta al comprometer mediante el “honor” la *totalidad* de la vida de los sujetos, ya que estos “arriesgan la integridad de [su] persona como un todo”. (Honneth, 1997, p. 34).

Los dos sujetos en la lucha persiguen el objetivo de restablecer el honor lesionado, en cada caso sobre bases diferentes, e intentan convencer de su derecho al reconocimiento [esto] solo es posible si demuestran su disposición a poner en juego su 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, p. 35).

Se esclarece así un modelo paradigmático de “lucha por el reconocimiento”, en cuyo centro debe situarse aquellos valores éticos que, tal como el “honor” en las sociedades estamentales pre-modernas, comprometen la totalidad de la persona en litigio. Justamente, en la actualización de la tercera esfera, Honneth (1997, 2006) reconstruye la genealogía socio-histórica del concepto de “honor”, sosteniendo que en el tránsito hacia la modernidad y los valores burgueses, el “honor” bifurca su significado social en dos caminos: por una parte, se democratiza al convertirse en el principio de “igualdad” y “respeto jurídico” propio de la esfera del derecho, mientras que por otra se transforma en el criterio legítimo de individualización o diferenciación social al comprenderse al modo burgués como “mérito o éxito”, principio normativo que estructura el tercer estadio de reconocimiento en las sociedades burguesas-capitalistas.

Por lo pronto, cabe mencionar que la importancia de la referida caracterización de la “lucha por el reconocimiento” en forma de “lucha por el honor”, adquiere pleno sentido en la *Filosofía del Espíritu*, donde se evidencia que el influjo crítico principal de dicho motivo consiste, como dijéramos, en sustentar una postura alternativa al contrato social opresivo que surge con la ficción metódica del estado de naturaleza y la supuesta “guerra de todos contra todos” hobbesiana. En efecto, mediante el referido modelo de la eticidad natural³⁴,

Hegel quiere mostrar que el surgimiento del contrato, y con ello la emergencia de relaciones de derecho, es un proceso práctico que resulta necesariamente del estado de naturaleza; ya no se trata de una necesidad teórica, sino de una empírica que, dentro de esa estructura de situación de concurrencia recíproca, llega a la conclusión del contrato [...] Sólo en tales relaciones precontractuales de reconocimiento recíproco, que subyacen en las relaciones de concurrencia social, puede anclarse el potencial moral que llega hasta la predisposición individual de una delimitación recíproca de la esfera de libertad. (Honneth, 1997, pp. 57-58).

Se establece así en el panorama dominante de la filosofía social y política de la modernidad no sólo la beneficiosa posibilidad de interpretar el conflicto social en clave moral³⁵, sino también de indicar hipotéticamente el estadio primero “natural” de reconocimiento entre los sujetos, el cuál, como veremos, lejos de estar relacionado con el modelo de la guerra o el temor, resulta normado por el principio de la sexualidad, el afecto y el amor en las relaciones afectivas.

Por cierto, la poca especificidad de los estadios de reconocimiento habida en el *Sistema* es subsanada por el modo de presentación de los mismos en la *Filosofía Real*. No obstante, este último texto presenta graves obstáculos para la búsqueda de Honneth en cuanto fuera compuesto bajo el paradigma -consignado por Habermas- de la “filosofía de la conciencia”. Esto implica para Honneth que el foco de atención de la *Filosofía Real* ya no consiste en determinar las relaciones ético-sociales propias de una comunidad ética en la lograda dimensión de la eticidad absoluta, puesto que la formación de la conciencia humana designa sólo un punto por el que transita el Espíritu en su movimiento de realización³⁶, teniendo como dimensión más elevada el “Espíritu Absoluto” en donde puede alcanzar la intuición de sí mismo mediante la Ciencia, el Arte y la Religión. Por tanto, la intención de Hegel se dirige al proceso de realización del Espíritu bajo el

³⁴ Es de notar, no obstante que en la *Filosofía del Espíritu* ya no mantendrá la idea de que las relaciones jurídicas pertenecen a la eticidad natural, y, de hecho, abandonará el marco teleológico natural aristotélico para reemplazarlo por el modelo de la formación de la conciencia o el espíritu subjetivo. Así, es ahora la propia persona jurídica la que se hace emerger de las relaciones primarias (el amor y el afecto institucionalizado en el modelo de la familia burguesa) propias del individuo en su “subjetividad viva” en tanto ente natural.

³⁵ Lo que, dicho sea de paso, indica lo paradójico y poco plausible que resulta la propuesta del reconocimiento de P. Ricoeur (2004) en *Caminos del Reconocimiento*, al manifestar su intención de denegar el conflicto y encaminarlo a la paz.

³⁶ En cuyo plan original, aún no realizado por Hegel, el Espíritu transita por las tres partes determinadas en el sistema de Hegel: una Lógica, una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu; en las cuáles “el espíritu es llevado a presentación, primero en su constitución interna como tal, luego en su enajenación en la objetividad de la naturaleza, y finalmente en el regreso a la esfera de la propia subjetividad”. (Honneth, 1997, p. 46).

supuesto metafísico de que este puede ser “en sí al mismo tiempo lo otro de sí mismo”, de modo que “la ley de formación [subyacente] en todo acontecimiento es ese doble movimiento de alienación y de vuelta en sí, en cuya repetición permanente el Espíritu se realiza paso a paso” (Honneth, 1997, p. 45). Premunido de dicho modelo de formación del espíritu, Hegel explicará la construcción de la realidad, planteando así serios obstáculos para una interpretación actualizada de tipo psicológico o sociológico, como la propia de Honneth, puesto que –como dijéramos- Hegel le resta importancia a la “eticidad absoluta”, y, en definitiva, deniega el espacio para una noción de razón intersubjetiva y mundanizada.

De cualquier forma, el modelo escalonado de reconocimiento en la sección de la “Filosofía del Espíritu” de la *Filosofía Real*, resulta valioso para completar y esclarecer con persuasión los diversos estadios de reconocimiento (en especial los dos primeros) y, por cierto, la importancia formativa de los conflictos entre conciencias. En breve, en la *Filosofía del Espíritu*, el proceso de realización del Espíritu tendrá lugar en la dimensión de la conciencia humana, de modo que se presenta como secuencia escalonada compuesta por “primero, la relación del sujeto individual consigo mismo, luego, las relaciones institucionales de los sujetos entre sí y, finalmente, las relaciones reflexivas de los sujetos socializados con el mundo” (Honneth, 1997, p. 48).

El móvil que guía el proceso de formación del espíritu subjetivo corresponde a la “voluntad”, entendida esta como el proyecto orientado a la realización práctica u objetiva de las propias intenciones (Ibidem). Así, Hegel principia el proceso de formación con la experiencia del trabajo, en donde el sujeto tiene la experiencia de constituir realidad no sólo categorialmente sino también a través de la actividad práctica de producir objetos mediado por la herramienta. No obstante, de mayor relevancia en lo que respecta a la reconstrucción de Honneth, resulta ser el primer estadio de reconocimiento del amor.

En efecto, el proceso de formación del espíritu subjetivo principia en la relación de interacción sexual entre un hombre y una mujer³⁷, en donde ambos sujetos desean recíprocamente el deseo del otro y, por tanto, “se experimentan en el deseo [...] como la misma subjetividad viva y anhelante que desea al otro” (Honneth, 1997, p. 51-52). La peculiaridad de esta experiencia formativa radica en la “reciprocidad de un saberse-en-el-otro”, la cuál, en caso de constituirse en amor, origina un recíproco “conocerse-en-el-otro” en donde los sujetos reciben mutua confirmación en su “mismidad [*selbst*] natural no cultivada” -según Hegel- o en su “individualidad natural” o “subjetividad viva” -según Honneth- (Ibíd.).

³⁷ Con posterioridad será tratada la cuestión de la heteronormatividad y las luchas por la liberación sexual de minorías sexuales que intentarán re-semantizar el concepto del “amor”.

En su calidad de teórico clásico de la familia burguesa, Hegel hace surgir de dicha unión amorosa (con claros prejuicios misóginos y heterosexistas) la institución burguesa del matrimonio; la cuál, por su parte, para la realización de su amor necesita de la “posesión familiar” que le asegure una “posibilidad consolidada de existencia” (Honneth, 1997, p. 54); y de la objetivación común con el nacimiento del hijo, quien da testimonio “de su recíproco saber acerca de la inclinación del otro” (Honneth, 1997, p. 55). En efecto, el hijo constituye para Hegel “la más alta materialización del amor entre hombre y mujer, ya que en él se contemplan el amor; es su unidad auto-conciente en tanto que auto-conciente” (Ibíd.)

La paradigmática relación de reconocimiento del amor, en tanto, si bien será fundamental para explicar el fundamento de la eticidad natural, no constituye aún un tipo más elevado de reconocimiento capaz de constituir a la persona jurídica –marcado interés del texto hegeliano. Así, Hegel se refiere al amor como el “presentimiento de la eticidad” (Honneth, 1997, p. 53), cuya experiencia resulta indispensable para la consecuencia de confianza en sí mismo del individuo y sin la cuál el individuo no podría avanzar hacia estadios mayores de eticidad; en consecuencia, “la experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de una comunidad” (Ibíd.).

Así como en el *Sistema de la Eticidad* el tránsito entre la eticidad natural y la absoluta fue señalado mediante la lucha por el “honor”, en el presente caso el progreso hasta el estadio del derecho, en donde el sujeto consigue constituirse como “persona jurídica”, se explica de modo similar en un modelo profundamente anti-hobbesiano. En efecto, Hegel teoriza sobre una supuesta “lucha por el reconocimiento” librada entre familias -que funcionan como singularidades- las cuales se disputan la posesión o el patrimonio familiar requerido para objetivar su amor. Así, “la apropiación exclusiva de una familia aparece desde el principio como una sensible violación de la vida social colectiva” (Honneth, 1997, p. 59), de modo que el sujeto familiar excluido reacciona de modo agresivo ante el acto de apropiación material que incrementa el haber económico del otro sujeto que lo había ignorado. No obstante, dicha práctica defensiva del sujeto excluido no se orienta al daño, lo negativo o la posesión material del objeto apropiado por el otro sujeto, sino que intenta “instalarse en el saber del otro”: “A diferencia de la descripción de Hobbes, el individuo aquí no reacciona ante la apropiación con el sentimiento de angustia de ser amenazado en su conservación futura, sino con el de ser ignorado por el otro social” (Honneth, 1997, p. 60). Desde la perspectiva del sujeto que posee, la destrucción de su posesión por parte del sujeto excluido, le indica que su acción posesiva se había referido también al entorno social (los otros sujetos); de modo que, descentrándolo de su visión egocéntrica, ambos sujetos se reconocen, se vuelven mutuamente visibles en sus voluntades y traban una situación conflictiva en la cuál ya no pueden

actuar de modo completamente egocéntrico y ya no están en juego simplemente intereses materiales, puesto que la lucha por el reconocimiento les ha dejado de manifiesto su respectiva dependencia y, en este sentido, le ha indicado un estado de naturaleza previo caracterizado por el entendimiento entre ambos sujetos (en el sentido, que se confirman recíprocamente como sujetos de interacción). En términos de Hegel (1982) “La supresión de la exclusión ya ha tenido lugar: los dos están fuera de sí mismos, los son un saber, son objeto; cada uno es consciente de sí en el otro, cierto en tanto que suprimido, pero lo mismo que la positividad está del lado de cada uno, cada uno está fuera de sí” (Honneth, 1997, p. 62).

En suma, la reflexión de cada sujeto no puede más referirse a su propia singularidad. Advierten, por tanto, con esta lucha (de “vida o muerte”), que la reflexión debe extenderse hasta la conciencia de la comunidad social, en tanto ambos sujetos han llegado a concebirse como entes recíprocamente vulnerables y amenazados. Resulta así comprensible el que dicho descentramiento encauce los sujetos hacia el momento de reflexión normativa respecto del modo general en que deben regularse jurídicamente las relaciones intersubjetivas de la comunidad ética en su totalidad.

La construcción de la realidad social en tanto realización del espíritu subjetivo, ya despojado de los vínculos particulares y afectivos, encontrará un momento sustantivo en la esfera del derecho, en donde cualquier individuo “experimenta el mismo respeto en tanto que portador de las mismas pretensiones” (Honneth, 1997, p. 74). Así, el segundo estadio del derecho constituye, en breve, el espacio ontológico en donde la conciencia individual se forma como “persona jurídica”, es decir, en tanto que sujeto atribuido de derechos y deberes, propietario y socio de contrato, que reciben confirmación intersubjetiva y están asegurados mediante la coacción jurídica del Estado.

Las “personas jurídicas” interactúan recíprocamente de modo prototípico mediante el modelo del cambio de bienes y propiedades, el cual representa para Hegel la “encarnación de la coincidencia entre los sujetos participantes” (Honneth, 1997, p. 67-68). Sin embargo, su contenido material se determinará con mayor claridad toda vez que los sujetos que intercambian reciben reconocimiento institucional en forma de “socios de contrato”. En efecto, tal como en el *Sistema de la Eticidad*, en la *Filosofía del Espíritu* Hegel pondera la intervención del contrato en el orden social como la forma medular para entender el contenido de la persona jurídica. Así, dicha persona alcanzará una determinación más acabada -en comparación con un sujeto jurídico únicamente portador de derechos y deberes abstractos- al concebirse como socio contractual, cuya “voluntad singular”, representada mediante su palabra empeñada, recibe reconocimiento legal: “El reconocer mi persona en el contrato, me deja como existente válido, mi palabra está ahora en lugar de mi

acto; es decir, mi simple voluntad no está separada de mi existencia: ambas son iguales” (Honneth, 1997, p. 68).

Ahora bien, el proceso conflictivo principia en cuanto dicho contrato es incumplido unilateralmente. Surge así el momento del delito en tanto imposición de la voluntad singular por sobre la voluntad general, de modo que el Estado reacciona coaccionando jurídica y penalmente al sujeto que ha delinquido. Por su parte, el sujeto que ha incumplido el contrato y que ahora resulta agredido por parte de la coacción estatal, luchará por ser reconocido en su voluntad singular. Sin entrar en detalles en torno al tópico de porqué habría de ser reconocida una pretensión ilegítima, conviene rescatar que el supuesto hermenéutico que Honneth pone en juego es que esta nueva lucha por el reconocimiento en el plano jurídico –concebida, por lo pronto, bajo la figura del delito–, puede entenderse arguyendo que en la base motivacional del delito “está la sensación de no haber sido reconocido en la particularidad de su propia voluntad, por el empleo de la coacción jurídica” (Honneth, 1997, p. 70). Luego, al insistir con el presupuesto formativo de la lucha por el reconocimiento, es posible entender el momento catalizador que propicia el delito en tanto constituye una exigencia para superar el falso formalismo del derecho, apuntando, en consecuencia, en dirección a una ampliación de la igualdad de las oportunidades materiales, en cuyo caso hipotético el sujeto habría sido reconocido en su voluntad singular y, posiblemente, aunque Honneth no completa la idea, cabe suponer que no habría delinquido.

Las normas de derecho institucionalizadas con el contrato se captan de manera tan abstracta que no consideran las diferencias de las oportunidades individuales de realización de las libertades jurídicamente garantizadas [...] la cualidad lesiva de la coacción legal se mide por el falso formalismo, no de la aplicación de las normas, sino de su contenido; y el paso adelante en el aprendizaje, que debiera seguir a la provocación moral del delito, debería consistir en la ampliación de las normas en cuanto a la igualdad de oportunidades materiales. (Honneth, 1997, p. 72).

No obstante, dicha lucha por el reconocimiento no logra transitar a un tercer estadio, propio de la eticidad en la dimensión de la comunidad ética o de la moralidad estatal intersubjetivamente constituida. La razón estriba, como señala Honneth, en que en la *Filosofía Real* se ha hecho tal énfasis en la formación del Espíritu o en la versión estilizada de la formación de la conciencia, que el proceso de formación del Estado y, con ello, la constitución de la eticidad, se conciben únicamente como la autorreflexión del Espíritu en la dimensión del derecho (Honneth, 1997, p. 75). Así, lejos de presentar un tercer estadio de reconocimiento recíproco *entre* los sujetos, lo que presenta *Filosofía Real* son las relaciones que los sujetos deben mantener con respecto a una sola entidad concebida como la encarnación del Espíritu en forma de Estado. Así, denuncia Honneth que en la tercera esfera de Hegel lo que se presenta no es sino el lamentable regreso del príncipe de Maquiavelo, en un giro que ciertamente perjudica su idea original de *Sittlichkeit*.

Hegel es incapaz de pensar el modo de la formación de la voluntad política de manera distinta que la de la monarquía constitucional, porque su construcción filosófico-concienzal del Estado [sic] exige una última atadura de todo el poder en las manos de un solo individuo: “la generalidad libre es el punto de la individualidad; ésta, tan libre del saber de todos, es una que no es construida como el extremo del gobierno, es por consiguiente inmediata, natural, es el monarca hereditario. Él es el vínculo firme e inmediato de todo”. (Honneth, 1997, p. 79).

Queda gravitando, en consecuencia, la pregunta de muy difícil resolución en torno a cuál debiese ser el modo apropiado para concebir la constitución del problemático tercer estadio del reconocimiento; cómo, en definitiva, puede pensarse el vínculo ético que efectivamente congregue los intereses de la comunidad y del individuo. Como veremos, Honneth desarrollará su propia versión, intentando mantener activas las premisas intersubjetivas que el atribuye a la idea original del reconocimiento recíproco, de modo que explica, en forma alternativa a la *Filosofía Real* (y más cercana al *Sistema de la Eticidad* y, en parte, a la *Filosofía del Derecho*), la constitución de la comunidad ética siguiendo la pista del principio de “solidaridad” o “simpatía social”, mediante el cual los sujetos encontrarían reconocimiento intersubjetivo de su particularidad individual, cuyo valor estriba en la apreciación de la vida del otro en tanto “intento arriesgado de autorrealización individual” (Honneth, 1997, p. 74). No obstante, como veremos, se encontrará con serias dificultades una vez que intenta llenar de contenido material o histórico dicha eticidad al asumir la labor de contextualizarla en el horizonte histórico de las modernas sociedades capitalistas con su principio normativo del “éxito” o “mérito”.

II.- Las esferas de reconocimiento en la actualización de Honneth.

Sin duda, el “corazón” de la teoría del reconocimiento de Honneth radica, por una parte, en la diferenciación tripartita del concepto actualizado de reconocimiento, el cual le brinda una base formal-estructural de notoria solidez y poder descriptivo y, por otra, en la noción de lucha por el reconocimiento que dinamiza desde su interior cada esfera individual de reconocimiento, indicando así distintas posibilidades de progreso moral en un “concepto plural de justicia” en cuyo seno se alberga el potencial crítico – emancipatorio de la teoría del reconocimiento.

Honneth mantiene a nivel general la secuencia hegeliana de tres relaciones básicas de reconocimiento: amor – derecho y eticidad (en el *Sistema de la Eticidad* y la *Filosofía Real*) y familia – sociedad civil – Estado (en la *Filosofía del Derecho*), reinterpretándola en términos de amor – derecho – logro, patrones intersubjetivos liberados del problema hegeliano de la institucionalización. Así, los estadios del reconocimiento hegeliano por los cuales los individuos “se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más elevado”

(Honneth 1997, p. 88), son descritos en tanto que “esferas” que “representan modelos de interacción [básicos], fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable” (Honneth, 2006, p. 115). Cada esfera se compone por un principio normativo exclusivo (amor, igualdad, mérito) que la individualiza y diferencia de la otras, al tiempo que condiciona sus interrelaciones. Dicho principio normativo inmanente, que se materializa de múltiples formas en praxis social e instituciones sociales, se caracteriza en la propuesta de Honneth por poseer un “exceso de validez normativa”, esto es, un carácter de indeterminación o apertura estructural respecto a los contenidos concretos que realizan. Como veremos, será posible interpretar desde la perspectiva honnethiana que las luchas sociales apelan justamente a estos principios abstractos demandando una ampliación o una redefinición del mismo.

De este modo, la estructura conceptual de la propuesta de Honneth perfila una particular articulación entre la trascendencia y la inmanencia, en donde lo inmanente corresponde al modo de institucionalización histórica de los principios normativos que condicionan el despliegue de la subjetividad o la identidad mediante la acción intersubjetiva de reconocimiento o de denegación del mismo, y la trascendencia se concibe como un momento interno a la inmanencia, en el sentido de que corresponde a las posibilidades inherentes de progreso social que portan los abstractos principios normativos de cada esfera de reconocimiento, trascendencia que se hace efectiva únicamente en el caso de que se susciten luchas sociales por el reconocimiento (ocasionados por una experiencia de sufrimiento a raíz de una denegación de reconocimiento) que apuntan a explotar el “exceso de validez” de los conceptos normativos institucionalizados mediante la demanda de la distancia entre la norma y lo dado, o, lo que podría llamarse una “dialéctica moral”, en el sentido de que los colectivos humillados exigen desde y para su situación particular la aplicación de una norma universal. Asimismo, el autor señala como posibilidad de progreso normativo las luchas que intentan redefinir los límites entre las esferas de reconocimiento, en especial cuando invocan el principio de “igualdad jurídica” para contener los excesos del principio del amor (cuya inestabilidad emocional arriesga la integridad corporal del sujeto) o, principalmente, del mérito o éxito (como sucede, como veremos, en el caso del capitalismo neoliberal).

Cabe referir que la actualización sistemática de la fuente hegeliana de Honneth se caracteriza por el esfuerzo hermenéutico de liberar de presupuestos metafísicos e ideal-racionalistas de la obra de Hegel –especialmente del joven Hegel en su período en Jena-, con el objeto de volver su propuesta sobre el reconocimiento compatible con el pensamiento post-metafísico y con la exigencia propia de la ciencia de someter sus hipótesis de investigación a la comprobación empírica. Así, en el camino hacia una interpretación “materialista” de Hegel en donde, *grosso*

modo, la “razón” y el “Espíritu” estén mundanizados, sean susceptibles de experiencia y puedan ser comprendidos en la clave intersubjetiva que Habermas introdujera en la Teoría Crítica, tomará como puente el trabajo de G. H. Mead (1973; 1980; 1983 en Honneth, 1997, pp. 90-159), cuya psicología social brindó una orientación “materialista” o “naturalista” al reconocimiento hegeliano, demostrando empíricamente en su investigación los procesos socio-sicológicos de la “formación de la identidad práctico-moral del sujeto” (Honneth, 1997, p. 97).

De este modo, premunido de la concepción naturalista de Mead sobre la tripartición del reconocimiento y de la necesidad de la lucha por el reconocimiento para el desarrollo moral del individuo y de la sociedad, Honneth redescubre con mayor precisión los contornos y el contenido efectivo de cada esfera diferenciada de reconocimiento, exigiéndose para ello, en cada caso, una “fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento” (Honneth, 1997, p. 88). Por tanto, Honneth no sólo intenta completar ciertas lagunas de fundamental importancia en el texto hegeliano (como es el caso de la determinación de los diferentes modos de menosprecio que funcionarían, además, como móviles psíquicos para el surgimiento de las luchas por el reconocimiento), sino también busca *corregir* los problemas de formulación que han surgido en la presentación del reconocimiento en Hegel. Respecto de lo último, es necesario mencionar que la teoría del reconocimiento honnethiana se diferencia de su fuente hegeliana en, al menos, dos puntos gravitantes: i) a nivel estructural, los conflictos o luchas por el reconocimiento propios de cada esfera no se caracterizan por marcar el tránsito hasta el siguiente estadio de reconocimiento, sino que estos especifican el tipo de conflicto interno que cada esfera posee en relación a la aplicación legítima de su principio normativo³⁸ y ii) a nivel de contenido, Honneth sostiene que debe superarse la “forma institucionaliza de pensar” los estadios de reconocimiento de Hegel (Honneth, 2006a, p. 115), en donde el amor se hace coincidir con la institución patriarcal de la familia nuclear burguesa (restando consideración a la “amistad” como relación afectiva), el derecho con la estructura organizativa de la “sociedad burguesa”, y la “estima social” con la institución del Estado

³⁸ Con esto, se entiende que, a diferencia de Hegel, las luchas por el reconocimiento en la formulación de Honneth apelan a principios normativos propios de cada esfera diferenciada de reconocimiento. Por consiguiente, para Honneth, el proceso moral evolutivo al que conducen las luchas por el reconocimiento, ya no debe rastrearse en el paso de una esfera a otra, como supusiera teleológicamente Hegel, sino que, dada la existencia de un conflicto interno propio del principio normativo de cada esfera, se describe un proceso evolutivo diferenciado en cada uno de ellas, atribuyendo así, con fines hermenéuticos, una cierta teleología y capacidad de aprendizaje a cada esfera por separado. Por cierto, esto no implica denegar la comunicación entre las esferas: por el contrario, para poder explicar el funcionamiento de ciertas instituciones específicas (v.g. el Estado de Bienestar), será necesario demostrar el entrecruzamiento conflictivo entre los principios normativos habidos entre las diversas esferas. Así, por ejemplo, cuando Honneth explica el orden socio-moral del Estado de Bienestar, describirá el equilibrio habido entre el principio de igualdad jurídica y el de éxito o mérito, de manera tal que el fundamento ético del Estado de Bienestar se fundamenta, *grosso modo*, en la exigencia de asegurar a los ciudadanos una base cultural, social y económica de manera independiente a sus capacidades, talentos y logros en la esfera económica y laboral; sin denegar, al mismo tiempo, los modos en que la economía capitalista distribuye las riquezas en base a sus propios principios. En términos de Honneth: “Es posible que los cambios que tienen lugar en el orden capitalista de reconocimiento con la aparición del estado de bienestar se entiendan mejor como la penetración del principio de igualdad jurídica de trato en la esfera antes autónoma de la estima social” (2006a, p. 118).

–bajo el molde de la monarquía constitucional. Por el contrario, las esferas de reconocimiento deben presentarse “por encima del nivel concreto en el que hablamos de instituciones sociales o jurídicas” (Ibíd.). Lo anterior, no sólo para rehuir cierta concretización histórica que bordea el peligro del prejuicio o sesgo ideológico, sino también, porque las instituciones (por ejemplo, la familia o el Estado) no presentan por regla general un único principio de reconocimiento, sino una mezcla de varios de ellos.

Antes de describir la actualización concerniente a cada esfera es conveniente señalar que, en tanto “teoría viva” o *work in progress* -si se quiere-, la teoría se muestra dependiente de los cambios y redireccionamientos que paulatinamente, de formulación en formulación, van sedimentando el contenido prístino que constituye el asunto real del reconocimiento (y, eventualmente, como parece ocurrir en las obras póstumas, va marcando una posible pérdida de prioridad o de estatus al interior de su teoría social). En este sentido, no debe sorprender en demasía el que Honneth haya reconfigurado progresivamente la fisonomía, las inter-relaciones y las determinaciones internas de las propios “estadios”, “dimensiones” o “esferas” del reconocimiento, no obstante mantuviera siempre estable la función general de cada esfera que fuera abstraída de la obra de Hegel y de la versión “naturalista” de la misma que desarrolla G. H. Mead.

Sin embargo, vale comentar desde ya que existe una compleja y discutible evolución en la presentación de la tercera esfera del reconocimiento (de la solidaridad, eticidad, estima social, etc.), la cuál, como veremos, presenta como principio normativo en su versión original –en *La lucha por el reconocimiento*– principalmente a la “solidaridad”. Posteriormente, al deber afrontar la interpretación de la infraestructura moral de las sociedades burguesas-capitalistas -en *¿Redistribución o Reconocimiento?*- Honneth (2006) determinará, en un polémico giro, que el principio normativo de la esfera (“estima social”), corresponde más bien al mérito o “éxito” individual; de manera que la auto-estima del sujeto se hace depender del éxito alcanzado en la autorrealización individual bajo el supuesto de que esta se valora en base a su contribución a la sociedad. Justamente, en esta reformulación o cambio de acento que aquí será introducido arranca parte significativa de la consideración crítica en torno al posible contenido ideológico del reconocimiento que, ayudado por el trabajo de varios lectores y críticos de Honneth, trataremos en este y el siguiente capítulo.

Aclarado lo anterior, será presentada a continuación una visión panorámica de las “esferas del reconocimiento” de Honneth teniendo en consideración para ello tanto la formulación original en *La lucha por el Reconocimiento*, como los esclarecimientos y las rectificaciones significativas aparecidas con posterioridad (2006; 2010). Además, a modo de complemento de la exposición, serán instalados algunos argumentos básicos que preparan los lineamientos críticos hacia los cuáles

quisiera guiar la investigación en el siguiente capítulo. Al ya mencionado debate en torno al principio directriz de la tercera esfera, serán introducido en la presentación sistemática de cada esfera algunas consideraciones respecto de la categoría de “cuerpo” que preparan la discusión posterior en torno a la conveniente constitución ontológica del sujeto de reconocimiento en tanto sujeto corporalizado.

a) *La esfera del amor de los sujetos necesitados*

Un ser sí-mismo-en-el-otro
G F. Hegel

Respecto de la primera esfera de las relaciones de reconocimiento del amor, Honneth considera en un modo más amplio y neutro que el de Hegel, “a todas las relaciones primarias, en la que medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos” (Honneth, 1997, p. 118). Por consiguiente, sostiene que en la amistad, las relaciones erótico/amorosas y en las relaciones familiares como las propias entre padres-hijos, se presenta un momento de “particularismo moral”³⁹ en donde los sujetos “se confirman en su naturaleza necesitada, se reconocen como entes de necesidad” (Ibídem) y se sienten unificados puesto que en su necesidad son dependientes del otro ocasional.

Ahora bien, en tanto medio fundamental para la realización de este tipo particular de reconocimiento afectivo, Honneth traducirá en una interesante clave materialista la “individualidad natural” o “ipseidad natural” hegeliana (Hegel, 2006a, p. 175) a la existencia físico-corporal del sujeto. En efecto, si bien Honneth no lo enfatiza de esta manera, podría completarse la configuración de la esfera honnethiana sugiriendo que en lo que respecta al “amor”, resulta plausible atribuir al cuerpo del sujeto (y por cierto, de las relaciones intersubjetivas en tanto relaciones intercorporales) el estatus de *locus* y de agente (receptor y productor) de la emocionalidad y afectividad. En efecto, es factible desprender de modo general de la presentación de Honneth, el que el “cuerpo vivido” [cuerpo fenomenológico o *Leib*] y sus potencias pueden considerarse como el nexo material y sensible en común entre las diversas relaciones de reconocimiento del amor.

Como fuera mencionado, parte de la actualización sistemática de Honneth consiste en esclarecer de modo esquemático no sólo el contenido de cada esfera, es decir, lo que debe

³⁹ Con esto Honneth refiere el que “esta forma de reconocimiento recíproco no puede generalizarse más allá del círculo de relaciones sociales primarias... Puesto que las actitudes de aceptación emocional van unidas a premisas, no manipulables individualmente, de simpatía y atracción, éstas no son susceptibles de ser transferidas indiscriminadamente a un gran número de participantes en la interacción” (2010, pp. 25-26).

entenderse formal y comprobarse empíricamente como el principio normativo que orienta las interacciones socio-morales intersubjetivamente realizadas en cada dimensión clave de la moral social; sino también, el estipular con precisión qué tipo de auto-relación positiva o negativa posibilita respectivamente un reconocimiento logrado o fallido en el proceso de formación de la identidad o la autonomía del sujeto, condicionado intersubjetivamente y encaminado idealmente hacia su autorrealización práctica. En este sentido, el verse reconocido satisfactoriamente de una forma continua y regular en el tiempo como *ente necesitado* y sujeto de afectos (es decir, de haber sido socializado por los otros significativos –en especial por la madre o el sujeto de apego- de un modo emocional y corporalmente correspondido) es condición necesaria para desarrollar una *confianza* elemental en sí mismo. El sujeto correspondido en el “amor” avanza, por tanto, en la consecución de su autonomía individual, en cuanto detenta *confianza de sí*, dado el caso de que esta compone el “estrato más básico de seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y sentimientos propios, que constituye la premisa psíquica para el desarrollo de todas las otras formas de autoestima” (Honneth, 2010, p. 25).

Paralelo a las formas satisfactorias de reconocimiento, Honneth incorpora al diseño un concepto diferenciado (para cada esfera) de los tipos de menosprecio o de denegación/privación de reconocimiento, marcando con ello una significativa innovación respecto a lo realizado por Hegel y por Mead. En lo que concierne a la esfera del “amor”, el sujeto experimenta el menosprecio en casos de humillación física como la tortura, la violación o la violencia física; las cuáles representan “el modo elemental de una humillación personal... que incide destructivamente en la autorreferencia de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio” (Honneth, 1997, p. 161). En dichas circunstancias, la injusticia social o el daño moral se comprende, más allá del dolor físico en sí, como la “conciencia resultante de no ser reconocido en la propia concepción que uno tiene de sí mismo” (Honneth, 2010, p. 24). En consecuencia, el sujeto pierde la confianza elemental en el mundo social y se desploma su propia seguridad –incluso corporal-, viéndose, así, auto-restringido para poder participar como un igual en la comunidad ética o política. En términos del autor:

Cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura o en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto. (1997, p. 161).

La importancia de determinar un concepto diferenciado del menosprecio o humillación, sometido a una fenomenología empíricamente controlada, estriba, como veremos con

posterioridad, en su capacidad para esclarecer la fuente motivacional de naturaleza psíquica para el brote de una lucha por el reconocimiento. Así, podemos decir que en la *gramática* de los conflictos sociales y las resistencias (en tanto luchas por el reconocimiento) se presenta en calidad de condición necesaria (aunque no suficiente) una lesión injustificada en las pretensiones de reconocimiento de los sujetos, la cuál más allá de comprenderse como una vulneración a un concepto establecido de justicia legal, adquiere valor empírico en tanto es experimentada por los sujetos humillados en forma de sufrimiento social.

En el presente caso, al ser vejado mediante la tortura, la violación o el maltrato físico, la motivación psíquica del individuo o colectivo –que Honneth abstrae de la terapia psicoanalítica– para comenzar una lucha por el reconocimiento, radica en la necesidad del sujeto menospreciado por liberarse del estado de sufrimiento (o de patologías sociales como depresión, angustia, neurosis, etc.) para recuperar así la confianza en el mundo social y en, definitiva, la confianza elemental en sí mismo, su propio cuerpo y estados emocionales. En dicha situación, los individuos que principian una lucha por el reconocimiento en la primera esfera, operan una “dialéctica moral” que consiste en reclamar el reconocimiento social del principio universal y abstracto del “amor” para su situación concreta *particular*, es decir, para su modo singular de vivir el afecto.

Honneth sostiene así en las *Luchas por el reconocimiento* que “un concepto formal de eticidad postradicional debe estar situado de tal manera que pueda defender el igualitarismo radical del amor de todos los influjos y coerciones exteriores” (1997, p. 212). Con mayor claridad⁴⁰, afirma en *Redistribución o Reconocimiento*: “En las relaciones íntimas este conflicto interno suele adoptar la forma de plantear necesidades recién desarrolladas o no tenidas en cuenta antes, apelando al amor mutuamente testimoniado, con el fin de solicitar un tipo de atención diferente o más amplia” (2006a, p. 114), de modo que “El progreso moral en la esfera del amor puede significar, entonces, una 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” (2006a, p. 146).

Respecto a la fundamentación empírica de esta esfera, Honneth (2005) se refiere, por una parte, a una escueta reconstrucción socio-histórica de la esfera del amor contextualizada en el quiebre entre pre-modernidad y modernidad, y, por otra (1997, 2007) -ciertamente de mayor desarrollo- a la investigación psicológica sobre el lazo emocional primario entre madre e hijo llevada a cabo por el psicoanálisis de W. Winnicott y J. Benjamin (1997) y complementado por la

⁴⁰Cabe notar al respecto del particular, que en las *Luchas por el Reconocimiento*, Honneth no estaba muy convencido de la existencia de un potencial normativo con capacidad de progreso moral en la primera esfera. De esta forma, el potencial que le atribuye en términos de “igualitarismo radical” es *derivado* más bien del potencial de la segunda esfera del derecho. No obstante, con posterioridad (2006a y otros) Honneth corrige su propia tesis aseverando que “ahora sí estoy convencido de que el amor posee en sí mismo un exceso de validez normativa que surge a través de los conflictos (interpretativos)” (2006a, p. 114).

psicología evolutiva de J. Piaget, H. Mead, D. Davidson y S. Freud. Respecto de la primera, Honneth menciona los dos procesos de institucionalización que hacen surgir “una conciencia general de una clase independiente de relación social” (Honneth, 2006a, p. 110) distinguida por los principios del afecto y atención: la demarcación de la infancia y la aparición del matrimonio burgués (Ibídem).⁴¹

Sin necesidad de presentar aquí la interesante argumentación psicoanalítica (relativa a la teoría de la relación objetal)⁴², cabe mencionarse que esta se funda en los estudios de dichos autores respecto al lazo afectivo recíproco que existe entre el infante y la madre cuya lógica explica en clave post-metafísica el principio hegeliano del amor (aquel “ser sí-mismo en el otro”) en tanto tensión constitutiva de una relación afectiva oscilante entre la entrega simbiótica y la autoafirmación individual. En breve, la tesis ilustra el movimiento entre un momento primario de fusión y de dependencia absoluta entre madre-hijo -un “ser-uno” corporalmente representado- hasta la consecución conflictiva de la mutua autonomía individual. La cual, por cierto, no debe ser entendida como separación radical sino como un estadio evolutivo en donde la madre y niño pueden saberse dependientes del amor del otro, sin necesidad de permanecer en el momento de fusión. Por tanto, gracias al amor maternal, el niño se atreve a “estar solo sin angustia”, es decir, aprende a tener “confianza en sí” para constituirse en un sujeto autónomo, cuya autonomía, sin embargo, está condicionada por el constante reconocimiento de los otros. En este sentido es que se refiere al “amor” como una “simbiosis quebrada por el reconocimiento” (Honneth, 1997, p. 121-124).

Es claro que para Honneth las tesis psicoanalíticas de Winnicott y Benjamin especifican en modo sugerente el significado del “amor” de Hegel, puesto que al ilustrar con mayor precisión el principio de “ser sí mismo en el otro” en forma de un “*arco de tensiones* [cursivas añadidas] comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión” (Honneth, 1997, p. 130), no solamente logran representar la situación intersubjetiva propia de la relación madre-hijo, sino que informan respecto del modelo subyacente, a nivel general, en todas

⁴¹ En breve, Honneth sostiene que i) Las sociedades pre-modernas, basadas en la propiedad de la tierra, presentan formas rudimentarias de reconocimiento del amor y del afecto cuya función radica en “permitir a socialización de la progeñie” (Honneth, 2006a, p. 110). Sin embargo, ocurre un punto de inflexión –sin indicar data- cuando la infancia pasó a considerarse como una fase importante del proceso vital que requería protección especial, por lo cuál los padres (primero la madre) asumieron especiales obligaciones de atención con respecto a sus hijos (Ibídem). Paralelamente, la forma de reconocimiento del amor fue independizándose paulatinamente de las presiones económicas y sociales, “abriéndose así al sentimiento del afecto mutuo” (Ibíd.). Así, en breve se “entendió el matrimonio –aunque con retrasos específicos de clase social- como la expresión institucional de un tipo especial de intersubjetividad, cuya peculiaridad consiste en el hecho de que el esposo y la esposa se aman entre sí como seres necesitados” (Ibíd.).

⁴² En el capítulo III de *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento* Honneth complementará la tesis próxima a exponerse, mediante la incorporación de los trabajos de psicología evolutiva de los autores referidos. En dicha ocasión, no obstante, no aporta argumentos nuevos sino confirmaciones a los mismos que serán expuestos y extensiones de la tesis hasta hacerla conectar con fundamentos filosóficos, en particular, la noción de *Sorge* de Heidegger, el “involucramiento” de Dewey y el “acknowledgment” de Cavell.

las relaciones afectivas. Así, por ejemplo, “en la amistad [el estado de fusión] puede ser el recuerdo de una conversación olvidada o de un estar juntos totalmente libre; en las relaciones eróticas, es la unión sexual, por la que el uno se sabe reconciliado e indiferenciado con el otro, etc.” (Ibídem).

Basada en estos supuestos, J. Benjamin proporciona un modelo terapéutico que diferencia las relaciones afectivas psíquicamente sanas de aquellas patológicas. Dicho modelo comprende los estados patológicos que dañan las relaciones amorosas como quiebres del equilibrio o de una sana tensión reconocitiva. En breve, la autora explica el surgimiento de los estados alterados de relación amorosa aludiendo al proceso de polarización en el cuál al menos uno de los sujetos participantes resulta preso ya sea de una “autonomía autocentrada” o una “dependencia simbiótica” (Ibídem). Así, dichos estados patológicos, clínicamente clasificados como masoquismo y sadismo, se provocan al quebrar la necesaria tensión del arco del equilibrio reconocitivo en las relaciones amorosas, o, como decíamos, aquella capacidad que mediatiza el poder ser solo con el poder fusionarse con otro.

El “amor”, en suma, entendido idealmente como una *simbiosis rota por el reconocimiento* cuya fórmula se cifra en este “ser-sí-mismo-en-otro”, constituye la experiencia fundamental para el desarrollo de la auto-confianza y, con ello, la autonomía individual que permitirá al sujeto expresar pública y corporalmente sus emociones, necesidades y sentimientos con la confianza de saber que estas serán correspondidas o “reconocidas” por un otro concreto: amigo, amante, pareja o pariente. Tal como expresa enfáticamente Honneth:

[Con el amor] los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos, [la cual] precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco; aquella fundamental seguridad emocional no sólo en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y sentimientos, a la que le presta ayuda la experiencia intersubjetiva del amor, constituye del presupuesto psíquico del desarrollo de todas las más avanzadas posiciones del autorrespeto (Honneth, 1997, p. 132).

c) *La esfera jurídica de los sujetos de derecho*

*En el Estado el hombre es tratado y reconocido
como ser racional,
como libre, en tanto que persona;
y el singular se hace merecedor de este reconocimiento,
porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural,
se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí,
a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros
en una forma con validez general,
los reconoce por lo que él mismo
quiere valer-en-tanto que libre y persona.
G. H. Hegel*

En concordancia con Hegel y en marcado contraste con Adorno y Horkheimer⁴³, Honneth incluye en el segundo estadio de reconocimiento del derecho moderno a aquellas relaciones intersubjetivas en donde los sujetos, considerados seres iguales y libres, se confirman como “personas jurídicas”, es decir, como sujetos atribuidos formalmente de racionalidad, dignidad, responsabilidad moral, y respeto universal kantiano (es decir, en tanto que fines en sí mismos). Por tanto, el principio normativo medular de la esfera del derecho moderno lo constituye el principio formal y universalista de la “igualdad” jurídica, él cual, basándose en el rechazo a hacer excepciones, distinguir o privilegiar entre individuos miembros de la comunidad política según un criterio económico, de estatus social, de carácter o de determinaciones corporales (“color blind”), demarca el quiebre fundamental entre la moral convencional del orden pre-moderno y la moral post-convencional de la modernidad -y el capitalismo burgués- al democratizar una parte del principio del “honor” -atribuido antiguamente únicamente a los estamentos nobles o favorecidos- en forma de la mentada “igualdad”, válida por igual para todos los miembros de la comunidad política.

De esta manera, podemos decir que en tanto “sujetos de derechos” o “personas jurídicas” (Honneth no precisa mayormente los términos), los sujetos se reconocen recíprocamente como “socios de un contrato” y, en la actualidad, como “ciudadanos” que obedecen las mismas leyes, están capacitados para decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual y se ven igualmente dotados de los mismos derechos y deberes. Por consiguiente, al ser reconocido –o confirmado- por los otros miembros de la sociedad en tanto sujeto de derechos, el individuo podrá referirse a sí mismo con “autorrespeto”, es decir, como “persona que comparte con todos los otros miembros de su comunidad las características de un actor moralmente imputable” (Honneth, 2010, p. 27). En caso contrario, al verse humillado o privado de reconocimiento como persona jurídica, en base a injuriosas experiencias como la *desposesión de derechos* o la *exclusión social*, el individuo o el colectivo sufre la pérdida del respeto de sí, es decir, la “capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción legítimo e igual con los demás” (Honneth, 1997, p. 163) y, con ello, se ve limitado en su autonomía personal.⁴⁴

⁴³ Es decir, en acentuada diferencia con el “profundo escepticismo de la primera Teoría Crítica acerca de las posibilidades de una justicia a través del orden jurídico moderno, o si se quiere, las condiciones filosóficas desde las cuales se elabora una abierta *discontinuidad normativa* entre el carácter del derecho y las pretensiones de justicia que impulsan a la crítica social” (Sembler, 2011, p. 3), Honneth, cercano a Habermas, posee una clara convicción en el derecho moderno basada en lo que considera una indudable evolución moral histórica orientada por una fuerza racional dirigida a expandir los márgenes en que los sujetos se imputan recíprocamente responsabilidad moral, esto es, los tipos de derechos subjetivos y el alcance social de los mismos.

⁴⁴ En contraste con esta caracterización bastante parca y formalista de los efectos psíquicos negativos de la desposesión de derechos –que difícilmente logra comunicar el “sufrimiento fenomenológico” presupuesto-, conviene revisar de Hannah Arendt el cap. 12: “El totalitarismo en el poder” de *Los orígenes del Totalitarismo*. En la ocasión, Arendt trata con dólida lucidez los tres pasos que componen el proceso de deshumanización y dominio total del hombre que fue

Las características que determinan formalmente la relación de reconocimiento jurídico se basan principalmente en que i) no opera en la esfera de las relaciones primarias –en donde rige el particularismo moral propio de la atracción involuntaria no generalizable a todos los sujetos- ni tampoco demarca las diferencias individuales que legitiman la jerarquía social en base al reconocimiento de los talentos y capacidades individuales –como la tercera esfera-; ii) no presenta gradaciones entre los sujetos –por motivos emocionales o de valoración social- ya que rige la idea de que “todos valen en la misma medida”; iii) establece una relación intersubjetiva netamente cognitiva -al rechazar o neutralizar cualquier contenido emocional, como el que poseen, en diferente forma, tanto la primera como la tercera esfera-; iv) despliega el principio universalista de la igualdad explicado también en base al respeto kantiano –en donde cada persona vale como en un fin en sí mismo- y, como rasgo fundamental, v) adquiere su contenido positivo en el devenir histórico mediante un proceso de generalización orientado en dos direcciones: ampliación material y ampliación social de los derechos

En el primer caso, el derecho gana en contenidos materiales, a través de los cuales se tienen cada vez más en cuenta también, desde el punto de vista jurídico, las diferencias en las posibilidades individuales de realización de las libertades garantizadas intersubjetivamente; en el segundo caso, en cambio, el ámbito jurídico es universalizado en el sentido de que a un círculo creciente de grupos hasta entonces excluidos o discriminados les son concedidos los mismos derechos que a todos los demás miembros de la comunidad. (Honneth, 2010, p. 27)

Relacionado con este relevante último rasgo, Honneth advierte con énfasis que las cualidades abstractas, como la responsabilidad moral, la racionalidad, la voluntad, el respeto, la dignidad y la autonomía que componen formalmente la persona jurídica adquieren su definición

ejecutado en el laboratorio de los campos de concentración, emblemas del poder del totalitarismo de la Alemania Nazi de Hitler y la URSS de Stalin, a saber: destrucción de la personalidad jurídica, de la persona moral y de la individualidad. En su conocida presentación, sostiene que en la “preparación de los cadáveres vivos” de los campos de concentración se distingue: en primer lugar, la destrucción de todos los derechos políticos y civiles, de modo que su existencia queda fuera de la ley tal como los apátridas y se produce la *muerte de la personalidad jurídica*. Esto se logra, “por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mundo no totalitario, a través del instrumento de desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad; ello se logra, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal normal y seleccionando a sus internados fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido corresponde una pena previsible” (Arendt, 1974, p. 545). En segundo lugar, el *aniquilamiento de la persona moral*, en donde se induce la eliminación de cualquiera convicción o solidaridad para con el resto de víctimas, al punto de poder ser cómplice de los verdugos. En tercer lugar, *la destrucción de la individualidad*, la unicidad individual o lo que ella entiende por “espontaneidad”, cuyo propósito es manipular y destruir de golpe o progresivamente el cuerpo humano hasta convertirlo en un animal. En sus términos: “Los métodos para tratar con esta unicidad de la persona humana son numerosos y no intentaremos enumerarlos. Comienzan con las monstruosas condiciones de los transportes a los campos, cuando centenares de seres humanos son hacinados desnudos en un vagón de ganado, prácticamente soldados entre sí y trasladados durante días y días de una a otra parte del país; continúan con la llegada al campo, el bien organizado *shock* de las primeras horas, el rasurado de la cabeza, la grotesca indumentaria del campo; y concluyen con las torturas profundamente inimaginables, calculadas no para matar al cuerpo, en cualquier caso no para matarle rápidamente. El propósito de estos métodos, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano —con sus infinitas posibilidades de sufrimiento— de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana como lo consiguen ciertas enfermedades mentales de origen orgánico”. (Arendt, 1974, p. 550).

particular y su contenido positivo únicamente en el desarrollo histórico del derecho moderno; en el cuál, además, se presenta y condensa un proceso de aprendizaje orientado en dirección al progreso moral de la sociedad moderna occidental. De aquí que Honneth sostenga con claridad:

Me parece que tiene un sentido perfecto entender el desarrollo del concepto de igualdad durante los últimos 200 años como un proceso de aprendizaje mediante el cual, bajo las presiones de las luchas sociales, se adquirieran gradualmente nuevos contenidos, difíciles de rechazar. (Honneth, 2006a, p. 194).

Por tanto, crítico de la insuficiencia de una concepción formalista del sujeto de derecho como la de G. Mead, para quien “todo sujeto humano es tenido como portador de cualquier tipo de derechos cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social” (Honneth, 1997, p. 134), para Honneth será necesario determinar por medio de una reconstrucción socio-histórica las cualidades específicas que efectivamente se han ido asentando en el transcurso de la modernidad en forma de derechos subjetivos para constituir positivamente a la “persona de derecho” con su inherente “responsabilidad moral” –entendida como las capacidades morales involucradas en la posibilidad de decidir racionalmente y de sostener juicios autónomos.

Honneth introduce así la tesis de T. H. Marshall (1963) para fundamentar históricamente la idea de que durante el derecho moderno se ha ido ampliando el significado de aquello que refiere la persona de derecho, ya que gracias a la presión ejercida por las luchas sociales en forma de una razón igualitaria universal, se fueron extendiendo y precisando las cualidades que componen la abstracta “responsabilidad moral” al determinarse históricamente en forma de derechos subjetivos acumulativos. De manera que aquello que significa moralmente el reconocer a otros, la expectativa de ser reconocidos por ellos y, por tanto, el reconocerse a sí mismo en tanto “sujeto de derecho”, debe estipularse históricamente, y esclarecerse según la evolución de las *tres generaciones de derechos* que establece la conocida tripartición entre los derechos (negativos) de libertad liberal, los derechos (positivos) políticos y los derechos (positivos) sociales⁴⁵ cuyo devenir histórico habría marcado el derecho moderno y sería expresión, según Marshall, de una “nivelación histórica de las

⁴⁵ Para este particular, cabe revisar también la extendida propuesta de las tres generaciones de derechos humanos de Karel Vasak, en donde la primera generación -originada en el siglo XVIII en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* francesa y en la *Carta de derechos de los Estados Unidos*- corresponde a los derechos civiles y políticos (considerados como derechos negativos en tanto apuntan a impedir la intervención arbitraria del Estado), que tratan principalmente de la libertad liberal y la participación política; la segunda generación -originada en Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 e indicados en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)- trata sobre los derechos económicos, sociales y culturales (DESC), considerados como derechos positivos necesarios de ser implementados por un Estado de Bienestar (para superar las limitaciones del Estado Liberal de Derecho); y una tercera generación –de reciente origen en los años 80- que tratan sobre los derechos positivos de los *pueblos colectivos y del medio ambiente*, los cuáles principian en el derecho colectivo de autodeterminación (libre determinación de los pueblos presente en la Carta de las Naciones Unidas de 1945), y fuertemente discutidos por el posible conflicto que habría entre derechos individuales y derechos colectivos. Véase (1997). Cabe notar, respecto a Honneth (2006a), su teorización en clave especulativa relativa a la posible existencia de una *cuarta esfera* de reconocimiento de las identidades colectivas que vendría a extender la estructura normativa del reconocimiento institucionalizado, no obstante, se muestra escéptico y reacio ante tal posibilidad.

diferencias sociales de clase en tanto que un proceso orientado de ampliación de derechos fundamentales individuales” (Honneth, 1997, p. 142). Basado en la propuesta de Marshall, el argumento honnethiano sostiene que entre la instauración del derecho liberal en el siglo XVIII, los derechos de participación política en el XIX y la génesis de los derechos sociales al bienestar en el XX, media una fuerza racional-argumentativa cuya exigencia implícita radica en hacer efectivo el principio de igualdad apelando, con ello, al excedente semántico que posibilita la realización de la idea de una “plena calidad de socio dentro de la comunidad política”.

Así, los derechos políticos positivos surgieron primero sólo como un producto secundario de aquellos derechos de libertad liberales, que ya en el XVIII, en no pequeña medida, se le habían reconocido al menos al sector masculino de la población adulta: al principio, la positiva pretensión a la participación en el proceso de formación de la voluntad política sólo la poseyó el ciudadano jurídicamente libre que podía presentar cierta cantidad de renta o de propiedad. Clase específica de los derechos fundamentales generales sólo lo devinieron los hasta entonces derechos de participación ligados al estatus, cuando con su parcial ensanchamiento y elevación el clima jurídico-político había cambiado de tal manera que no se podía oponer ningún argumento convincente a las exigencias de igualdad. En las primeras décadas se da el momento en que se introdujo finalmente la convicción de que a cualquier miembro de una comunidad política debe corresponderle el derecho igual a participar en la formación democrática de la voluntad. Lo mismo que los derechos políticos de participación, así también surgieron los derechos sociales al bienestar conforme a una ampliación, forzada desde abajo, de la significación que se liga con la idea de “plenitud” de pertenencia como socio dentro de la comunidad política... A partir de aquí no podía estar lejos la visión de que la participación política sólo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad de su percepción activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica. De tales exigencias igualitarias, más tarde en el curso del siglo XX, al menos en los países occidentales, ha tenido lugar un desarrollo del bienestar y ha surgido esa nueva clase de derechos al bienestar, que debe asegurar a todo ciudadano la posibilidad del ejercicio de todas sus restantes pretensiones de derecho. (Honneth, 1997, p. 143).

En este contexto, se introduce uno de los modos típicos y paradigmáticos en que se gestan las luchas por el reconocimiento: ya sea en tanto se deniega el estatus de “ciudadano” (en el contexto de las democracias representativas) o de “persona jurídica” a algunos grupos o individuos determinados (generalmente, por criterio de sexo, clase social, raza, etnia, ideología, etc.) o en cuanto se les concede de manera meramente formal (y se les rechaza de *facto*), se generan las circunstancias necesarias para el surgimiento de la lucha por el reconocimiento que, invocando el principio normativo y estructuralmente abierto de la igualdad universal, puede forzar ya sea en dirección a la realización efectiva de los derechos comprometidos –en situaciones empíricas de desposesión de derechos- o bien a la ampliación de los mismos –inclusión social- hasta hacerlos valer para la situación de aquellos grupos sociales o aquellos individuos excluidos de derechos sin justificación. Se demuestra así parte de la lógica típica de las luchas por el reconocimiento jurídico,

cifrada en el contraste inaceptable entre la declaración formal del igualitarismo de derecho, donde todos los hombres son iguales y libres, y la situación real de los individuos y grupos excluidos o desposeídos de los beneficios del derecho, y, por tanto, del status de persona jurídica.

Sólo una interpretación empírica de situación nos informa si se trata de un cara a cara con un ser con las cualidades que permiten la aplicación de tales obligaciones. [Es decir que] un derecho válido en general debe ser interpelado siempre a la luz de una descripción empírica de la situación para saber a qué círculo de sujetos humanos debe aplicarse considerando que pertenecen a la clase de personas moralmente responsables. (Honneth, 1997, p. 139).

A modo de referente histórico, Honneth considera especialmente la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos en la década del cincuenta y sesenta, siendo esta lucha política, conjunto a las luchas obreras de la Inglaterra del siglo XVIII y XIX interpretadas por B. Moore y E. P. Thompson⁴⁶, respectivamente los ejemplos históricos y las fuentes historiográficas fundamentales de *La lucha por el reconocimiento* y, en general, de su teoría del reconocimiento. Tal como comenta en una entrevista “la lucha de los afroamericanos por una igualdad jurídica, para mí representa el caso paradigmático de la lucha por el reconocimiento” (Honneth, 2010, p. 52), dado que esta no sólo expresa con nitidez la lucha por alcanzar la ciudadanía, sino que da cierta evidencia empírica respecto al daño que induce la desposesión de derechos al forzar la pérdida del respeto de sí.⁴⁷

[Gracias a] las discusiones de los años cincuenta y sesenta acerca de los derechos civiles de los negros en Estados Unidos, accede a la superficie de los hechos de lenguaje la significación psíquica que el reconocimiento jurídico tiene para el autorrespeto de los colectivos excluidos; en las publicaciones acerca del problema siempre se habla de que tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia puede liberar. (Honneth, 1997, p. 148).

c) La esfera de la estima social: entre la solidaridad, el mérito y el éxito individual.

La tercera esfera del reconocimiento representa, sin duda, la dimensión de la interacción social de mayor complejidad dentro de la teoría del reconocimiento. Ya sea que se revise las cambiantes descripciones formales de la esfera, relativas, por ejemplo, a “las descripciones

⁴⁶ Véase B. Moore. (1978). *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. Londres: Macmillan y Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica, además de Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica.

⁴⁷ Además, es de notar que el énfasis con que interpreta esta lucha social de los afroamericanos en tanto lucha por el reconocimiento jurídico (por la ciudadanía) y no cultural (por la “especificidad de la cultura africana”), adquiere pleno sentido en tanto intenta especificar su posición respecto a las luchas por el reconocimiento *social* o *jurídico* en contraste con la más difundida noción de reconocimiento *cultural*, o reconocimiento de la identidad culturalmente definida –la propia de las políticas de la identidad en el trabajo de C. Taylor y N. Fraser. En suma, para Honneth parece una forma restringida del concepto de reconocimiento el consignarlo principalmente en torno a la diferencia cultural.

ocasionalmente distintas” (Honneth, 1997, p. 148) con la que es nominada como “eticidad” por Hegel, como “división democrática del trabajo” por Mead y como “estima social” o “apreciación social” por Honneth; o al rastrear en el propio Honneth la determinación de su principio normativo intrínseco (donde se suceden “solidaridad”, “empatía solidaria”, “mérito”, “desempeño”, “logro”, “éxito”) es patente que la construcción formal e histórica de esta esfera resulta tan problemática como fundamental, en especial cuando Honneth somete la esfera a historización para interpretar desde ella los imperativos normativos que se presentan en la reproducción social de las sociedades burguesas capitalistas.

Pero antes de entrar en asuntos complejos, conviene revisar su contenido más diáfano. A nivel general, la tercera esfera se diferencia del particularismo moral y afectivo del amor (dedicado a sujetos específicos) y del respeto universalista del derecho (válido a todos por igual), en que en esta dimensión de la interacción social los sujetos se relacionan recíprocamente mediante el reconocimiento solidario de las cualidades *particulares* (talentos y capacidades) que caracterizan las *diferencias* personales y los estilos de vida singulares. De allí que, a pesar de las disparidades en las formulaciones, Honneth señala como su nexo común a la función que la “valoración social” desempeña en la constitución de la autonomía del sujeto en tanto posibilita la identificación del individuo con sus propias cualidades singulares y específicas. En este sentido, sostiene Honneth que, en caso de un reconocimiento logrado en esta esfera, el sujeto se ve habilitado para identificarse positiva y cabalmente con sus propios talentos y capacidades, adquiriendo, en consecuencia, “estima de sí” o de su valer en cuanto ente irremplazable en su comunidad.

Por el contrario, el menosprecio en esta esfera se presenta cuando el tipo de trabajo, los estilos de autorrealización o los modos de vida individuales o colectivos son “injurados”, “deshonrados” o infravalorados cultural y económicamente (siendo el desempleo el caso más mencionado por Honneth, en cuanto incide en la generación de patologías sociales). En dicha circunstancia, la jerarquía de valores que se instala, escalona “formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias” (Honneth, 1997, p. 163). La consecuencia, como es deducible, se cifra en la pérdida de la autoestima personal del sujeto cuya labor es infravalorada y, por tanto, en su capacidad para entenderse como miembro apreciado en la sociedad en sus capacidades y cualidades específicas, sentando así las bases de una posible lucha por el reconocimiento de su trabajo o modo de vida.

Por cierto, es fundamental resaltar el que la apreciación social, en cuanto ética, se efectúa bajo el fuerte presupuesto honnethiano de integrar una “comunidad valorativa”, es decir, compartir intersubjetivamente un mismo horizonte de valores, de forma que “sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a

valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de otros” (Honneth, 1997, p. 149). Cabe decir así que quitado este supuesto, simplemente no tendríamos tercera esfera de reconocimiento. En este sentido, la coacción intersubjetiva en que se expresa la valoración social opera según el nivel de reconocimiento que cada singular “merece” según su contribución para la realización de unos *objetivos sociales* intersubjetivamente definidos, bajo el supuesto de una vida social cohesionada en donde existen cargas y responsabilidades compartidas.

Es menester, por tanto, indagar en la sociedad pertinente, para determinar cuáles son los objetivos sociales y éticos predominantes, ya que en base a estos se puede dilucidar la “medida” y el “alcance de la simetría” en la valoración social y la configuración del tipo ideal de persona. De allí que, al igual que sucedía en la dimensión jurídica, es necesario reconstruir históricamente la presente esfera atendiendo a la determinación de aquellos objetivos éticos que constituyen, al mismo tiempo, la evidencia cultural de la sociedad en cuestión o el concepto directriz que vuelve inteligible su “cultura de reconocimiento”. En este sentido referiremos, en breve, la reconstrucción socio-histórica que Honneth desarrolla acerca del quiebre normativo característico de la transición entre la valoración social dominante de las tradicionales sociedades estamentales y el nuevo orden moral-individual de las modernas sociedades post-convencionales; en específico, las sociedades burguesa-capitalistas.

Ahora bien, respecto al principio normativo que compone la tercera esfera, Honneth - intérprete de la eticidad de Hegel- le atribuye la categoría de “solidaridad” o “empatía solidaria”. Al aludir a estos términos Honneth se refiere, a nivel general, a un tipo de *afecto social* que surge a partir de la experiencia vital de compartir cargas y responsabilidades con un otro social dentro de un horizonte de valores comunes (Honneth, 2010, p. 29). El “amor” propio de la primera esfera, sometido a la presión cognitiva del derecho, “se purifica hacia una solidaridad entre los miembros de la comunidad” (Honneth, 1997, p. 113), de manera que al reconocerse los sujetos en sus especificidades individuales “se cumple la forma de reconocimiento más plena de pretensiones” (Ibídem). De este modo, se efectúa aquí un “retorno” en las relaciones sociales de un elemento emocional⁴⁸ que había sido denegado anteriormente por la constitución cognitiva de la relación jurídica.⁴⁹

⁴⁸ Sin embargo, no deja de sorprender el hecho de que en la reaparición de la emoción y el sentimiento, Honneth no teorice también respecto de la corporalidad de los sujetos en relaciones de reconocimiento solidario en un espacio social que correspondería al espacio público o al trabajo. Así, en el modo de presentación actual de la teoría se sugiere de modo inverosímil la existencia de un afecto general totalmente descorporalizado. La ausencia del “cuerpo” en la tercera esfera representa, a mi entender, no una contradicción teórica, sino una insuficiencia en la teoría. Véase capítulo tercero, primera sección.

⁴⁹ Cabe notar que en los escritos teológicos previos al *Sistema de la Eticidad* (1982), Hegel pensaba directamente como “amor” al principio constitutivo de esta esfera, siguiendo así la idea cristiana de amor universal.

La “solidaridad” para Honneth comprende un tipo de interrelación, en el que “los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí de manera *simétrica* [cursivas añadidas]” (Honneth, 1997, p. 157). Tomando como ejemplo las comunidades unidas por la guerra o en la situación propia de los colectivos en resistencia a la opresión política, Honneth desprende un concepto formal de solidaridad desde la circunstancia de que un “consenso dominante en el objetivo práctico [...] engendra súbitamente un horizonte de valor intersubjetivo en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades de otro” (Ibídem).

Si bien lo anterior pudiera ser una descripción plausible en las excepcionales situaciones descritas, en donde es factible suponer una misma orientación ética del colectivo, resulta ciertamente complejo el determinar tal concepto en lo concerniente a las sociedades modernas bajo el capitalismo industrial. Al respecto, Honneth sostiene que

En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de *valoración simétrica* [cursivas añadidas] entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido 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. Las relaciones de ese tipo deben llamarse “solidarias” porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes. (Honneth, 1997, p. 158).

Como deja claro esta descripción, uno de los puntos fundamentales para articular el concepto de solidaridad estriba justamente en la noción de “simetría”. Tomando en consideración que, como dijéramos, la función de la tercera esfera consiste precisamente en reconocer las diferencias entre las capacidades y talentos que singularizan a los sujetos de modo que se pueden diseñar con ellas las estructuras y jerarquías sociales legítimas, cabe entonces cuestionarse cómo sería posible introducir “simetría” en las modernas interrelaciones de apreciación social que detentan de suyo un “carácter asimétrico” y desigual (Honneth, 1997, p. 156). Honneth intenta conciliar la distancia entre igualdad-diferencia en la valoración social aduciendo que lo simétrico “no puede significar valorarse recíprocamente en igual medida [sino que] debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad” (Honneth, 1997, p. 159).

En este sentido, la “simetría” no se traduciría directamente a un mismo tipo de estima generalizada (que se materializa a través de forma salario) a todos los sujetos trabajadores (en cuyo caso, podemos suponer que se denegaría la especificidad e individualidad del individuo, es decir, se cancelaría la función de la esfera), sino a cierta forma de relación social que, haciendo diferencias y

jerarquías, reconoce el valor que detenta el trabajo distinto y específico o la forma de autorrealización que cada sujeto -sin distinción- aporta para la reproducción social. En este sentido, podríamos decir, que lo “asimétrico” no pareciera referirse, como tradicionalmente se considera, a las relaciones sociales *desiguales* propias de las jerarquías sociales establecidas por grupos de estatus socio-económico o por división de clases sociales, sino que se estrecha más bien hasta el ámbito de aquellas actividades que, por razones ideológicas, culturales o económicas, no califican para el título de “trabajo social” como, por ejemplo, la histórica labor del hogar realizada tradicionalmente por mujeres –cuyo valor ha sido fundamental para la reproducción social. Por el contrario, “simétrico” implica el considerar toda forma de trabajo como merecedora de reconocimiento en tanto contribuye a un objetivo social común.

Sin embargo, manteniéndose en un nivel formal Honneth no se pronuncia respecto de cuál debería ser la traducción material específica de la noción de “simetría”, dado que considera que aquello será función de las luchas por el reconocimiento en las sociedades particulares de las cuáles tomará nota la teoría del reconocimiento. Si bien es evidente que en esta esfera la economía y el mercado tienen una clara figuración: “las relaciones de la valoración social, como ya vio Georg Simmel, se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos también pertenecen a esta forma de lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997, p. 156); su propuesta, en este aspecto, se limita a consignar la existencia de un campo de “conflicto cultural duradero” (Honneth, 1997, p. 155) entre diversos grupos sociales que intentan *interpretar* las ideas directrices de los objetivos sociales de un modo que reconozca sus propias capacidades y formas de vida: “las relaciones de las valoraciones sociales, en las sociedades modernas, están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida” (Ibídem).

En este sentido, es de singular importancia destacar que, en tanto teoría formal de pretensiones universalistas, la teoría del reconocimiento y, específicamente, la tercera esfera con el principio de “solidaridad” no manifiesta en principio ninguna incompatibilidad con ningún orden económico-político. Será justamente con esta cuestión que Honneth finalizará la *Lucha por el Reconocimiento*.

Hegel no menos que Mead han fracasado a la hora de determinar un horizonte abstracto de valores éticos que esté abierto a los diferentes objetivos de vida sin perder la cohesión de la formación de la identidad colectiva. Pero los doscientos años transcurridos [desde Hegel y cien desde Mead] han realizado aún más la necesidad de tal forma de integración... sus exigencias sólo pueden satisfacerse a largo plazo si se accede a transformaciones culturales que traigan consigo una ampliación radical de las relaciones de solidaridad... [No] se puede llenar el lugar, que se perfila como lugar de lo particular en la armazón de relaciones

de una forma moderna de eticidad, pues si aquellos valores materiales apuntan más bien en dirección de un republicanismo político, de un ascetismo ecológicamente fundado o de un existencialismo colectivo, o si éstos, por su parte, presuponen transformaciones en las realidades económico-sociales, o bien *son compatibles con las condiciones de una sociedad capitalista* [cursivas añadidas], tal problema no es cosa de la teoría, sino del futuro de las luchas sociales. (Honneth, 1997, p. 215)⁵⁰.

Por tanto, el nudo conflictivo para la discusión concerniente a la economía, la ética y la filosofía política se constituye en cuanto la estructura formal de la eticidad se llena de contenido positivo al llevarla hasta el plano histórico de las sociedades burguesas capitalistas, operación al cuál Honneth se verá abocado al enfrentarse en debate con N. Fraser. En esta ocasión, Honneth interpretará a las reivindicaciones redistributivas propias del derecho liberal en tanto que formas específicas de luchas por el reconocimiento del “éxito” o de la “igualdad jurídica”. Sin entrar por lo pronto en el complejo debate respecto a la plausibilidad de subsumir la redistribución en el reconocimiento, cabe reparar, para nuestros propósitos argumentativos, que llevado por este debate Honneth deberá concretizar su propuesta teórica al introducir indicadores históricos, situándola así directamente en el contexto socio-histórico de la sociedad moderna en tanto que sociedad capitalista liberal.⁵¹

En esta operación, se constata un cierto movimiento conceptual en Honneth, que opera cierto traslado semántico o postergación del principio normativo de la “solidaridad” en desmedro de la introducción del “principio del “mérito” o del “éxito”. La intención de Honneth consiste, de un modo polémico, arriesgado y muchas veces malinterpretado, en abstraer normatividad del principio del “éxito”, a pesar de consignar claramente su profundo raigambre ideológico. Como veremos, Honneth intenta –podríamos decir- reconciliar el principio del éxito con el principio de la “solidaridad”, mediante un proceso de formalización conceptual que alude al “excedente semántico” del principio del “éxito individual”. Dicho de otro modo, pareciera que pretende hacer emerger “solidaridad” desde el principio del “éxito individual” mediante la referida noción de “exceso de validez” y una indirecta vinculación con la cooperación solidaria. Gracias a este proceso es que se ve posibilitado para hablar de un “orden normativo” en las sociedades liberales

⁵⁰ Cabe reparar que, además del sentido profundo que importa una teoría formal universal de la moral, con sus posibilidades y limitaciones, resulta sugestivo que Honneth sostenga no existe en principio incompatibilidad con el sistema capitalista. En su reverso negativo, es sintomático que en la estafalaria lista de sistemas políticos “existencialismo colectivo” y “ascetismo ecológicamente fundado”, omita el sistema socialista o marxista, los cuáles serán propulsores clásicos del principio de la solidaridad.

⁵¹ Es sintomático de lo anterior, que si bien en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth se refiere constantemente a los procesos burgueses, no identifica totalmente la modernidad con la modernidad burguesa-capitalista. Es en ese espacio de teorización formal, pienso, que puede aún referirse al principio de solidaridad como si este fuera el principio normativo de la modernidad en su tercera esfera de reconocimiento. Una vez identificada la sociedad moderna con la sociedad moderna burguesa capitalista, encontrará serios escollos argumentativos para introducir con fuerza un concepto de “solidaridad”, habida cuenta que es el éxito (y no el mérito, distinción que parece necesaria de realizar, ni mucho menos la solidaridad) uno de los criterios (quizás) normativos que jerarquiza la estima social y posición económica de los sujetos.

capitalistas, sin intentar con ello hacer ni una apología ni una decidida crítica de las mismas, con excepción de la crítica moderada que realizará al capitalismo *neoliberal*.⁵²

Honneth data el surgimiento histórico de la tercera esfera en el quiebre de la jerarquía de valores que estructuraba la distribución de derechos, propiedades y privilegios en las tradicionales sociedades premodernas. En breve, sostiene que a causa de las luchas de la enriquecida burguesía contra la nobleza, se fracturó en dos partes el principio normativo fundamental del “honor”, cuya función en las sociedades tradicionales radicaba en distribuir estamentalmente –esto es, colectiva y no individualmente- un indiferenciado estatus socio-jurídico. El “honor” sufre así un proceso doble: por una parte se universaliza o democratiza en forma de “dignidad” y “autonomía”; y por otra se “meritocratiza” o se “privatiza” en forma de “integridad definida subjetivamente” o “éxito del ciudadano productivo” (Honneth 2006, p. 112). En cualquiera de estas descripciones, Honneth enfatiza que el “honor”, privatizado en forma de “integridad”, “privilegio”, “éxito” o “mérito”, cobra un rol clave en la articulación normativa de las relaciones sociales propias en la esfera social (principalmente trabajo y economía), de manera que la figura del individuo irrumpe con violencia en el panorama histórico y, con ello, los procesos de individualización propios de la modernidad.

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

Partiendo del supuesto (defendido con vehemencia en *Crítica del Poder*) de que efectivamente existe una estructura moral que sostiene a las sociedades burguesa-capitalistas de modo que no pueden simplemente considerarse como sistema a-nómicos y carentes de algún consenso normativo para ser reproducidas⁵³, Honneth (2006a) identifica y describe al nuevo principio normativo de la valoración social en dichas sociedades como el “mérito” y como el “éxito individual” (no hace mayor diferencia entre ambos). Dicho principio, originado también bajo la influencia de la valoración religiosa del trabajo asalariado y la clara determinación de la floreciente burguesía masculina, marca la idea cultural dominante en la transición de las sociedades tradicionales hacia las sociedades capitalistas. A partir de entonces, la estima del individuo ya no será determinada por la propiedad de la tierra u otros tipos de honores (que, además, como decíamos, recaen sobre un colectivo estamental), sino, por el “éxito individual conseguido en la estructura de la división del trabajo organizada en plan industrial” (2006a, p. 111-112). Así, con la

⁵² Sobre el particular véase la segunda sección del capítulo tercero.

⁵³ Tal como había sido informado con extensión en la revisión del capítulo II a *Crítica del Poder*, en donde, era referida su reticencia a liberar el sistema económico y político de la normatividad mediante una concepción sistémica. Cuestión que, por cierto, lo auto-diferencia con el trabajo de Habermas y de Luhman. la teoría de sistemas, característica de su proyecto crítico

idea de éxito o mérito se instala un nuevo criterio de estima social que revolucionará profundamente la moral tradicional de la sociedad estamental, el cuál impondrá una escala de jerarquía social en cuya cumbre se instalará la noción de un “ciudadano productivo” vinculada con la figura del burgués varón.

Ahora bien, la descripción anterior adquiere tono crítico, ya no meramente descriptivo, en cuanto Honneth advierte el evidente contenido ideológico (en el sentido clásico marxista de “falsa conciencia” o conciencia invertida) que subyace en esta transición histórica, dado que aquello que se define como “logro”, “éxito”, “trabajo” ha sido ponderado desde un comienzo impuesto desde una perspectiva burguesa y sexista (es decir, propia de un colectivo minoritario) que violenta y ficticiamente introduce sus valores particulares como valores universales.

El último tipo de relación social... estaba jerárquicamente organizado desde el principio de un modo ideológico inequívoco, porque el grado en que algo se interpreta como “logro”, como aportación cooperativa, se define en relación con una norma cuyo punto de referencia normativo es la actividad económica del burgués barón, independiente, de clase media. Lo que se distingue como “trabajo”... equivale, por tanto, al resultado de una determinación de valor específica de grupo, de la que son víctimas sectores enteros de otras actividades igualmente necesarias para la reproducción (p. ej. el trabajo del hogar). (Honneth, 2006a, p. 112).

Además, en tanto la distribución de las rentas y los recursos económicos está indirectamente relacionada con la estima social, la imposición de esta valoración ideológica implica un “momento de violencia material” (Ibídem), ya que serán ciertas actividades o funciones consideradas como “logros” según el ideario burgués las que ameritarán legítimamente una mayor proporción en la distribución de los recursos. De este modo, se instala una completa dimensión normativa que funcionará como “el marco institucional en el que los criterios o principios para la distribución de recursos en la sociedad capitalista burguesa pueden cumplir el acuerdo normativo” (Ibídem).

Al llegar a este momento de la argumentación se presenta un punto complejo y, podríamos decir, un tanto frágil en la teoría del reconocimiento. Sucede que en su intención por levantar la estructura normativa de las sociedades capitalistas desde una posición rigurosamente inmanentista, Honneth debe conceder que sus principios normativos históricamente realizados acusan un *origen inequívocamente ideológico* y, no obstante, constituyen la fuente de *legitimidad* con que se articulan en un nivel profundo las demandas por el reconocimiento que aspiran a una ampliación trascendente.

Cuando tomamos conciencia de la gran cantidad de superposiciones y distorsiones inherentes al principio capitalista del éxito, resulta difícil ver en él algún principio normativo de reconocimiento mutuo. Sin embargo, la introducción de la nueva idea en la práctica social eliminó la forma de estima social basada en la propiedad de la tierra y, al

menos, sostiene normativamente la exigencia de que las aportaciones de todos los miembros de la sociedad se estimen según sus éxitos. (Honneth, 2006a, p. 117).

La explicación que pudiéramos brindar respecto de lo anterior, radica en su esfuerzo estratégico por “abrir” dimensiones normativas allí donde pareciera que rigen por sí solas las fuerzas sistemáticas del mercado capitalista o, en general, la ideología burguesa. Con ello, el autor intenta atribuirle contenido normativo al principio del “mérito” y del “éxito”, cuyos elementos ideológicos inequívocos pretende superar mediante la presentación formal de dicho principio en tanto concepto con “excedente semántico”, capaz de ir superando aquella restricción ideológica impuesta por la valoración ideológica burguesa. En este entendido, el “excedente semántico” del principio del “éxito individual” (así como lo tenía, por su parte, el principio de la “igualdad universal” del derecho y el del “amor”), radica en que en su indeterminación estructural, los individuos humillados en sus formas de vida o actividad laboral siempre pueden interpelar conflictivamente o reclamar para sí -mediante luchas por el reconocimiento- el institucionalizado principio del “éxito”, “mérito” o “desempeño” en cada cultura de reconocimiento aludiendo argumentativamente que su forma de trabajo o su estilo de autorrealización representa una contribución para la reproducción social y, por consiguiente, ameritan una mayor valoración social, la cuál debe traducirse, ante todo, en medios materiales a través de incrementos salariales, mayores beneficios laborales o alguna otra medida redistributiva: “[el progreso moral] en la esfera del reconocimiento de la estima social, podría suponer el examen radical de las interpretaciones culturales que, en el pasado capitalista industrial, se aseguraban de que sólo un pequeño círculo de actividades se distinguiera como empleo retribuido” (Honneth, 2006a, p.146).

Como sabemos, Honneth considera que las normas éticas con la que los individuos se valoran socialmente (amor, igualdad y logro) presentan un potencial interno de desarrollo, ya que “están abiertas a un proceso de destradicionalización en el transcurso del cual pierden su carácter jerarquizante y prescriptivo gracias a una creciente generalización [de modo que en esta esfera reside] un principio inherente de *diferencia igualitaria* [cursivas añadidas] que puede alcanzar su desarrollo gracias a la presión de los sujetos individualizados” (Honneth, 2010, p. 30). Por tanto, los conflictos por el reconocimiento funcionan –al igual que en las otras esferas- como el motor que puede guiar el progreso social hacia, por una parte, una universalización o inclusión social –más sujetos reconocidos “simétricamente” en su autorrealización-, y, por otra, hacia una mayor individuación o subjetivación – aumento del margen del pluralismo de la formas de autorrealización, en tanto diversas cualidades o talentos individuales antes no valorados en el sujeto, comienzan a considerarse como “éxito” o “mérito”. En términos del autor, el “doble” progreso moral, entiende como:

el progreso en las condiciones del reconocimiento social tienen lugar en las dimensiones de la individualización y la inclusión social; o bien se abren al reconocimiento mutuo nuevas partes de la personalidad, de manera que aumente el grado de individualidad socialmente confirmada; o se incluyen más personas en las relaciones de reconocimiento existentes, de manera que aumente el círculo de sujetos que se reconozcan. (Honneth, 2006a, p. 145).

Ahora bien, es claro que la “estrategia” anterior o el método de crítica inmanente honnethiano, amerita una dilatada y específica discusión, respecto a, entre variadas cuestiones, el dudoso carácter moral del principio del éxito individual, toda vez que la *competencia* en el orden normativo de las sociedades burguesa-liberales parece articularse más bien en oposición o tensión con la solidaridad –cuestión que terminará de hacerse evidente en el capitalismo desregulado o neoliberal-; y, particularmente, la compleja relación entre reconocimiento e ideología. Retomaremos pues este debate fundamental en la segunda sección del siguiente capítulo, cuyo propósito radica precisamente en precisar los términos de esta última problemática.

Por último, para finalizar el siguiente apartado, conviene referir una síntesis de lo expuesto sobre las tres esferas de reconocimiento en forma de un diagrama.

Estructura de las relaciones de reconocimiento social⁵⁴

<i>Modos de reconocimiento</i>	<i>Dedicación emocional</i>	<i>Atención cognitiva</i>	<i>Valoración social</i>
<i>Dimensión de la personalidad</i>	Naturaleza de la necesidad y del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
<i>Formas de reconocimiento</i>	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
<i>Potencial de desarrollo</i>		Generalización, materialización	Individualización, igualación
<i>Autorrelación práctica</i>	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
<i>Formas de menosprecio</i>	Maltrato, violación, tortura v/s integridad física	Desposesión de derechos y exclusión v/s integridad social	Indignidad e injuria v/s “honor”, dignidad

⁵⁴ Diagrama extraído de Honneth (1997, p. 159).

III.- Las Luchas por el Reconocimiento como fundamento de una Teoría Crítica

De lo anteriormente expuesto, es posible deducir sin dificultad que la presentación actualizada de los estadios diferenciados de interacción social no corresponde a una construcción teórica que manifieste por sí sola un alcance o un sentido crítico. Su función consiste más bien en *describir* o *explicar* el orden del reconocimiento tripartito inaugurado por la sociedad capitalista moderna bajo la premisa general de que el sostén moral de toda sociedad debe concebirse como una “frágil estructura de relaciones graduadas de reconocimiento” (Honneth, 1997, p. 109), y, asimismo, con el cuidado hermenéutico de dejar estructuralmente inscritas las posibilidades de transformación social mediante la atribución –en un gesto que presenta cierta ambigüedad entre lo “estratégico” y cierta confianza optimista- de los referidos principios abstractos con exceso semántico.

Por tanto, para explicitar el potencial crítico de la teoría de reconocimiento se debe centrar el análisis en lo que respecta específicamente en la interpretación de las luchas sociales en tanto conflictos cargados de contenido normativo, esto es, luchas por el reconocimiento. En consecuencia, para juzgar el alcance crítico de la teoría del reconocimiento en su totalidad, es menester, ante que todo, evaluar las posibilidades y los límites teórico/prácticos con que Honneth actualiza la noción hegeliana de las luchas por el reconocimiento, dado que es precisamente en ella donde Honneth hace caer el dinamismo de los procesos sociales y, en definitiva, toda la fuerza teleológica de su moderna convicción en una razón universal socialmente activa y el avance de un progreso socio-moral orientado a la consecución de una sociedad con una cultura de reconocimiento donde las relaciones sociales presenten una mayor calidad moral. Precisamente es este punto el que Honneth confirma en una ocasión sin dejar espacio a dudas.

En realidad, el impulso crítico de tal teoría [de la teoría del reconocimiento] se deriva sólo de las manifestaciones sociales de reconocimiento fallido o defectuoso: la mirada debe dirigirse a las prácticas de humillación o envilecimiento a través de las cuales les es escatimada a los sujetos una forma fundada de reconocimiento social y con ello una condición decisiva de la formación de su autonomía. (Honneth, 2006b, p. 131).

En este entendido, no es arriesgado afirmar que en ausencia de un concepto robusto de las “luchas por el reconocimiento”, los estadios o esferas de reconocimiento por sí solos -a pesar de contener un principio normativo diferenciado con “exceso de validez semántica”⁵⁵-, podrían

⁵⁵ Con esto me refiero a que, como fuera explicitado en variadas ocasiones, Honneth deja instalado en la estructura misma de las esferas de reconocimiento la posibilidad siempre abierta de un progreso normativo al interior de cada una de ellas; no obstante, *en ausencia de interacciones sociales conflictivas* que interpelen la realización del principio normativo de la igualdad o el mérito, no resulta concebible -desde el diseño arquitectónico de la teoría del reconocimiento- algo así como un progreso moral. En definitiva, “el exceso de validez” del principio de “igualdad” y “solidaridad/éxito”, si bien de gran importancia para el diseño de la teoría, resultaría un concepto vacío e inútil en

concebirse como la armazón estructural de una teoría socio-moral que, en tanto intenta explicar moralmente la reproducción social del capitalismo, detenta un carácter más bien descriptivo, conservador o en cualquier caso muy distante de la inspiración crítica propia de la Escuela de Frankfurt. A lo anterior, debemos agregar que en Honneth *no encontraremos* evidencia de una crítica directa al sistema liberal-capitalista propiamente tal, dado que ello dependerá, desde la restricción con que adopta el modelo de crítica inmanente, de las luchas sociales empíricas que se libren en cada sociedad particular. En este sentido, no hay oposición inmediata en su teoría (como en Marx figura con nitidez) entre relaciones de reconocimiento y relaciones sociales bajo el régimen capitalista, lo cuál se comprende en términos socio-políticos en el hecho de que su postura es afín con la social-democracia cuyo mejor momento se vivió en Europa durante las dos décadas (entre 1960-198 aproximadamente), previas al arribo del neoliberalismo, en donde el mercado capitalista era regulado por el Estado y el sistema jurídico se había visto robustecido a causa de la conquista de los derechos sociales y culturales (Honneth, 2009c, pp. 389-422). En este sentido, la fuerza de la crítica del reconocimiento, se orienta no contra el mercado capitalista en sí, sino contra el mercado des-regulado o las nuevas dinámicas socio-económicas que desde los años 80 ha venido imponiendo el capitalismo *neoliberal*, de las cuáles nos informan con asertividad los mencionados trabajos de P. Bourdieu (2010) y L. Boltansky (2010). En dicha variación o evolución del capitalismo, Honneth observa una tendencia realmente amenazante para los ciudadanos que, oprimidos por el mercado laboral que des-regula, flexibiliza y precariza el empleo, destruye el contrato laboral y fomenta la cesantía, están efectivamente en riesgo de perder, no sólo sus derechos sociales, su bienestar material y su estatus social, sino también la apreciación de sí, su autonomía, salud psíquica y, en definitiva, su propia identidad.

Si, como veníamos sosteniendo, el impulso crítico de la teoría del reconocimiento reside en los modos de menosprecio y sufrimiento que motivan las luchas por el reconocimiento, resulta evidente que en el logro de la construcción conceptual de dichos asuntos se juega la posibilidad de concebir a la teoría del reconocimiento como una Teoría Crítica de la sociedad⁵⁶. Ya en *La lucha por el Reconocimiento* Honneth adelantaba su intención de que el “concepto de “lucha por el reconocimiento” hegeliano, corregido por la psicología social de Mead, debía cumplir el rol de “hilo conductor de una teoría social crítica” (Honneth, 1997, p. 174). Pero no será sino hasta el debate con Fraser, cuando asentará con propiedad a la teoría del reconocimiento en tanto Teoría Crítica.

ausencia de luchas históricas por el reconocimiento. De allí que pueda decirse que el motor de progreso de la teoría depende fundamentalmente de las luchas por el reconocimiento.

⁵⁶ Y, asimismo, se juega la posibilidad de radicalizar la propuesta de Honneth, partiendo de sus mismos supuestos pero extendiendo su potencial normativo. Cuestión avanzada por Deranty y Renault (2007), Renault (2007), Bourdin (2010), entre otros.

En contra de su propuesta [de Fraser] de que los objetivos normativos de la teoría social crítica se conciban ahora como el producto de una síntesis de consideraciones “materiales” y “culturales” de la justicia, yo estoy convencido de que los términos del reconocimiento deben representar el marco unificado de ese proyecto. Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores. (Honneth, 2006a, p. 91).

En este contexto, resulta necesario precisar con mayor rigurosidad la agonística noción en cuestión, demostrando para ello sus características centrales. En este ejercicio, intentaremos también articular con coherencia algunos importantes trabajos de Honneth posteriores a *La Lucha por el reconocimiento* con el propósito de reconstruir un posible mapa de lectura de la obra del autor. Así, a continuación serán introducidas los siguientes tópicos fundamentales: i) la naturaleza moral de la lucha por el reconocimiento y su preeminencia frente a otras interpretaciones de las luchas sociales; ii) la cartografía de los modos posibles de la denegación del reconocimiento; iii) la noción constitutiva de “sentimientos morales” negativos; iv) las luchas por el reconocimiento como luchas por la visibilidad social.

i) Las luchas por el reconocimiento se caracterizan, como hemos venido diciendo, como una acción social y un fenómeno diferenciado de naturaleza moral. Esto implica, a nivel general, una declarada oposición a interpretar los conflictos sociales en las claves tradicionales proporcionadas por la filosofía política dominante en la modernidad, es decir, en tanto oposición de grupos colectivos o individuos motivada principalmente por la autoconservación física o por intereses estructuralmente determinados de tipo económicos o materiales (categoría que le atribuye Honneth no sólo a Hobbes y Maquiavelo, sino también a los modelos de luchas de Marx⁵⁷, Sorel y Sartre). A diferencia –aunque no directa oposición- de esta noción utilitaria, “materialista” y estratégica de comprender los conflictos sociales, el objetivo de Honneth será descifrar el

⁵⁷ Respecto a Marx, resulta interesante el constatar que Honneth (1997) reconoce que en las primeras versiones de la lucha de clases de los *Manuscritos* de París, Marx lector de la dialéctica del amor y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel –y sin tener acceso a la Filosofía Real- efectivamente comprendía el conflicto social en tanto lucha por el reconocimiento. Según Marx, el capitalismo constituye *per se* la destrucción de las relaciones de reconocimiento en el trabajo, puesto que “con la separación de los medios de producción respecto de los trabajadores se arranca también la posibilidad del control sobre el cumplimiento de su actividad, de modo que puedan reconocerse recíprocamente como sujetos de cooperación en una conexión de vida comunitaria [entonces] la lucha de clases no representa al principio un combate por la ganancia, los bienes o los instrumentos del poder, sino un conflicto moral, en que se trata de la “liberación” del trabajo en tanto que condición determinante de una valorización simétrica y de la autoconsciencia individual” (Honneth, 1997, p. 177). Sin embargo, Honneth se muestra severamente crítico respecto de la evolución del pensamiento de Marx, considerándolo en múltiples ocasiones, como llanamente erróneo o portador de “errores fatales”. En este sentido, es que denunciará el giro posterior de Marx, patente en el análisis del capital, en donde “deja que la lucha entre las diferentes clases se determine por el antagonismo de intereses económicos... Por ello, en la crítica de la economía política, la lucha de los trabajadores, en la medida en que él la presenta en el análisis de la autonomización del capital, sólo la reviste de propósitos que resultan de la “posición de intereses del proletariado”” (Honneth, 1997, pp. 180-181).

entramado moral que gatilla el brote de las protestas, rebeliones y levantamientos sociales basado en la convicción de que los individuos que componen los movimientos colectivos se predisponen a la acción reivindicativa, a causa de verse menospreciados o denegados de reconocimiento en algunas de las esferas señaladas, y no únicamente por verse perjudicados en sus intereses materiales, ni tampoco (al modo liberal) por estimar reflexivamente o mediante deliberación que se ha violentado un principio de justicia establecido en forma positiva en el ordenamiento jurídico.

Como comenta acertadamente Renault:

This theory asserts that normative incentives are not only found in moral and legal rules, in moral consciousness and in practical reason, or in individual or collective deliberation---rather, they are underpinnings of the normative content of given feelings. Therefore, one can distinguish different claims at work in social movements with regard to the various types of feelings of injustice they are rooted in: some of these feelings refer to disrespect (a lack of recognition of the universal value of my freedom) while others refer to dishonour (a lack of recognition of the social value of my activity). (2007, p. 197).

En este sentido, Honneth identifica una “gramática” profunda de los conflictos sociales guiados por una motivación moral, en cuya “sintaxis”, podríamos decir, se bosqueja una pseudo-secuencia de posibilidad de acciones. Tras el reconocimiento denegado (por otros individuos, colectivos o instituciones) que induce al individuo un estado de sufrimiento, se presume que este reacciona manifestando sentimientos morales negativos (indignación, depresión, vergüenza, angustia, etc.), los que, al ser interpretados desde una semántica de un discurso ético/político particular al contexto sociohistórico y al extender la experiencia del sufrimiento individual para hacerla sustento de una forma de sufrimiento colectivo, presentan la *posibilidad* –sin ninguna carácter necesario- de dar curso a una lucha por el reconocimiento cuyo motivo último radica en liberarse de sufrimiento patológico para poder restituir el reconocimiento menoscabado y, con ello, reconstruir una identidad sana o íntegra.⁵⁸

Ahora bien, asentada la distinción anterior, es necesario matizar el carácter determinante de la disyunción del conflicto social entre una interpretación “moral” y otra “materialista” o “utilitarista”, puesto que, en último término, ambos modelos aplican mayoritariamente al mismo objeto o espectro de fenómenos sociales conflictivos. En este entendido, se entiende el que el antecedente historiográfico fundamental para la noción de *Luchas por el reconocimiento*,

⁵⁸ Respecto de la finalidad de las luchas por el reconocimiento, resulta interesante analizar la distinción entre *struggle of recognition* y *struggle for recognition* de E. Renault, a la cuál R. Forst (2007) agregará las *struggle against recognition* como forma de emancipación). Mediante el juego de las proposiciones, se intenta distinguir un primer tipo de conflicto moral (las luchas *del* reconocimiento) cuya finalidad consiste en profundizar el disenso social (como ejemplo, Renault (2007) refiere el movimiento Punk), mientras que un segundo tipo de luchas *por* el reconocimiento, el cuál interpreta el modelo de Honneth, se orienta a restaurar un consenso social quebrado por la humillación; es decir, constituyen luchas *reconciliatorias* en un sentido simbólico (visible en casos de colectivos que exigen reconocimiento de su lenguaje o su religión). Lo anterior nos informa, según Renault, el fuerte presupuesto de Honneth respecto de que la “reconciliación social” es realmente posible.

corresponden a los trabajos neomarxista que vinculan el surgimiento de las mismas con la noción de las costumbres proletaria y populares insultadas y las motivaciones morales, como es el caso del “honor” propio de las clases obreras inglesas de finales del siglo XVIII y siglo XIX en trabajos de E. P. Thompson (1989) y B. Moore (1978). Por tanto, Honneth precisa que su intención al defender la noción de luchas por el reconocimiento, consiste más bien en *complementar* y en *corregir* una tendencia utilitarista predominante en el tratamiento de los conflictos sociales, para resaltar que el origen (fenomenológico) o el verdadero motivo que explica el surgimiento de aquellos conflictos presenta un antecedente de naturaleza moral.

Este segundo modelo de conflicto, teórico-recognoscitivo, *no debe reemplazar* al primero, utilitarista, sino *solamente complementarlo*, porque ¿hasta qué punto un conflicto responde más a la lógica de la consecución de intereses que a la de la formación de reacciones morales? Pero la polarización en la dimensión del interés ha desenfocado de tal modo la visión respecto a la significación social de los sentimientos morales que al modelo de conflicto teórico-recognoscitivo le corresponde hoy no sólo la función de complemento, sino la tarea de corrección. Lo que como interés colectivo deviene elemento conductor de conflicto no debe representar lo originario ni lo último, sino que de antemano debe haberse constituido en un horizonte de experiencia moral, en el que se incluyan pretensiones normativas de reconocimiento y respeto. (Honneth, 1997, p. 200)

Premunido de estas convicciones, Honneth (2006a) deberá afrontar la compleja tarea de describir en términos de la teoría del reconocimiento a los dos modelos de conflicto social de mayor preponderancia en las sociedades liberal capitalistas: las luchas económicas por la justa distribución y la lucha por el reconocimiento cultural de los grupos minoritarios discriminados. A nivel general, la posición de Honneth es que ambas luchas sociales pueden ser descritas *conceptualmente* como luchas por el reconocimiento, en tanto apelan ya sea a la ampliación o aplicación correcta del principio de igualdad jurídica, o reclaman una interpretación más abierta del valor social del principio del éxito individual.

Es importante reseñar que, *grosso modo*, las coordenadas teóricas en la que Honneth desarrolla una noción capaz de contener ambas luchas en la idea de reconocimiento, que dará en llamar “monismo” teórico moral, se libra en el terreno del extenso y complejo debate –que no será posible abordar con detenimiento en la presente ocasión- entre Honneth defensor de un reconocimiento “moral” y “social”, y Taylor-Fraser defensores de un reconocimiento “cultural”.

El problema teórico central para Honneth corresponde a si es posible subsumir en la noción de luchas por el reconocimiento todas las formas posibles de luchas sociales –que no detenten con evidencia un carácter utilitario, de modo que evaluará críticamente el diagnóstico de Taylor y Fraser respecto a la evolución de los conflictos sociales en las sociedad moderna capitalista basado en una supuesta transición entre un modelo de lucha distributiva cuyo objetivo radica en subsanar

la desigualdad económica apelando, por sobre todo, al principio de la igualdad jurídica (ejercida principalmente por el movimiento obrero) y un nuevo tipo de luchas y movimientos sociales que irrumpen en el escenario “post-socialista” desde los ‘90, cuyo norte político ya no se orienta a la igualdad jurídica o económica sino a la lucha contra la discriminación y la reivindicación de su diferencia culturalmente definida (propia del primer feminismo, agrupaciones de divergencia sexual, minorías étnicas, agrupaciones de discapacitados, trabajadoras sexuales, etc.). Honneth discrepará de esta supuesta transición en la motivación política de “la igualdad” (socio-económica) a “la diferencia” (cultural), arguyendo que allí donde Taylor y Fraser indican cambios paradigmáticos en los modelos de lucha, no existen sino variaciones de matiz, puesto que los motivos materiales y culturales se confunden y no son subsumibles entre sí, sino sólo bajo un criterio moral de más hondo nivel: “así como los movimientos de política de identidad de hoy no pueden reducirse a objetivos exclusivamente culturales, los movimientos de resistencia tradicionales de fines del siglo XIX y principios del XX no se pueden reducir solamente a objetivos materiales o jurídicos” (Honneth, 2006a, p. 39). Entre ambas luchas figura, según Honneth, una clara continuidad en su apelación al principio de igualdad jurídica, de modo que el supuesto “cambio” que impondrían las “políticas de la identidad” se muestra como un “artificio sociológico” dado que, como decíamos, impone una falsa cronología, e introduce, además, un concepto idealizado de “identidad” que se diluye al constatar que, por un parte,

Muchos de esos grupos culturales tratan de afirmar su identidad colectiva excluyendo a todos los “extraños”. Los movimientos sociales que hoy demandan reconocimiento de sus convicciones axiológicas no sólo son grupos pacíficos, como las feministas o las minorías marginadas, sino también grupos racistas y nacionalistas, como la Nation of Islam de Farrakham y los cabeza rapadas alemanes. [Como sostiene Calhoun (1995)] “La idea de los nuevos movimientos sociales es, no obstante, problemática y empaña la mayor importancia de la política de identidad. Sin una gran base teórica, agrupa a lo que los investigadores les parecen movimientos bastantes “atractivos”, vagamente a la izquierda, pero deja fuera otros movimientos contemporáneos, como la nueva derecha religiosa y el fundamentalismo, la oposición de las comunidades étnicas blancas a las personas de color, diversas versiones del nacionalismo, etc. Sin embargo, éstas son igualmente manifestaciones de la “políticas de la identidad” y no hay un principio que explique claramente su exclusión de las listas elaboradas por los teóricos de los New Social Movements”. (Honneth, 2006a, pp. 97-98).

Por otra parte, es evidente para Honneth que el mismo motivo de la reivindicación de la “diferencia” cultural –en un amplio sentido- ha sido tema recurrente y fundamental desde antaño en las luchas políticas, tanto en el movimiento obrero que luchaba por ser reconocido en su “honor”, tradiciones y formas de vida (como atestiguan los citados estudios de E. P Thompson y Barrington Moore) como en las luchas del primer feminismo. Al respecto, sostiene Calhoun:

La idea de que la política de identidad es un fenómeno nuevo es, en resumen, claramente

errónea. El movimiento feminista tiene al menos doscientos años de vida. La creación de comunas fue tan importante a principios del siglo XIX como en la década de 1960. ¿Acaso no eran los nacionalismos del siglo XIX ejemplos de políticas de identidad? ¿Y la lucha de los afroamericanos tras liberarse de la esclavitud? ¿Y la resistencia anticolonial? Tampoco hay que reducir la política de la identidad a los relativamente ricos (los “posmaterialistas” como los llama Inglehart), como si existiese una clara jerarquía de necesidad en la que los intereses materiales claramente definidos precedieran a la cultura y a las luchas por encima de la constitución de la naturaleza de los intereses, tanto materiales como espirituales. (Honneth, 2010, pp. 38-39 cita a Calhoun 1995).

Por tanto, de lo que se trata para Honneth es de explicar cómo podrían describirse las luchas económicas por la distribución y las luchas por el reconocimiento cultural actuales (que serían la fuente de los “nuevos movimientos sociales”) en términos de luchas por el reconocimiento. Respecto a la primera, sostiene que muchas de las injusticias distributivas son sufridas por los individuos y grupos sociales como una *falta de reconocimiento del valor social de su trabajo*. Por ello, puede interpretarse las demandas reivindicativas de las luchas por la redistribución según apelen al principio normativo de la segunda y/o tercera esfera de reconocimiento, esto es, en tanto interpelen al principio de igualdad jurídica respecto al trato igualitario de la ley con la implicación normativa de que “la concesión de derechos sociales y la redistribución que la acompaña cumplen la función normativa de conceder a cada uno de los ciudadanos la oportunidad real de participar en el proceso democrático de construcción pública de la comunidad de derecho” (Honneth, 2010, p. 41); o, en cuanto exigen una realización ampliada del principio del éxito o desempeño, demandando que su actividad o forma de trabajo es necesaria y valiosa para el conjunto social; de modo que la demanda por una redistribución del nivel de renta representan

[L]uchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo socio-cultural que determina el valor de actividades, cualidades y aportaciones sociales...representa un conflicto alrededor de las jerarquías de valores socialmente institucionalizadas que regulan qué grupo social tiene derecho a exigir legítimamente –es decir, en función de su estatus y la apreciación de que disfruta- un cierto grado de bienes materiales. En pocas palabras, de trata de una lucha alrededor de la definición cultural de aquello que hace que una actividad social sea necesaria y valiosa. (Honneth, 2010, p. 43).

Por cierto, con esta definición la teoría del reconocimiento considera insuficiente la noción de Marx en donde la distribución de la renta en las sociedades capitalistas se deriva de la posición que el grupo social posee dentro del proceso de producción capitalista (en tanto realizan un trabajo asalariado, funciones directivas o son propietarios de los medios de producción). Antepone para esto el argumento de que la categoría de trabajo socialmente necesario de Marx ignora el que las tareas domésticas o el trabajo del hogar, históricamente atribuido a las mujeres, resultan igualmente indispensables para la reproducción de la sociedad capitalista, de lo que deriva que el conflicto

distributivo, si bien económico, obedece a una gramática más profunda de tipo cultural y moral. Además, Honneth asume que el único fin, o el objetivo principal de la lucha por la distribución, es alterar la interpretación del principio normativo de “mérito” o “éxito” que regula culturalmente aquella actividad que se considera “trabajo” y, asimismo, estipula las jerarquías sociales en escalafones de remuneraciones diferenciadas.⁵⁹

En segundo lugar, al intentar traducir las luchas por el reconocimiento de la identidad cultural basadas en las políticas de la diferencia (que, por cierto, gozan en la teoría y en la calle del dominio semántico del término “reconocimiento”), Honneth intentará demostrar que las demandas reivindicativas de las identidades colectivas no han dejado nunca de apelar al principio de la igualdad jurídica o del respeto universal. Tal como sostiene de manera taxativa: “La gramática moral de los conflictos que se están desarrollando ahora en torno a las cuestiones de la política de la identidad en los estados democráticos liberales está determinada esencialmente por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica” (Honneth, 2006a, p. 133).

Tras desmenuzar con detenimiento los distintos motivos que componen las demandas identitarias colectivas de las minorías culturales recién surgidas, Honneth observa que por “independencia cultural” lo que se pide son tres demandas diferenciadas, dos de las cuales pueden ser (y de facto lo son) procesadas en base al principio de igualdad jurídica. Así, ya sea que el colectivo cultural demande “protección contra abusos externos que pueden influir negativamente en la reproducción cultural del grupo” (Honneth, 2006a, p. 129) o “recursos o medidas preventivas para promover y desarrollar la cohesión de la comunidad” (Ibídem), recurren siempre al principio de igualdad bajo la razón de que, en el primer caso, se reivindica para una minoría la misma protección jurídica que tiene garantizada la mayoría (libertades básicas de expresión, reunión y religión) y, en el segundo caso (que se traduce, por ejemplo, en forma de apoyo económico para enseñar la lengua materna o en la adecuación de las representaciones de su identidad en los medios de comunicación), en el fondo, se exige al Estado la eliminación de obstáculos que dañan el desarrollo de la vida cultural de un grupo social en relación con la cultura mayoritaria (Honneth, 2006a, pp. 129-130).

⁵⁹ Sin entrar en este extenso debate, vale decir que representa un punto crítico de la teoría del reconocimiento, en tanto parece ser que, siguiendo a Fraser, en la propuesta de Honneth el factor sistémico-económico se supedita a lo moral-cultural, en un modo que parece perder una aproximación descriptiva/explicativa. Sin denegar la participación de un elemento moral en la reproducción social del capitalismo, es cuestionable la atribución de un real protagonismo a las dinámicas morales, puesto, como sostiene Fraser, parece más apropiado considerarlo como un factor participante entre otros al interior de los mecanismos fundamentalmente a-subjetivos del mercado. Ante la acusación, Honneth contrapone la necesidad de extender y focalizar el elemento moral en la interacción social que permite la reproducción de la sociedad capitalista puesto que sólo allí reside la posibilidad de la agencia crítica; en este sentido, la posición que defiende Honneth no se vincula tanto con una explicación estrictamente historicista, sociológica o economicista de las sociedades capitalistas sino, más bien, como hemos dicho, a una suerte de estrategia interpretativa o un modo de describir y disponer lo real para hacerlo permeable a la crítica inmanente.

El problema comienza cuando la aspiración de la minoría resulta más elevada que lo que concierne a su supervivencia cultural, es decir en cuanto la demanda no radica en la “ausencia de interferencia en sus prácticas culturales o en la promoción de las mismas” (Ibídem), sino que se estipula directamente en torno a la estima social de los otros respecto de los objetivos y orientaciones propios de su cultura minoritaria, de forma que lo que interesa ya no es ocultar su diferencia alegando igualdad universal sino, por el contrario, la consideración activa de su diferencia cultural en tanto que un bien para la diversidad de la sociedad, de forma que “la propia cultura no sólo debe gozar de estima social porque no deba quedar perjudicada frente a la cultura mayoritaria, sino porque, en sí misma, representa un bien que la sociedad debería agradecer” (Honneth, 2006a, p. 131).

Como sabemos, la esfera encargada de procesar las diferencias en la apreciación social es la tercera esfera de la estima social. Así, los colectivos culturales minoritarios presentan la oportunidad, según Honneth, de apelar la interpretación del principio del mérito o éxito, bajo la demanda de que su actividad representa efectivamente un aporte para la reproducción social. Pero, como es evidente, Honneth comprende que este modelo en realidad no resulta apropiado para explicar el modo habitual de legitimación de las minorías culturales (las cuáles, en múltiples ocasiones, al tiempo que discriminadas en su forma de vida lo son también en tanto productores o trabajadores). En esta circunstancia, nos hallamos en la situación de que:

[T]anto el principio de igualdad, como el principio del éxito, quedan definitivamente superados, porque ya no se trata de asegurar, con la mayor neutralidad axiológica posible, la igualdad de oportunidades de todos los sujetos para realizar sus objetivos vitales, ni de estimar del modo más justo posible, determinadas aportaciones a la sociedad como “éxito”. Se trata, más bien, del objetivo mucho más radical de respetar las prácticas culturales de una minoría como algo socialmente valioso en sí mismo, como un bien social. (Honneth, 2006a, p. 132).

Honneth interpreta que las demandas colectivas de tipo cultural intentan superar el marco normativo del reconocimiento en las sociedades capitalistas, presentándose, en consecuencia, como un “absoluto” en tanto están desancladas de cualquier referencia institucionalizada de valor. Emerge entonces la pregunta si es que acaso las luchas por el reconocimiento cultural de las identidades colectivas representan un quiebre radical en la infraestructura moral de las sociedades capitalistas, al punto que podrían motivar el surgimiento hipotético de una *cuarta esfera*⁶⁰ de reconocimiento de las identidades colectivas. No obstante, dicha interesante especulación será

60 Es de notar, que también en “Paradojas del capitalismo” y “Realización organizada de sí mismo”, ambos en Honneth (2009a), el autor tantea la opción de considerar cuatro y no tres esferas o principios de reconocimiento. En los ensayos referidos, el contenido normativo de la cuarta esfera corresponde, a diferencia del presente caso, al potencial de la individualidad. No obstante, es de notar que esto representa una tentativa más bien aislada, y la “individualidad” parece ser más bien un principio normativo que no logra constituir una esfera de reconocimiento por sí sólo, integrándose más bien a las restantes.

desechada con prontitud por Honneth, quien concluirá, de modo poco satisfactorio para los intereses de los nuevos movimientos sociales, que sus demandas colectivas no detentan carácter efectivamente normativo.

La clase de estima social que conllevaría el reconocimiento de una cultura como valioso no es una respuesta pública que pudiera solicitarse o exigirse, ya que sólo podría surgir de manera espontánea o voluntaria de acuerdo con las normas del examen evaluador [...] No hay posibilidad de exigir normativamente la evaluación positiva de formas culturales de vida, en el mejor de los casos, podemos hablar sólo de la disposición a tomar nota de las cualidades específicas de otras culturas cuyo valor pueda examinarse. Esta última circunstancia pone de manifiesto que *no podemos hablar con sentido de una “demanda” de estima social de la propia cultura.* (Honneth 2006a, p. 132, cursivas agregadas).

En suma, la revisión tanto de las demandas redistributivas como las culturales, arrojan en Honneth el resultado negativo de que “la abrumadora mayoría de las demandas que se hacen ahora por media de esta fórmula retórica no trasciende, en realidad, el horizonte normativo del orden dominante de reconocimiento” (Honneth, 2006a, p. 133), siendo el caso que, en último término, toda demanda por la diferencia “sólo puede comprenderse con pleno sentido en cuanto expresiones de una lucha extendida por el reconocimiento jurídico” (Ibidem).

Ahora bien, es necesario decir que lo expuesto no deja de entrañar una forma paradójica al constatar que la teoría del reconocimiento resulta de escasa utilidad para interpretar aquellos movimientos sociales que en el espacio público utilizan justamente la retórica del reconocimiento. A nivel general, esto se explica, en parte, porque Honneth ha variado el sentido de la relación entre teoría y praxis –propio de la Teoría Crítica tradicional-, el tipo de destinatario y la fuente pre-teórica de la misma. Su objetivo no consiste en generar un vínculo directo entre la crítica social y los movimientos sociales, sino en develar, según el autor, la injusticia y el sufrimiento social que preceden a la constitución de un movimiento social, el cuál ya posee en sí un filtro selectivo mediado por la esfera pública burguesa que excluye en su dinámica una diversidad de formas de sufrimiento social (Honneth, 2006a, p. 93).

La introducción de conceptos normativos centrales en una teoría social crítica no debería derivarse de una orientación hacia los movimientos sociales. Hace falta, en cambio, una terminología “independiente”, dado que las formas de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente que hay que identificar incluyen también las existentes antes y con independencia de la articulación política efectuada por los movimientos sociales. (Ibid., p. 94).

Aun siendo sugestiva y probablemente correcta la apuesta teórica por visibilizar –como veremos- el sufrimiento social que no figuran en la esfera pública ni, por tanto, en los movimientos sociales con figuración mediática, ciertamente resulta poco convincente para el propósito emancipatorio la distancia auto impuesta para con los objetivos de los movimientos sociales de la

época, en especial, en cuanto no pareciera existir, en principio, tan notoria incompatibilidad entre defender las demandas reivindicativas del sujeto individual, y las propias del sujeto colectivo, organizado en un movimiento social. Por el contrario, la vía de conexión entre ambas formas de experimentar el sufrimiento parecieran tener antes comunicación que disonancia, de modo que, en este punto, la posición de Honneth resulta mas bien problemática. Al respaldar la distancia que considera pertinente mantener entre teoría de crítica social y los movimientos sociales reales (cuya articulación y mantención puede ser muy difícil de lograr, cuestión que Honneth ni siquiera menciona), en la defensa de la experiencia de sufrimiento individual (ignorada por los propios movimientos sociales), pareciera descuidar el hecho elemental, referido en otras ocasiones, de que el progreso social depende de las luchas sociales por el reconocimiento, luchas que, para ser exitosas, deben transitar por el momento de colectivización, politización y seguramente también mediatización.

Por otro lado, en la medida que redescubre los objetivos de las luchas sociales redistributivas y culturales en los patrones normativos propios de las modernas sociedades capitalistas, cabe la duda respecto al nivel de logro en la interpretación de Honneth acerca de los objetivos normativos que declaran como suyos dichas luchas sociales. El riesgo aquí presente radica en propiciar una lectura o interpretación equívoca de los objetivos normativos de los diversos movimientos sociales, dado que resulta polémico y probablemente reduccionista el considerar que la única normatividad válida es aquella que ya ha sido instaurada institucionalmente y que, por consiguiente, las luchas sociales aspiran a “interpretar” patrones de reconocimiento ya instalados. A nivel de enunciación, esto arriesga desconsiderar todas aquellas luchas sociales, incluso colectivas o individuales –previas a la mediatización-, cuyos objetivos se enuncian mediante semánticas políticas anti-sistémicas, anarquistas o de cualquier otro tipo.

Así, una interpretación más atenta a las particularidades de las luchas sociales podría arrojar una diversidad de reivindicaciones normativas (que no proceden, por cierto, todas del mismo modelo liberal capitalista ni buscan acomodarse a él). Por ejemplo, considerando el caso de demandas de actores de la divergencia sexual en torno al matrimonio gay, se presenta una diversidad de opiniones. Por una parte figuran quienes abogan por la instalación del “matrimonio homosexual” (en base a la ampliación del principio de igualdad jurídica), mientras, por otra, se presentan aquellos que denuncian el carácter restrictivo y homogeneizante de dicha institución burguesa y heteronormativa. En tal caso, el modelo del reconocimiento no parece interpretar apropiadamente la segunda corriente, más vinculada intelectualmente al postestructuralismo, el movimiento *queer* y transexual. Si este fuera el caso, cabría concluir, paradójicamente, que la Teoría Crítica del reconocimiento no resulta productiva para los movimientos que se consideran

más progresistas en las luchas sociales, y, en este sentido, cabría sostener que su formulación selecciona sólo una gramática particular de luchas y movimientos sociales.

A nivel filosófico, la pregunta que debemos hacer –y sobre la cuál volveremos en el último capítulo- recae en el modelo mismo de la crítica inmanente en que se sostiene la teoría del reconocimiento. En la medida que se afirma y *enfatiza* la inmanencia de un orden moral de reconocimiento ya institucionalizado, pareciera ser que se supedita con excesiva rigidez el alcance de los momentos de trascendencia encarnados por las luchas sociales. De modo que, a pesar de la supuesta apertura estructural de las esferas de reconocimiento, no pareciera que sus principios normativos sean realmente permeables al cambio, a la agencia histórica. Si, como dijéramos, el peso del fundamento crítico de la teoría se encuentra en la noción de las luchas por el reconocimiento y luego estas se ven supeditadas al orden moral ya instaurado de la sociedad capitalista (con el criterio ideológico del “éxito”), entonces resulta justificado el poner en cuestión el verdadero alcance crítico que posee la teoría del reconocimiento.

Así, el modo en que han sido dispuestos los principios del reconocimiento pareciera ser que limita el alcance crítico las luchas sociales y la conduce a un “conflicto de *interpretación*” en torno al “sentido adecuado” del “amor”, “igualdad” y “éxito”. No se vislumbra en la teoría del reconocimiento, en definitiva, de qué forma se podrían alterar, subvertir o cambiar los mismos principios del reconocimiento social, cuestión que conlleva una complejidad mayor en el caso propio del principio del éxito o mérito como medida legítima de la estima social, en especial al considerar la hegemonía del proyecto neoliberal.

Honneth piensa que el modo en que se concibe o se aplica tal principio está sometido a diferentes interpretaciones sociales y a la discusión, en el sentido de que cada rama profesional o colectivos sociales como las mujeres y las minorías étnicas, culturales, religiosas...van a reivindicar un reconocimiento más adecuado del valor de su aportación a la sociedad (reconocimiento que se traduciría fundamentalmente en términos económicos). Se produciría un debate acerca de lo que es considerado socialmente como mérito o rendimiento, pero –esto es esencial del planteamiento de Honneth– *sin cuestionar el principio normativo como tal*: al contrario, toda reivindicación de reconocimiento en esta esfera no haría más que apoyarse en tal principio, reafirmando en su validez. (Romero, 2010, p. 193, énfasis añadido).

Por consiguiente, toda lucha social que presente en su retórica política una confrontación directa respecto al “mérito” y al “éxito” o que ya, definitivamente, lo considere una patología social, no encontrará interpretación adecuada en el modelo de Honneth (en dichos casos, se deduce del modelo –no sin cierta violencia epistémica- que el propio rechazo del principio es un modo interpretativo). Por último, cabe la duda, aún más radical, de si Honneth no habrá incurrido en el mismo error del cuál tanto se cuidara, es decir, en construir un modelo teórico de rasgos sistémicos,

puesto que, a momentos, la construcción de las esferas (en especial la tercera esfera) sugiere una especie de “sistema moral” cuyo principio normativo pareciera estar allá de la interacción y de la agencia histórica. Al respecto, Romero sostiene de modo más determinante

tal como Honneth conceptúa las bases normativas de la crítica, no resulta representable la crítica de dicho orden como tal, pues la crítica se apoyaría siempre en alguno de los principios normativos diferenciados e institucionalizados en el orden moderno de reconocimiento: por lo tanto, los principios normativos modernos mismos resultan blindados respecto a toda crítica posible. La base normativa de toda crítica está ya institucionalizada en el orden moderno de reconocimiento, por lo que dicho orden resulta simplemente incuestionable. De ahí que, en coherencia con Honneth, se pueda sostener que, si el orden moderno de reconocimiento tuvo historia, *ya no la tiene*, es decir, ya no aparece como histórico y, en consecuencia, como transformable (2010, p. 192).

ii) Ahora bien, habiendo señalado, *grosso modo*, la diferencia entre la consideración hermenéutica de los conflictos sociales según se aluda a los “intereses materiales”, la redistribución económica, las políticas identitarias o el reconocimiento moral y, asimismo, habiendo indicado la posibilidad de que este último subsumiera los anteriores mediante la identificación de una dimensión moral constitutiva y transversal a los conflictos sociales; conviene referir con mayor precisión los elementos propios que participan en la composición de la referida moral social reconocitiva. Es decir, necesitamos esclarecer la relación entre sufrimiento, tipos de menosprecio y sentimientos morales.

La posibilidad de inscribir el epíteto de Teoría Crítica a la teoría del reconocimiento reside, como dijéramos, en la noción de luchas por el reconocimiento, y con mayor precisión, en el contenido moral vinculado con la experiencia de sufrimiento que ellas detentan. Así, mediante su noción de menosprecio o de reconocimiento denegado, Honneth intenta conectar con uno de los rasgos estructurantes de la Teoría Crítica de la sociedad (expuesto en el primer capítulo), como es el de asentar su base pre-teórica en el sufrimiento psíquico-somático del sujeto oprimido. El impulso transformador/emancipatorio intrínseco a una Teoría Crítica es interpretado por Honneth en términos del movimiento psíquico liberador que motiva a los sujetos humillados a emprender una lucha por el reconocimiento (eventualmente política), es decir, a intentar “aparecer” en el espacio público como un otro igual y valioso frente a los otros sujetos o las instituciones que los han injuriado (ignorado, excluido, denigrado, etc.) con la finalidad de exigir la restitución o ampliación de su reconocimiento menoscabado, puesto que, en último término, sólo así pueden liberarse de una dañina internalización del agravio moral, que devendría en una relación lastimosa, degradada y patológica respecto a su propia constitución subjetiva o identitaria⁶¹.

⁶¹ Cabe notar que el uso de la “subjetividad”, “identidad”, “integridad” e incluso la noción de “sujeto” en Honneth, participa también de un cierto carácter formal. En este sentido, si bien Honneth nunca pone en duda estos conceptos –

Supuesto que el sufrimiento social presenta efectivamente un origen moral, cobra un claro sentido crítico el distinguir de modo sistemático entre las formas sociales de menosprecio, dado que estas constituyen, simultáneamente, una suerte de taxonomía respecto a las penosas y necesarias variaciones del sufrimiento social que exponen al sujeto a caer en estados patológicos que impiden la consecución de su autonomía. Por tanto, al distinguir o diferenciar entre las diversas maneras en que la sociedad puede defraudar las expectativas de reconocimiento del sujeto, más que brindar un cuadro clínico, lo que se intenta es esclarecer los motivos por los cuales el sujeto puede ser llamado a la acción emancipatoria. Así, mediante el maltrato corporal/violencia/violación en la esfera del “amor”, la exclusión/privación de derecho en la esfera jurídica, y la denigración de las formas de trabajo y de autorrealización en la esfera de la solidaridad/mérito, se constituye parte de la semántica moralmente destructiva de la confianza de sí, el respeto de sí y la estima de sí, en que las patologías sociales actúan, deformando, deteniendo u obturando la realización de una razón social que el orden social y sus instituciones, a nivel formal, ya habrían permitido.

Ahora bien, con el propósito de fortalecer o extender el alcance crítico de la propuesta de Honneth en este punto, resulta de interés el complementar lo expuesto con el trabajo de E. Renault (2007), crítico y seguidor de Honneth y de la teoría del reconocimiento, quien explorará con mayor precisión que Honneth en las distinciones habidas en los modos posibles de ser denegado de reconocimiento. En “What is the Use of the Notion of the Struggle of Recognition?” Renault determina tres formas generales de privación de reconocimiento que aplican, respectivamente, a la relación intersubjetiva, la relación con la institución social⁶² y la relación con el sí mismo: *depreciating recognition*, *misrecognition*, *unsatisfactory recognition*. Si bien los nombres no resultan particularmente informativos, sí lo será el esquema que establece para identificar fenómenos de daños o experiencias de menosprecio, las cuales presentan mayor extensión que en el caso de Honneth. En breve, Renault sostiene que en el “*depreciating recognition*” aplica principalmente al campo de las reglas de la interacción social en donde se necesita la atribución de

como es tradición ya en la contemporaneidad post-estructural-, tampoco les atribuye realmente definición o contenido positivo; en suma, pareciera ser que representan categorías en las cuáles van cobrando existencias los individuos.

⁶² Es relevante notar la acogida en Honneth de la crítica de Renault relativa a la necesidad de pensar el reconocimiento no sólo de modo intersubjetivo, sino también en relación individuo-institución. “Sólo tiene sentido hablar de *cumplimiento* del reconocimiento en determinados modos de conducta mientras estamos ante interacciones sencillas en las que dos personas se hallan frente a frente; sin embargo, tan pronto como cambiamos de nivel y tenemos ante nosotros casos de reconocimiento generalizado, como es practicado por instituciones sociales, no debemos suponer el cumplimiento del reconocimiento simplemente en forma de modales o maneras de conducta. Aunque el reconocimiento institucional generalizado se traduce a largo plazo en formas modificadas de hábito, la fuente primaria de su cumplimiento reside sin embargo en el ámbito de las medidas o disposiciones institucionales: cuando son alcanzadas nuevas formas de reconocimiento social generalizado deben transformarse disposiciones jurídicas, deben ser establecidas otras formas de representación política y deben emprenderse distribuciones materiales” (Honneth, 2006a, p. 147). Sobre este relevante punto, Honneth especifica su posición en su último texto (2011) *Das Recht der Freiheit* –no tratado en la presente investigación.

un social a un agente, la cualificación de una acción y un contexto de acción en el que intervienen otros sujetos. En este caso, se presentan tres formas de privación de reconocimiento:

1. Devaluation or recognition as inferior, recognition of an individual as a subordinate partner in a hierarchical context of action, for example, a worker in his relationship with the foreman. 2. Disqualification or recognition of an individual as not fulfilling the criteria which define a partner of interaction, whatever the context of action, for example, a young immigrants refused entry to a night-club. 3. Stigmatisation, the recognition of an individual as an agent of noxious or condemnable actions, a typical experience for Romani people. (Renault, 2007, p. 201).

El segundo tipo, “misrecognition”, concierne a la “mobilization of subjectivities by norms” (Ibídem). La coordinación institucional necesita de reglas de interacción que son reforzadas por normas que intentan adecuar el comportamiento del sujeto a las expectativas de la institución. A modo de ejemplo, Renault menciona la auto-presentación y el “how-to-be” en las instituciones escolares y en los lugares de trabajo. Así, en las instituciones que brindan reconocimiento únicamente a aquellos individuos que se ajustan lo más posible a ciertos roles predeterminados, las posibilidades de verse privados de reconocimiento se presentan del siguiente modo:

The first type of misrecognition is inadequate recognition, when individuals within institutions are forced to embrace roles with which they cannot identify. A typical example is that of employees who have to fit completely with the “culture” of their firm in order to get hired, even if they cannot identify themselves with their job. The second type of misrecognition is *invisibility*⁶³ [cursiva añadida], for example, the racial invisibility of blacks, the gendered invisibility of domestic work, or the social invisibility of industrial workers. The third is “over-visibility”, for example the over-visibility through which a black man becomes nothing other than a black, or the over-visibility through which Europeans sometimes feel invaded by Arabs. (Renault, 2007, p. 202)

En tercer lugar, Renault refiere el “unsatisfactory recognition”, el cuál aplica a la constitución de la identidad al transitar por los procesos de socialización al interior de los espacios institucionales que permiten a los sujetos generar una representación de su especificidad y su valor como individuos. A diferencia del segundo tipo, en donde la institución intenta imponer normas sociales sobre una identidad aún no formada, en este espacio el sufrimiento se genera en tanto el sujeto no logra generar una imagen unificada de los distintos roles en que ha sido reconocido por la sociedad. De forma que el problema no consiste en que la identificación social contradiga las expectativas de reconocimiento, sino que existe una contradicción en la expectativa de reconocimiento en sí misma. Los casos que desarrolla Renault son:

the first is that of unstable recognition. This is the situation where the individual drifts between social roles without being able to unify them in a coherent narrative so that he/she

⁶³ La “invisibilidad” representa precisamente una forma de menosprecio tratada con profusión en la sociología y filosofía política contemporánea. Asimismo, como veremos en breve, representa una patología social de primera importancia para comprender la epistemología del reconocimiento honnethiano.

cannot give his/her existence a satisfying meaning. Such a situation is described by Richard Sennett in his book *The Corrosion of Character*, with reference to the new workers of flexible capitalism. The second type of denial of recognition is unsatisfactory recognition which takes the form of a recognition that splits or tears apart subjectivity in those cases where an institutional context makes strong identifications possible but also incompatible. This is the case when, as early as primary socialization, individuals are caught up in institutional mechanisms that are not necessarily compatible. A classical illustration is the situation of second or third generation immigrants who find it difficult to unify cultural codes from the family sphere with codes from school and other spaces of social life. (Renault, 2007, p. 203)

En síntesis, es posible referir sistemáticamente los modos de denegación de reconocimiento que Renault establece, mediante el siguiente esquema (Renault, 2007, p. 203):

Institutional mechanisms	Identification of partner in action	Mobilisation of subjectivities	Identity construction in socialisation processes
Genres of denial of recognition	Depreciative recognition	Misrecognition	Unsatisfactory recognition
Subgenres of denial of recognition	–devaluing –disqualifying –stigmatising	–Inadequate recognition –Invisibility –Overvisibility	–unstable –splitting or tearing apart

iii) En lo expuesto hasta el momento únicamente se han diferenciado los modos posibles de experimentación de sufrimiento social, ofreciendo para ello una taxonomía del menosprecio que no pretende ser rígida sino más bien ilustrativa. Para completar la “gramática” del conflicto social, necesitamos, por tanto, referir con pertinencia el componente reactivo mismo que tiene por función generar una lucha por el reconocimiento, estos son, los “sentimientos morales” o las “sensaciones de injusticia”, tales como la cólera, la indignación, la vergüenza, la angustia, etc.

En breve, Honneth considera que el juicio moral evaluativo no debe comprenderse de modo reductivo desde una perspectiva formal kantiana (o bajo la lógica de aquello que reconoce la norma jurídica en tanto que “justo”). Por el contrario, Honneth retoma el pragmatismo de John Dewey para destacar el rol fundamental que juegan las reacciones emocionales en las evaluaciones morales, de modo que les atribuye una doble funcionalidad en su teoría: por una parte, informar al sujeto respecto de un estado patológico, y, por otra, motivar la liberación de dicho estado mediante el conflicto reconocitivo.

En breve, el supuesto en cuestión es que desde una teoría de la acción, las reacciones emocionales -corporalmente ligadas- lejos de ser irracionales, representan respuestas adecuadas al éxito o fracaso en el cumplimiento de ciertas expectativas o planes de acción. Tal como recoge de Dewey:

Los sentimientos negativos tales como la cólera, la indignación o la tristeza, son el lado afectivo de ese desplazamiento de la atención hacia las propias expectativas, que debe darse en el momento en que uno no encuentra el desenlace planeado de la acción. Por el contrario, el sujeto reacciona con sentimientos positivos, como la alegría o el orgullo, cuando de libera de golpe de una situación duradera de excitación, ya que ha encontrado una solución adecuada y feliz al problema de cómo actuar. Los sentimientos en conjunto representan para Dewey reacciones afectivas antes el éxito o el fracaso de nuestro proyectos de acción” (Honneth, 1997, p. 166).

En este sentido, los llamados “sentimientos morales” cumplen el rol de alterar al sujeto en el caso, especialmente crítico, de verse sometido a un menosprecio público de carácter patológico. En otras palabras, las reacciones negativas de sentimiento (vergüenza, cólera, enfermedad, desprecio, entre otras), “coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva de reconocimiento social [de modo que] la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social”. (Honneth, 1997, pp. 165-166)

Pero, más allá de ser únicamente informantes de la presencia de algún modo fallido de reconocimiento, Honneth propone, en una manera ciertamente sugerente y teóricamente riesgosa (en tanto se expone a sobre-estimar el poder cognoscitivo de los sentimientos morales), que dichos sentimientos y sensaciones detentan la función de ser los “intermediarios” psíquicos que hacen el *tránsito entre el sufrimiento y la acción*, o, si se quiere, entre el espacio psicológico pre-político y la dimensión pública de la acción política. Honneth innova aquí con respecto a Hegel y Mead, al sostener que la posibilidad de surgimiento de la lucha social para recuperar el reconocimiento menoscabado presupone a nivel motivacional algún tipo de reacción afectiva negativa suscitada en los sujetos humillados, quienes manifiestan la necesidad de liberarse de la injuria y el sufrimiento mediante la restitución de su razón dañada. Se deduce de lo anterior que en caso de ausencia de una reacción negativa en el sujeto sometido a un injusto menosprecio, no existe posibilidad para que surja una lucha por el reconocimiento, derrumbándose en el acto toda resistencia y dejando así el espacio libre para la expansión destructiva de las patologías contra las identidades y subjetividades.

Sólo porque los sujetos humanos no pueden reaccionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales, como las que representa el maltrato físico, la desposesión de derecho y la indignidad, los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización. Toda reacción negativa de sentimiento que penetra en la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política... que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo

el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política. (Honneth, 1997, p. 169)

Ahora bien, es en este punto, en donde se presenta uno de los claros vínculos para reconstruir el inacabado rol de la corporalidad, y, con ello, el estatus ontológico del sujeto de reconocimiento propio de la teoría honnethiana. Así, en una formulación ciertamente sugestiva, Honneth afirma:

Los tipos de menosprecio pueden describirse usando metáforas que se refieren a situaciones de ruina del cuerpo humano. En las investigaciones psicológicas que estudian las secuelas personales de la vivencia de tortura o de violencia, con frecuencia de habla de “muerte psíquica”; en el dominio de la investigación que se ha ocupado, a ejemplo de la esclavitud, de la elaboración colectiva de la desposesión de derechos o de la segregación social, se ha introducido el concepto de “muerte social”; y respecto al tipo de menosprecio que se encuentra en el desprecio de determinado modo de vida, encuentra un empleo preeminente la categoría de “enfermedad”. En el lenguaje esas alusiones metafóricas a los sufrimientos físicos y a la muerte expresan que las diferentes formas de menosprecio desempeñan para la integridad psíquica del hombre el mismo papel negativo que las enfermedades en la reproducción de su cuerpo: por... la comparación con la enfermedad física, empuja a llamar sufrimientos de menosprecio social a la capa de síntomas que llama la atención del sujeto concernido acerca de su propia situación; puede suponerse que a los síntomas corporales aquí corresponden reacciones de sentimientos negativos que se expresan como sensaciones de vergüenza social. (Honneth, 1997, p. 165).

De este modo, podemos sostener que la condición de posibilidad para el surgimiento de una lucha por el reconocimiento, y con ello, para calificar la teoría como “Teoría Crítica”, se sostiene, aunque no únicamente, en la presencia de “sentimientos morales” cuyo lugar de experimentación y significación, por cierto, corresponde originalmente al cuerpo humano. El análisis fenomenológico y psicoanalítico del “contenido de sensación” de los sentimientos morales, por tanto, reviste gran importancia para poder atribuir alguna necesidad al surgimiento de conflictos reconocitivos. De modo que, aún cuando Honneth no profundiza mucho en el asunto, todo indica que es imperativo esclarecer el vínculo entre lo corporal-somático y lo psíquico-mental.

Por cierto, al asentar parte significativa de la moral del reconocimiento en aspectos emocionales⁶⁴ -específicamente en psicología moral-, Honneth arriesga, a decir de Fraser (2006a, p. 151-158), que, en caso de ser falseados aquellos supuestos psicológicos por investigación empírica, se pueda derrumbar toda la teoría del reconocimiento. Y si bien resulta un tanto hiperbólica la crítica, puesto que los sentimientos morales no son concebidos como hechos “dados” o naturaleza

⁶⁴ Cabe agregarse además, que en base a este criterio de legitimación “moral” de las luchas sociales, Honneth evalúa relativamente bien (en comparación con Marx, Fanon y Sartre) la concepción marxista de las luchas sociales y el “socialismo ético” de Sorel, para quién “la moral es el conjunto de sentimientos de lesión y enfermedad con que reaccionamos cuando ocurre algo que consideramos moralmente inadmisibles” (Honneth 1997, p. 186) y concibe “en tanto que fuerza motivacional que mantiene en movimiento la lucha moral de las clases oprimidas, los sentimientos colectivos de una injusticia y de una indignidad padecidas” (Ibíd.).

pura, sino como síntomas que informan respecto al reconocimiento logrado/fallido según la interpretación semántica que les proporciona un lenguaje ético/político contextualizado históricamente al interior de una particular cultura de reconocimiento; no deja de apuntar acertadamente el punto crítico de que un reconocimiento “ideológico” bien podría producir bienestar y reacciones físico/emocionales positivas aún cuando, caído su velo, corresponda más bien a un modo de denigración. En este sentido, se presenta la paradoja de que si bien es innegable la presencia de sentimientos morales y elementos corpóreos/emocionales en el surgimiento de una lucha por el reconocimiento, no parece necesaria la reacción negativa ante un reconocimiento falso/ideológico. Cabe decir que ante tal peligro, absolutamente presente en el uso cotidiano del vocablo “reconocimiento”, Honneth se verá en la necesidad de dividir tajantemente reconocimiento verdadero de reconocimiento falso o ideológico. Justamente respecto de estos asuntos que introducen un lineamiento crítico relevante para el debate, volveremos en el último capítulo.

iv) A modo de cierre de esta caracterización general de la noción de las luchas por el reconocimiento honnethiana, quisiera recoger algunos ensayos de Honneth (2003, 2007) que tratan el problema de la “visibilidad” e “invisibilidad” social y ciertas temáticas relativas a él, abriendo así una interesante posibilidad interpretativa para la crítica social en tanto permite describir las “luchas por el reconocimiento” bajo la figura de las “luchas por la visibilidad”, al tiempo que caracteriza la invisibilidad social como una forma propia del sufrimiento social. Cabe decir que en este gesto teórico se presenta una valiosa oportunidad para inscribir el pensamiento de Honneth en relación con la recepción francesa del problema del reconocimiento⁶⁵, quienes demuestran un uso particularmente interesante del concepto al explotar su potencial con una convicción crítica acaso más acentuada que la habida en Honneth.

Para dilucidar el lugar que le corresponde a la categoría de la “invisibilidad” como herramienta propia de la filosofía social crítica, resulta ilustrativa la secuenciación que realiza Bourdin: “Tras la alienación, la explotación, la dominación, el desprecio social, la invisibilidad sería la última categoría que profundizaría la experiencia del sometimiento” (2010, p. 19). El autor advierte que si bien esta secuencia resulta más bien “engañosa” (puesto que introduce homogeneidad allí donde deberían aparecer las discontinuidades), de todos modos es útil para ilustrar el supuesto lugar teórico en el arsenal conceptual de la filosofía crítica que estaría llamado a ocupar la categoría de la “invisibilidad”.

A la alienación le corresponden la liberación de prejuicios (la época de la Ilustración) o la

⁶⁵ Con estos, me refiero a los trabajos ya citados de Deranty, J y Renault, E (2007); Renault (2007), como también a Bourdin, J. (2010), Voirol, O. (2005) y Leblanc, G. (2009), quienes abordan el problema del reconocimiento y la “invisibilidad” social tomando en consideración tanto a Honneth, Fraser y Taylor, como también H. Arendt, J. Rancière, P. Bourdieu, P. Ricoeur, L. Althusser, J. Butler, M. Foucault, G. Sorel, F. Fanon, J. P. Sartre, entre otros. Obtenida el 29 de marzo de 2012. Vistos en <http://www.cairn.info/revue-reseaux-2005-1.htm>

crítica de la pérdida de lo propio (Feuerbach; el joven Marx) o la desmitificación del fetichismo de la mercancía, es decir, una política de emancipación basada en la denuncia de las ilusiones de la conciencia. A la explotación económica le corresponde la crítica de la economía política y el análisis del valor trabajo que desemboca en una dialéctica de la transformación revolucionaria o reformista, fundada sobre la praxis de los explotados. Por su parte, a la dominación pueden hacersele corresponder dos orientaciones: aquella que, paradójicamente, pide a la obediencia, a la ley y al Estado que nos libere (la tradición del iusnaturalismo y del liberalismo político, incluyendo a Rousseau), y aquella que analiza las formas no inmediatamente estatales ni jurídicas de gobierno de los individuos (Foucault). A la experiencia del desprecio social, que compromete a la vez la cuestión social de la miseria y de la negación de las identidades, corresponde la temática de la justicia cultural (Nancy Fraser) y del reconocimiento (Honneth y Ricoeur), y las luchas por el reconocimiento que exigen el derecho de tener derechos. ¿Cómo situar en esta topografía la cuestión de la invisibilidad? Ella no hace más que continuar las situaciones precedentes; desvela la profundidad del no reconocimiento, de la denegación de la dominación y de la explotación, estructura el mecanismo de todas las formas de alienación de modo que se la pueda considerar como la forma más radical y más universal del sometimiento. No hay sometimiento sin invisibilidad. Reconozco el defecto de esta tesis: lo que pierde en comprensión lo gana en extensión. (Bourdin, 2010, pp. 18-19).

De este modo, la “invisibilidad” –aún cuando presenta problemas en su construcción atingentes principalmente a su carácter universalista-, se presenta en la actualidad como una categoría gravitante para la filosofía social y la sociología, y, lo que resulta de particular interés para nuestro propósito, conectada directamente con la semántica del reconocimiento.

Por cierto, más allá de la genealogía conceptual, es indudable que el referente al cuál apunta la “invisibilización” no representa un fenómeno social o político reciente. Voirol sostiene así que:

Je fais le pari qu’il y a derrière la revendication de visibilité non pas un phénomène passager dans les répertoires de revendication mais un révélateur essentiel de la structuration des sociétés contemporaines impliquant des enjeux spécifiques et ayant des conséquences sur la formation des luttes sociales et politiques. (2005, p. 92).

Complementa Bourdin, para quién “lo nuevo es que la “visibilidad” es tenida bajo la estrecha vigilancia de una reivindicación y que a través de ella hay una demanda de reconocimiento que se afirma. Como si la invisibilidad fuera vivida como una forma de injusticia y como un aumento de la experiencia del sufrimiento social”. (2010, p. 23).

Resulta notoria la concordancia de lo anteriormente mencionado con la postura de Honneth, en especial cuando se recuerdan sus consideraciones respecto de la Teoría Crítica actualizada cuyo vínculo (o referente pre-teórico) no debe fijarse directamente con las demandas actuales de los movimientos sociales, sino más bien con toda forma de sufrimiento social de cualquier sujeto vulnerado en sus pretensiones de reconocimiento, formas que, evidentemente, presentan variaciones históricas y culturales en el extenso terreno de la historia humana de

dominación social.

En Honneth la cuestión de la “invisibilidad”, aunque sugerida en varias obras anteriores, es tratada explícitamente en *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* del año 2003. Ya instalado en el debate europeo el *Anerkennungstheoretische Wende* (el giro teórico hacia el reconocimiento recomendado por Honneth para la actualización de la Teoría Crítica), el autor se irá avocando a solucionar cuestiones de mayor precisión conceptual, como es el caso, en la presente ocasión, de discernir acerca de la singular epistemología que requiere la noción de reconocimiento (*Anerkennung*), según la relación que esta manifiesta con el fenómeno cognitivo del conocer (*Erkennen*). En la resolución de dicho problema, se abrirá espacio, también, para dilucidar de modo analógico el sentido y el alcance crítico del tradicional concepto marxista de reificación (2005).

En el ensayo “Unsichtbarkeit. über die moralische Epistemologie von “Anerkennung”” (Honneth, 2003, pp. 10-27)⁶⁶, Honneth revisa el fenómeno social que confina a ciertos sujetos a la inexistencia o la muerte social (al “in-existir” sostiene Bourdin), tomando para ello la noción clave de “invisibilidad”. Puede decirse que el fenómeno de la invisibilidad se presenta cuando la mirada social ignora o “pasa a través” del cuerpo del sujeto físicamente presente [des Hindurchschauens, des “looking through” (Honneth, 2003, p. 11)], siendo el caso que la “ceguera” no se condice con algún problema cognitivo –desorden óptico-, sino con una forma peculiar de humillación que consiste en desconocer la existencia social de determinados sujetos y en denegar la presencia en ellos de toda cualidad valiosa, de modo que se los estigmatiza como seres inferiores, irrelevantes o indeterminados. En suma, la “invisibilidad social” representa una forma de patología social propia de todos los modos de dominación y se relaciona –complementa Voirol y Bourdin- con la nociva distribución política de la visibilidad social en el espacio público (es decir, con los dispositivos de regulación de la mirada social y del régimen de apareamiento de ciertas corporalidades en el espacio público), la cuál beneficia a algunos sujetos, cuerpos y modos de vida con una (hiper)consideración y (sobre)representación dentro del discurso político y mediático (cuyas imagen imponen la norma y su palabra vale como logos); al tiempo que excluye y margina sistemáticamente a otros (cuyos cuerpos tienen sólo existencia biológica, y sus palabras valen en tanto que ruidos/gritos –siguiendo a Rancière), en cuya lista caen múltiples categorías de sujetos y corporalidades, dependiendo del contexto sociocultural⁶⁷.

⁶⁶ Traducción personal: “Invisibilidad, sobre la epistemología moral del reconocimiento”.

⁶⁷ En Honneth los sujetos que aparecen mencionados corresponden principalmente a “negros”, “inmigrantes musulmanes”, “mujeres” y “empleadas domésticas”. Bourdin agrega: los latinos en EEUU, “los excluidos, los subalternos, los sin trabajo, los pobres, los pordioseros, los vigilantes, las empleadas domésticas, las amas de casa que, están presentes pero no existen, y son violentados por agendas discriminatorias de lo que es visible y audible en la sociedad moderna” (Bourdin, 2010, p. 13).

En este sentido, Honneth sostiene que “ver a alguien” involucra un modo básico de conocer [erkennen] que se presenta cuando se identifica o determina la presencia de una persona con propiedades definidas según el carácter de la relación; pero el “hacer visible” trasciende esta identificación cognitiva al dar expresión pública del valor positivo de la persona que está en frente, convirtiéndose así en un tipo de *Anerkennung*. De este modo, podríamos decir, en una primera aproximación que la “visibilidad” comienza en el conocer y arriba en el reconocimiento.

Con lo anterior, Honneth busca dilucidar la compleja relación entre el conocer y el reconocer, esto es, entre un acto cognitivo y un acto moral. Su propuesta, como podría deducirse de lo expresado, se sostiene en la consideración epistemológica de que no existe una oposición determinante entre conocer y reconocer. Por el contrario, el reconocer presupone un modo de identificación cognitiva de las propiedades de un sujeto, las cuáles resultan superadas por la incorporación de un tipo de valoración moral positiva que, al deber expresarse públicamente, ocasionan que el sujeto percipiente decida voluntariamente obligarse [*Sichverpflichtenlassen hier zugleich eine Art der freiwilligen Motivierung darstellt*]⁶⁸ a mantener un comportamiento moral benevolente (no egoísta) con respecto al sujeto reconocido.

El punto decisivo de diferenciación radica en el carácter público del acto de reconocimiento. Mientras el “conocer” representa un acto cognitivo que no implica un sentido público, el “reconocer” depende fundamentalmente de los *medios públicos de expresión*, puesto que únicamente mediante ellos se hace efectiva la confirmación del valor social del otro. Dichos medios, como será de notorio interés para el asunto del cuerpo, consisten, por un lado, en expresiones físicas, gestos faciales, movimientos corporales o actos de habla (formas en que el reconocimiento se materializa intersubjetiva e intercorporalmente); y, por otro, en medidas institucionales y modos de apareamiento en los medios de comunicación.⁶⁹

Dichas reflexiones de tono epistemológico adquieren un sentido crítico en cuanto consideramos que efectivamente el acto (excepcional) de identificación cognitiva aislada constituye uno de los modos posibles de comprender el fenómeno de la reificación, fundamental en el arsenal crítico del post-marxismo de la Escuela de Frankfurt. Justamente, dos años más tarde, en 2005, Honneth planteará en *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* su concepción

⁶⁸ Lo anterior se refiere, con precisión, a que la formulación [de un descentramiento del sujeto ocurrido por la atribución de reconocimiento], no debe permitir ocultar el hecho de que aquí el dejarse obligar representa un tipo de motivación voluntaria: al reconocer a alguien y al conferirle autoridad moral sobre mí en este sentido, estoy al mismo tiempo motivado para tratarlo a él en el futuro en concordancia con su valor. Posible traducción de “Allerdings darf auch diese Formulierung nicht verdecken, dass das Sichverpflichtenlassen hier zugleich eine Art der freiwilligen Motivierung darstellt: indem ich jemanden anerkenne und ihm in dem Sinn eine moralische Autorität über mich einräume, bin ich gleichursprünglich schon dazu motiviert, ihn zukünftig seinem Wert gemäss zu behandeln” (Honneth, 2003, p. 22)

⁶⁹ Respecto a lo anterior, Voirol (2005) aporta sustantivamente al distinguir “Visibilité immédiate et visibilité médiatisée”.

respecto a la “preeminencia del reconocimiento” por sobre el simple conocer (de donde se origina el objetivar, cosificar o reificar): si el reconocer reviste un carácter original (presente ya en la interacción padres – hijo) de modo que la conducta implicación precede a la aprehensión neutral de las personas⁷⁰, entonces toda forma de saber o conocer al otro social, no es sino una objetivación de un reconocer previo. De allí que Honneth resuelva el problema de la “reificación” considerándola como un tipo de *olvido* del reconocimiento, es decir, “un proceso por el cual en nuestro saber acerca de otras personas y en el conocimiento de las mismas se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previo” (Honneth, 2007, p. 91). Por cierto, cabe notar que dicha formulación también implica la denegación del carácter crítico de la categoría marxista de reificación, en cuanto para Lukács y, en general para la primera escuela de Frankfurt, existía claramente una oposición directa entre la reificación como acto cognitivo y la aproximación desinteresada, ya sea estética, mimética o moral hacia otra persona⁷¹. Por su parte, Honneth concluye su estudio con la consideración de que “es aconsejable abandonar totalmente el marco de explicación sociológico del análisis de la reificación de Lukács” (Honneth, 2007, p. 136).

Honneth no se pronuncia explícitamente respecto del vínculo entre reificación e invisibilidad, no obstante, al tomar en consideración las coordenadas teóricas en que nos situamos y al analizar los ejemplos que brinda –alusivos al racismo, la alteración genética, el tráfico de personas y la representación cosificada de la mujer en la pornografía-, se puede deducir que la reificación sería un tipo de invisibilidad en donde se cosifican las cualidades personales de un

⁷⁰ La preeminencia del reconocer en la conducta social del hombre se puede justificar o entender tanto a nivel ontogenético como categorial. En el proceso ontogenético estudiado por la psicología evolutiva y los estudios de socialización (D. Davidson y H. Mead), se ha hecho evidente el que la adquisición de las habilidades cognitivas en los niños está relacionada directamente con la formación de las primeras relaciones comunicativas y con la capacidad de que el niño pueda identificarse mediante un fuerte vínculo emocional con la persona de referencia de modo que adopte la perspectiva de una segunda persona (Honneth, 2007, pp. 63-64). Sin profundizar en el argumento difícilmente rebatible, el punto en cuestión radica en que el origen de “los procesos intelectuales del niño [requieren] una forma de implicación existencial afectiva con el otro, que sólo entonces permite experimentar su perspectiva del mundo como singular. Colocarse en la perspectiva de la segunda persona exige el adelanto de una forma de reconocimiento que no puede aprehenderse completamente en conceptos cognitivos o epistémicos, porque contiene siempre un momento de apertura, entrega o amor involuntarios (Honneth, 2007, p. 69). A nivel categorial, Honneth se basará en el “acknowledgment” de S. Cavell, la “cura” o el “cuidado” de M. Heidegger y el “involucramiento” de J. Dewey, para sostener, *grosso modo*, que “el tramado de la interacción social no está urdido –como se supone frecuentemente en la filosofía. con el material de los actos cognitivos, sino con el de las posturas de reconocimiento. La razón por la cuál generalmente no tenemos problemas para entender las proposiciones de sensaciones de otros sujetos reside en que previamente hemos adoptado una actitud en la que el contenido convocador a la acción de tales enunciaciones nos está dado como si fuera natural (Honneth, 2007, p. 79).

⁷¹ En efecto, para Lukács y Adorno, la reificación se relacionaba con el tipo de relaciones sociales objetivadas que imponía el capitalismo, en cuanto los sujetos principiaban a tratarse unos a otros como “cosas” o “mercancías”; por el contrario, según Honneth “el mercado capitalista no se puede tomar estrictamente como reificante, porque el mercado capitalista obliga a tomar en consideración las características personales del otro. Para el mercado, las personas sólo son interesantes en tanto que personas, no como cosas. Las personas son tratadas por el mercado capitalista como sujetos susceptibles de firmar contratos, ésta es la peculiaridad constitutiva de estos mercados, a saber, que las relaciones interpersonales se basan en relaciones contractuales. El resultado [de *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*] es bastante negativo, pues no creo que el concepto de reificación tenga la capacidad explicativa ni posea la relevancia suficiente para un análisis de la cultura capitalista tal como lo había pensado Adorno o Lukács” (Honneth, 2010, p. 64).

sujeto marginado al punto que este ya no es visible en tanto que sujeto humano valioso, sino solo como mano de obra barata, ente improductivo o cuerpo destinado al placer sexual u otros fines. Situación que, en caso de violar las expectativas de reconocimiento del sujeto (cuestión que no ocurrirá necesariamente, por ejemplo, en una sociedad esclavista, racista o radicalmente patriarcal), podría ser motivo del brote de una lucha por el reconocimiento en tanto que lucha por la visibilidad.

En síntesis, podemos concluir esta sección sosteniendo que para evaluar la teoría del reconocimiento en tanto que Teoría Crítica de la sociedad, suponiendo por esta última una inclinación determinada hacia una crítica social que oriente procesos emancipatorios, es menester considerar, al menos: i) la estructura diferenciada de órdenes del reconocimiento y sus principios normativos abstractos e inmanentes ii) la noción operativa de las luchas por el reconocimiento y, por sobre todo, iii) la relación efectiva entre las luchas por el reconocimiento y los órdenes establecidos de reconocimiento.

Así, al analizar el modelo tripartito de órdenes del reconocimiento, se constata que, a nivel estructural, el elemento formal que permite la crítica reside fundamentalmente en la noción de un “exceso de validez semántico” inscrito al interior del principio normativo de cada esfera, puesto que en cuanto dicho principio es interpelado mediante una dialéctica moral emprendida por las luchas sociales es posible que ocurra algún progreso en la calidad del reconocimiento intersubjetivo en las relaciones amorosas, legales o sociales. Además, Honneth sostiene, aunque sin demasiada profundización, que existe otra posibilidad de progreso ya no sólo al interior de cada esfera, sino en su interrelación mutua, es decir, no *intra*-esfera sino *inter*-esferas, en el sentido de que las luchas sociales también pueden volver a fijar los límites entre los principios normativos entre las esferas. Habría, por tanto, progreso social en el caso de que se invocara el principio de “igualdad”, propio de la esfera jurídica, para detener la expansión de un tipo de “amor” que pueda vulnerar la integridad físico-psíquica del sujeto o, en especial, para contener el efecto nocivo de un principio individualizante de “éxito” descontrolado.

Es de notar, por último, que negada una confianza en el “exceso semántico” de los principios normativos, la teoría queda obturada de poder canalizar o interpretar correctamente el movimiento dinamizador de las luchas sociales. Además, en ausencia de dicha consideración metodológica teñida de cierto optimismo, se comprendería que las esferas de reconocimiento, por sí solas, únicamente reproducen el *estatus quo* de las sociedades burguesas y el modo capitalista de producción (cuestión que resulta especialmente problemática al analizar la concepción de la tercera esfera en torno al “éxito” individual).

En segundo lugar, al considerar propiamente el factor dinámico de “las luchas por el reconocimiento”, se avizoran, asimismo, motivos progresivos y regresivos (en consideración con una idea fuerte de crítica social orientada a ayudar a la eliminación de las formas de dominación). Dentro de los primeros, figuran con notoriedad la defensa “moral” que legitima el brote de luchas sociales bajo la robusta suposición de que estas representan el modo paradigmático del progreso social. Asimismo, resulta productivo para una labor emancipatoria el esclarecer las formas de sufrimiento social, determinar su componente y arraigo emocional y, por cierto, desplegar una noción de “luchas por la visibilidad”. Todas estas especificaciones presentan, aunque no exentas de problemas, una orientación progresiva en tanto esclarecen y legitiman los motivos que vuelven inteligible a la dinámica invisible propia de las luchas por el reconocimiento.

Por su parte, dentro de los motivos regresivos, se encuentran la interpretación más bien restrictiva de las “luchas por la identidad” cultural -y con ello de las identidades colectivas en sí-, la invalidación del concepto marxista de “reificación”, el dudoso potencial crítico del principio del “éxito” y la inexistencia de un posicionamiento crítico al capitalismo en sí; sin considerar otras cuestiones fundamentales como la noción política y económica que se derivaría de la noción moral de reconocimiento.

Sin embargo, el principal nudo conflictivo se trenza en la relación que existe entre las luchas por el reconocimiento y la estructura institucionalizada del reconocimiento. En efecto, el modelo metodológico y filosófico con que Honneth asume la crítica inmanente pareciera inducirlo a establecer una estructura teórica dotada de cierta rigidez, no claramente susceptible al agenciamiento histórico. En breve, no resulta en absoluto evidente el que las demandas políticas, sociales, económicas, jurídicas o culturales de las luchas sociales se encaucen todas en el marco normativo ya establecido o que, en su defecto, puedan subsumirse en calidad de “interpretaciones” respecto al sentido y a la aplicación de los principios normativos, en especial, en el caso del éxito individual. En dichas circunstancias el modelo inmanente se revela, de forma paradójica, más bien restrictivo de cualquiera demanda social que exija, ya no una interpretación, sino directamente la remoción y el cambio del principio normativo. Es aquí entonces donde convendría aplicar la mencionada “salvedad genealógica”, con el objetivo de revisar con detenimiento la fundamentación de los principios normativos, las posibilidades verosímiles que de ellos se desprenden y lo que efectivamente ha sucedido en el devenir histórico.

Sin ir más lejos, podemos pensar en la reivindicación de las profesiones relacionadas con el ejercicio de las artes y las humanidades en el sistema escolar y en el espacio público destinado a ellas, mejor aún, podemos considerar la maltrecha actividad de la filosofía (no sólo en el Chile actual sino también en los países “desarrollados”). En dicho caso, no parece realmente promisorio

el apelar por una reinterpretación o ampliación del principio del “éxito” como forma de apreciación social (y tiene poco sentido el apelar a la igualdad jurídica o al amor); difícilmente podrá convencer el argumento de que la filosofía, el arte, la música, la literatura, la historia, etc., generan “utilidad” o representan son un “éxito” para la reproducción de la sociedad capitalista, salvo claro que se incorporen a la industria mediática. Se presenta así una situación análoga a la ocurrida con las identidades colectivas culturales, las cuáles al no tener cabida en el modelo, aparecen en Honneth como una demanda “absoluta”, desinstitucionalizada y, por tanto, en última medida carente de fundamento normativo.

La demanda por la promoción de un elevado nivel de vida intelectual, corporal o espiritual que podría estar detrás de la promoción de las profesiones humanistas queda, pues, excluido del marco estructural y resulta, más bien, indiferente para las dinámicas del capitalismo neoliberal, salvo que esta pudiera traducirse en coaching empresariales, yoga para funcionarios, libros de autoayuda o algo del tipo. En la medida que el mismo marco normativo no presenta la posibilidad real de revisarse en sus propios principios normativos (es decir, no tiene un “afuera” con el cuál medirse), quedan pues limitadas desde la teoría las posibilidades de transformación social, dando paso a la duda de si la teoría del reconocimiento no será más bien una apropiada teoría *explicativa* para comprender las dinámicas socio-morales de las modernas sociedades capitalistas, antes que una Teoría Crítica orientada a la *transformación* social.

Justamente, en el siguiente capítulo, abordaremos con mayor precisión las críticas que han surgido durante la investigación de la teoría del reconocimiento con el reparo de estar al tanto de que la teoría está en construcción, y de que las consideraciones críticas aquí bosquejadas son más bien indagaciones de carácter parcial, en absoluto determinantes, y orientadas a la potenciación de su alcance crítico-emancipatorio.

CAPÍTULO TERCERO

Consideraciones críticas sobre el sujeto corporalizado de reconocimiento y la ideología en el reconocimiento del éxito

Durante la revisión crítica de la teoría honnethiana se ha ensayado una reconstrucción general de los principales elementos conceptuales que sostienen la extensa estructura teórica y las diversas perspectivas hermenéuticas que aporta la teoría del reconocimiento para la crítica social. En el primer capítulo fue revisada la noción básica de “Teoría Crítica” de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, y las particulares consideraciones de Honneth respecto a las aporías del proyecto crítico de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas; asimismo se plantearon sus primeras intuiciones y consideraciones respecto al modo posible de actualizar la Teoría Crítica y se destacó particularmente el llamado método de “crítica inmanente con salvedad genealógica”; en el segundo se trató con detenimiento de la teoría del reconocimiento como una nueva versión de la Teoría Crítica, distinguiendo así entre las llamadas luchas por el reconocimiento y las tres esferas o dimensiones de interacción social en donde se articula de modo diferenciado el concepto de reconocimiento, e indicando, asimismo, algunos trabajos relevantes de críticos seguidores de Honneth que radicalizan el contenido y el sentido emancipatorio del reconocimiento. En efecto, en este extenso recorrido se ha intentado exponer de modo comprensible la teoría, siguiendo a grades rasgos los diversos momentos de su construcción genética; señalar algunos lineamientos débiles en la propuesta honnethiana y enfatizar aquellos rasgos u orientaciones críticas que permiten identificar y, en ciertos casos, impulsar el contenido, alcance o actitud emancipatoria de la teoría del reconocimiento, esto es, su propensión y utilidad para identificar y corregir los modos de dominación, las formas de patologías y de sufrimiento social que induce la dinámica excluyente propia de la sociedad liberal capitalista.

En este sentido, el capítulo final tiene como propósito abordar dos temáticas que han sido constantemente sugeridas y que resultan tanto atractivas como problemáticas. En la primera parte, volveremos al tópico del “cuerpo” o la materialidad corporal, cuya constitución en el sujeto de reconocimiento, si bien presente, resulta a la fecha deficitaria e incompleta. En la segunda, introduciremos algunas consideraciones críticas fundamentales acerca de la relación que observa el reconocimiento con la ideología, el poder y la dominación, cuestión que se manifiesta con claridad al tratar sobre la constitución de la tercera esfera de reconocimiento en relación con el modelo de crítica inmanente y en el contexto político-económico del hegemónico capitalismo neoliberal.

Ambas cuestiones son traídas al debate siguiendo el mencionado método de crítica inmanente con salvedad genealógica⁷². Cabe notar que con el prefijo “salvedad”, Honneth ciertamente reinterpreta de modo reductivo el método de Nietzsche y Foucault, puesto que lo supedita y hace compatible a una teoría inmanente con presupuestos teleológicos (noción de progreso), presupuestos éticos sobre el bien y fundamentaciones (cuasi)trascendentales. Sin embargo, a pesar de esto, resultará de gran utilidad el introducir en términos pseudo-genealógicos la pesquisa por el “cuerpo” y por el “éxito ideológico”, habida cuenta del marcado interés fisiológico de la genealogía: “la genealogía, con el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (Foucault, 1979, p. 15), y de su alto poder analítico y retórico para demostrar las inversiones de sentido, o la “transformación de un ideal normativo en la praxis social de un disciplinamiento denigrante, [y así desenmascarar la sociedad] como un acontecer social huérfano desde hace mucho tiempo de toda justificación normativa basada en *ideales creíbles*” (Honneth, 2009b, p. 57, énfasis añadido). Justamente, se pondrá en cuestión cuán creíble es la aseveración que sostiene la existencia de un potencial emancipatorio en la noción de “éxito” y de “mérito”, estando en conocimiento (como demuestra Honneth) de su original función ideológica con respecto al modelo burgués masculino europeo y su actual compatibilidad para con el individualismo y el capitalismo neoliberal.

Cabe adelantar que si bien se introducirán a continuación dos significativos ejes de crítica y análisis, no será posible presentar de modo acabado un modelo positivo con el cuál contrastar las concepciones que parecen cuestionables en la propuesta de Honneth. Lejos de cumplir tal objetivo, el cuál exigiría una investigación de mayor alcance, el propósito actual consiste, por un parte, en identificar con precisión (esto es, en su contexto bibliográfico específico y su complejidad teórica particular) dos asuntos teóricos de alta relevancia y, por otra, en *sugerir* posibles vías de solución, habida cuenta de que tanto el problema de la ideología como del cuerpo, constituyen cuestiones fundamentales en la teoría crítica actual y, en el caso de la teoría del reconocimiento, nos advierten, cada una a su modo, acerca del cuestionable potencial o sensibilidad crítica de la teoría del reconocimiento.

De este modo, quedará instalada la posibilidad de, o intentar re-perfilar dichos puntos críticos siguiendo, si se desea, los cimientos apuntados en esta ocasión, o, si se termina por considerar que la teoría no amerita con suficiencia el estatus de “crítica”, buscar otra forma de comprender la Teoría Crítica. Cuestión esta última ciertamente posible, en tanto que, como revisaremos, el actual capitalismo neoliberal constituye una política económica radical y articula un

⁷² Referido al finalizar el primer capítulo de la presente investigación.

tipo de cultura capitalista, cuya agresividad amenaza directamente con destruir el potencial normativo en el cuál se sustenta la fuerza crítica de las diversas esferas de reconocimiento.

I.- Hacia un sujeto corporalizado de reconocimiento: estado del arte del “cuerpo” y propuestas de visibilización del “triple cuerpo” del sujeto de reconocimiento.

*El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna
El cuerpo, como lo inferior y sometido,
es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo,
y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado*
T. Adorno y M. Horkheimer

*En la idiosincracia del filósofo se encuentra
la degeneración sistemática del cuerpo*
M. Foucault

*To be in a body means to be in the world
So many senses-so many pores, so many openings
The body is the porous I*
L. Feuerbach

La exterioridad de su subjetividad es el punto de partida
E. Dussel

La pregunta acerca de qué tipo de sujeto y con ello, de intersubjetividad, es este al cuál hace alusión la teoría del reconocimiento, necesita responderse desde una perspectiva que recoja simultáneamente una formulación epistemológica, moral y ontológica. En cualquiera de estas presentaciones cabe advertir que, aún cuando resulta fundamental el problema del sujeto en la teoría de reconocimiento, no es esta una filosofía subjetivista ni tampoco una que asiente contenidos sustantivos a la identidad. De hecho, el foco analítico, como hemos revisado extensamente, radica en las relaciones intersubjetivas, de allí que la referencia a un sujeto (de reconocimiento), una subjetividad (recognoscente) o, en general, una “identidad” psíquica, moral o narrativa –en el sentido de Ricoeur, si se quiere- sea más apropiada de entenderse, en el sentido honnethiano, como un producto en continua actualización de las relaciones sociales de reconocimiento propias de un sujeto con una autonomía *descentrada* por las fuerzas del inconsciente y del lenguaje.⁷³

⁷³ Para comprender con mayor precisión la posición de Honneth en este punto, revisar “Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral” (2009a, pp. 275-292). En la ocasión, el autor expone las dos vertientes críticas que invalidan o cuestionan con fuerza la noción de sujeto como un ser capaz de autodeterminación individual, por un lado la crítica psicológica del sujeto dominado por fuerzas inconscientes –Nietzsche y Freud-, y por otro la crítica propia del estructuralismo y la filosofía del lenguaje – el último Wittgenstein, Saussure y Foucault. Para Honneth, antes que renunciar a la subjetividad, el objetivo consiste en “la elaboración –reconstrucción- de un concepto de sujeto en términos de la teoría de la intersubjetividad (...) que trata de ajustar la idea de autonomía individual a las condiciones restrictivas del inconsciente y del lenguaje [es decir, de un teoría intersubjetiva] que no

La concepción del sujeto humano que creo me permite formular un concepto razonable de autonomía personal en la actualidad se encuentra dispuesta en una determinada tradición del intersubjetivismo; en ella se conjugan el conocimiento de la constitución intersubjetiva de la identidad del yo y el conocimiento de que a la experiencia consciente del hombre siempre se le escapa una parte de las fuerzas y los motivos que constituyen su potencial impulsor psíquico. (Honneth, 2009a, p. 282).

Ahora bien, respecto a la concepción epistémica y moral del sujeto de reconocimiento, hemos revisado las consideraciones que atañen a la epistemología (relativas a la teoría de la intersubjetividad, y a la particular relación entre conocer y reconocer), y, por supuesto, la caracterización socio-moral que corresponde al sujeto de reconocimiento. De este modo, ha sido expresado que el sujeto de reconocimiento refiere, ante todo, un sujeto o agente moral cuya acción característica consiste en confirmar el valor de otro y ser confirmado sobre su propio valor mediante interacciones sociales cotidianas cuyo propósito ideal radica en velar por la consecución de la autonomía y autorrealización del otro y de sí.

Al preguntarnos respecto a la cuestión ontológica, se ha mencionado que el moderno sujeto de reconocimiento puede ser tanto individual como colectivo, y se caracteriza por estar atribuido no sólo de cualidades racionales y abstractas (juicio, responsabilidad, dignidad, etc.) sino también por verse íntimamente afectado por estados emocionales (en especial se ha tratado de sentimiento morales), los cuáles revisten notoria importancia al participar con rol protagónico tanto en la praxis de reconocimiento intersubjetivo como en el reconocimiento de sí mismo y en el brote de las luchas por el reconocimiento. Es de notar, en efecto, que no sólo el principio del “amor” de la primera esfera de reconocimiento –donde figura el sujeto de *necesidades*-, sino también la “solidaridad o éxito” de la tercera esfera –lugar del sujeto de *estima social*-, como asimismo el motivo gatillante de las luchas por el reconocimiento –donde operan sentimientos morales como la ira, la vergüenza, la angustia-, se explican en una semántica y una “gramática” que alude directamente a cuestiones emocionales.

No obstante, contrario a lo que podría esperarse, Honneth no conducirá esta preocupación acerca de lo emocional –de corte fenomenológico y psicoanalítico- hacia una conceptualización acabada respecto al sustrato corpóreo y sensible que debería, al menos, ser tratado como *locus* en donde el sujeto de reconocimiento experimenta y significa dichas sensaciones, emociones y sentimientos morales. Sin embargo, tampoco sería correcto sostener que la teoría del reconocimiento desconsidera la raigambre material y corporal de los sujetos en praxis de reconocimiento (toda vez que atendemos las consideraciones fragmentarias relativas a la cuestión). La situación del cuerpo, en suma, concita singular dificultad en la obra de Honneth, puesto que,

comprende las fuerzas descentradoras del inconsciente y del lenguaje como obstáculos, sino como condiciones constitutivas de la individuación del hombre” (2009a, p. 278).

como veremos en un rápido recorrido por su producción y en sus propias declaraciones respecto del particular, su importancia se hace notar permanentemente en la evolución diacrónica de su teoría, pero, al no tratar directamente sobre él, se presenta una propuesta ambigua e incompleta, en donde el sujeto de reconocimiento figura, a la vez, como un sujeto corporalizado y descorporalizado.

De esta forma, a *nivel general* cabe advertir en la propuesta de Honneth una *ambigua noción y situación ontológica del sujeto de reconocimiento* (y con ello de la praxis intersubjetiva), el cuál figura como un agente socio-moral activo en el mundo práctico y atribuido de ciertas capacidades racionales o inmateriales (disposiciones morales, estados mentales y psíquicos) al tiempo que detenta la paradójica situación de ser *portador esporádico de un sustrato corporal*. El sujeto de reconocimiento, en suma, si nos es lícito referirnos directamente a él, manifiesta una *tendencia predominante hacia un formalismo psíquico, mental o cognitivo* que incide de modo negativo en el rendimiento teórico (y quizás crítico) al componer un sujeto de reconocimiento cuya materialidad y corporalidad presenta un carácter inacabado e insuficiente, en el sentido de no ser conceptualizado y reflexionado con propiedad.

De modo más preciso, plantearé que, al recorrer la obra de Honneth relativa a la categoría de cuerpo y de corporalidad, se presentarán dos insuficiencias o ejes problemáticos generales. Siguiendo el influjo de Deranty (2009), será identificada una primera insuficiencia en la noción de un sujeto del reconocimiento en cuya construcción ontológica no existe, finalmente, un real equilibrio entre aquellos aspectos materiales (alusivos de algún modo a lo corporal) y los correspondientes inmateriales (referentes a dimensiones psíquicas o mentales), sino que, contrario al gesto materialista (Feuerbach), fenomenológico (Merleau-Ponty) y antidualista (en donde coinciden Feuerbach y Merleau-Ponty) que acusaba el joven Honneth, se constata en la obra madura del autor un reduccionismo operativo (implícito) que enfatiza y prioriza los contenidos psíquicos de conciencia, aún cuando –y esto resulta particularmente problemático– se les atribuya a las emociones un rol fundamental tanto dentro de las esferas de reconocimiento como en su rol gatillante de las luchas sociales.

En segundo lugar, veremos que al rastrear aquellas (poco habituales) formulaciones específicas en las cuáles Honneth se ha referido sobre el rol que le compete al *cuerpo* (y no sólo a las emociones) en la teoría del reconocimiento, es posible advertir una restricción de las dimensiones de interacción social de un “sujeto de reconocimiento corporalizado” al plano privado-emocional (es decir, en relaciones afectivas con el otro familiar, amigo o pareja), que son objeto de la primera esfera de reconocimiento. En consecuencia, se infiere, en el grado de presentación actual de la teoría, la inverosímil idea de que el sujeto de reconocimiento no posee corporalidad al presentarse en el espacio público (legal, político o laboral), o, en su defecto, que no es relevante

referirse con precisión a la situación del cuerpo en la tercera esfera (donde hallamos el cuerpo laboral y el cuerpo político) ni tratar sobre la compleja relación, propia de la segunda esfera del derecho, entre cuerpo humano y persona jurídica.⁷⁴

No obstante, en paralelo a estos puntos deficitarios que se desprenden de un análisis global, el análisis bibliográfico que se ofrecerá apunta también a recoger, en toda su complejidad, la apreciación particular de Honneth acerca del *cuerpo* y sus tópicos aledaños en los diversos textos que hacen mención a ellos –generalmente desde una perspectiva fenomenológica–, habida cuenta que está lejos de ser un asunto resuelto. En este sentido, la pesquisa se orientará, motivada por la premisa que vindica la importancia de completar la materialización corporal del sujeto de reconocimiento y de la praxis intersubjetiva recognoscente, hacia la identificación de todos aquellos postulados que resultan pertinentes y fecundos para reconstruir el tejido carnal del sujeto de reconocimiento y así poder aumentar su radio sensible, hermenéutico y crítico.

Hechas estas consideraciones, cabe consignar el recorrido bibliográfico desde donde es factible recoger la apreciación de Honneth acerca de la cuestión corporal. Al indagar en el corpus es posible identificar una línea reflexiva⁷⁵ que va desde *Social Action and Human Nature* (1980⁷⁶), en donde el “cuerpo” es comprendido, siguiendo a L. Feuerbach, como fundamento unitario del materialismo antropológico en contra del dualismo espíritu/materia cartesiano y crítico del idealismo (trascendental kantiano o absoluto hegeliano); continúa en *Crítica del Poder* (1989), al referirse de modo negativo a la noción de “cuerpo” foucaultiana reducida en una concepción “fiscalista”; prosigue en *La lucha por el reconocimiento* (1992), en donde el “cuerpo” se presenta como el elemento central de la primera esfera de reconocimiento y asume un rol fundamental en la gramática de las luchas sociales; hace un pequeño alto en el ensayo “Embodied Reason: On the rediscovery of Merleau Ponty” (1990), confirmando la raíz fenomenológica de la noción de cuerpo [*Leib*] dentro de un concepto de subjetividad que integra cuerpo y mente mediante la percepción; figura con notoria importancia en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (2003), esclareciendo el condicionamiento del acto de reconocimiento a ser materializado mediante

⁷⁴ El efecto de dicha deficiencia no es solo la inducción de una cierta desmaterialización de la “praxis de reconocimiento”, contraviniendo así el impulso anti-metafísico, antropológico y materialista que era declarado como guía en la interpretación de Hegel; sino también, la desconexión con la experiencia pre-teórica que funciona de soporte a la Teoría Crítica, es decir, con la experiencia fundamental del “sufrimiento”, aquella que gatilla las luchas por el reconocimiento.

⁷⁵ La próxima visión sinóptica del estado del arte sobre el tema del “cuerpo” surge de las investigaciones propias realizadas en este particular. En la bibliografía revisada no se ha encontrado ninguna otra investigación que trate particularmente el tema, por tanto, la lista podría eventualmente ampliarse al considerar un corpus más extenso.

⁷⁶ Las fechas indicadas aquí corresponden a los años de publicación del original alemán, para vislumbrar así adecuadamente el recorrido de la reflexión antes que los tiempos de publicación en otras lenguas.

los usos expresivos del lenguaje corporal y “concluye”⁷⁷ en *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (2005), en donde más bien desmaterializa la corporalidad al tratar sobre sus atributos (emociones, sensaciones, afectos) únicamente en términos de estados psíquicos o mentales.⁷⁸

A continuación serán abordadas las diversas “estaciones” que articulan el recorrido bibliográfico indicado⁷⁹ con el objetivo de identificar la noción *operativa* e implícita de “cuerpo” (operativa, en tanto no aparece una definición positiva o una teorización precisa y acabada), la valoración que se presenta en cada ocasión y el tratamiento de algunas nociones vinculadas (naturaleza interna, mente, lenguaje corporal, cuerpo físico o cuerpo-objeto [Körper] versus cuerpo vivido o cuerpo fenomenológico [Leib], emoción, etc.).

i) En el temprano texto *Social Action and Human Nature* (1980), Honneth y Joas se fijan como propósito articular las bases antropológicas de una nueva filosofía de la *praxis* cuyo objetivo consiste en corregir cierto reduccionismo presente en las bases antropológicas del materialismo histórico marxiano. Bajo la búsqueda de una “intersubjetividad práctica”, esto es, una aproximación pragmática a la antropología filosófica, intentan demostrar que los procesos de socialización están íntimamente conectados con las respuestas de acción propiamente humanas ancladas en su constitución natural y orgánica, en otras palabras: “the sociality of the human being is already anchored in the structure of human needs and faculties” (Deranty, 2009, p. 22).

Para los autores resulta especialmente útil respecto del objetivo declarado, la reconstrucción de la antropología materialista de L. Feuerbach, quien intenta oponerse a la filosofía trascendental dominante (Kant y Hegel) y la consecuente noción dualista de cuerpo y mente, proponiendo, en cambio, la abolición de dicho dualismo mediante una noción materialista del sujeto (en tanto que cuerpo sensible) y por medio de una fundamentación materialista-corporal de la intersubjetividad (en un modo que, como veremos, anticipa claramente la fenomenología de Merleau-Ponty). Así, en el intento por enfatizar el fundamento corporal de toda experiencia humana, práctica o teórica (Deranty, 2009, p. 25), Feuerbach sostendrá que el sujeto humano debe ser concebido, previo a ser un sujeto pensante, como un “corporeal ego” habitado por necesidades y dependiente de los otros para su constitución.

⁷⁷ “Concluye”, en el entendido del corpus escogido, puesto que en *Das Recht der Freiheit*, existe algún grado de tematización en torno al cuerpo relativo a la primera esfera de reconocimiento, en especial, en torno a la institución familiar.

⁷⁸ Asimismo, sería también posible insertar algunos ensayos dentro de este modo de presentar los estados emocionales del sujeto prescindiendo de una referencia corporal, como es el caso de la angustia en “Angustia y política. Puntos fuertes y puntos débiles del diagnóstico de las patologías en Franz Neumann” en *Patologías de la razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*.

⁷⁹ Cabe advertir que, por motivos argumentales, será levemente alterado el orden cronológico al dejar para el final la revisión de *La lucha por el reconocimiento*. El resto de las obras, no obstante, serán presentas según su fecha de publicación alemana.

The thinking ego presupposes itself forgets that it is not just a thinking being, that indeed it could not even exist as such, if it were not first of all a corporeal ego endowed with needs. Further, it forgets that it becomes an ego only by means of its relation to others [...] Hence, empirical, corporeal communities are prerequisite for all cognition (Deranty, 2009, p. 24 cita a Honneth and Joas, 1988)

Uno de los conceptos relevantes de Feuerbach para desplegar el materialismo antropológico confrontado a las nociones dualistas de cuerpo/mente (y sus asociados: sensibilidad/intelecto, inteligencia/deseo, teoría/praxis, etc.), cuyo acentuado dualismo es sindicado como causa de sufrimiento y alienación, radica en una sensibilidad emancipatoria [*Emanzipatorische Sinnlichkeit*] que estaría ya instalada en el cuerpo sexuado y generizado del sujeto humano y se presentaría de modo activo en la intersubjetividad. Feuerbach refiere básicamente la idea de que el cuerpo no es solo el lugar o fundamento de la experiencia y el origen de todo conocimiento, como en el empirismo, sino también, el *medio* y el *fin* del pensamiento (Deranty, 2009, p. 25). De este modo, la filosofía feuerbachiana se orienta a defender la *unidad* de la experiencia humana que se genera *en* y *por* la estructura orgánica-corporal determinada fundamentalmente por sus necesidades, de modo que, bajo la consigna anti-dualista, se presenta un impulso emancipatorio de tipo altruista orientado a eliminar el sufrimiento del otro, o, como expresa la utopía política de Adorno, el logro de una praxis “senseless suffering” (Deranty, 2009, p. 26). Por su parte, el joven Honneth, explorará con interés estas ideas, contrariando en ello la crítica de Marx respecto al carácter pasivo o contemplativo de la “sensualidad” propia del materialismo feuerbachiano.

Es relevante notar, asimismo, la relación concordante habida entre las nociones sugeridas de Feuerbach y las concepciones respecto a la corporalidad, intersubjetividad y percepción de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, autor que también afectará la propuesta de Honneth, y que, junto a Feuerbach, congregan dos notorias influencias relativas a la aproximación sobre la cuestión corporal.

Like Merleau-Ponty, Feuerbach wants to radically reorient philosophy in order to solve old conundrums, by showing the unity of subject and World in and through the human body, which becomes the real “trascendental” origin [...] By emphasizing the corporeal ground of all human experience, be it practical or theoretical, Feuerbach also puts the emphasis on all the interactions that are constitutive of the human subject. Just as Merleau-Ponty will argue much later, the emphasis on the embodied nature of human subjectivity, by reinscribing the human subject in the flesh of the world, leads directly to the idea of substantive forms of interaction (reciprocity, feedback mechanism, processes of projection and introjections, and so on) between human experience and other ways of “being in the world”, be they experiences of other selves, social-cultural meanings, or even non-human forms of life. (Deranty, 2009, p. 25).

Para Merleau-Ponty, nuestro acceso y presencia consciente en el mundo se realiza mediante el cuerpo situado en el tiempo y el espacio (un ser-en-el-mundo cuya condición material está ligada al tiempo –historia- y el espacio de su existencia), de manera que, en contra del dualismo ontológico cartesiano, el autor francés desarrollará una noción integral de sujeto psico-físico, que rechaza la reducción y la jerarquización de la *res extensa* a la *res cogitans* (y viceversa).

El hombre, concretamente tomado, no es un psiquismo unido a un organismo, sino este vaivén de la existencia que en un momento se deja corporizar y en otro va hacia actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corporales pueden entrelazarse, porque no hay un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cunado menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas. (Merleau-Ponty, 1957, p. 95)

En efecto, en la fenomenología que desarrolla Merleau-Ponty, será menester referirse tanto a la *intencionalidad corporal* como a la *corporalidad de la conciencia*, de modo que el cuerpo y la corporalidad adquieren protagonismo al dejar de entenderse solo como un objeto o un instrumento, para comprenderlo como aquello que nos da nuestra expresión en el mundo (la noción de “gesto” resulta asimismo de relevancia), y, es, en definitiva, la forma visible de nuestras intenciones.

El cuerpo es, en efecto, un nudo de significaciones vivas en las que no se puede distinguir la materia sensible de la forma inteligible, precisamente porque la forma está ya en la materia, y la acción de la conciencia no puede ya ser comprendida como la imposición de un sentido a una materia inerte. No se puede separar el signo sensible de la significación inteligible sin enmascarar la relación orgánica del sujeto con el mundo, y sin prescindir de la trascendencia activa de la conciencia que no le hace ir hacia el mundo porque se encuentra ya, mediante el cuerpo, instalada en él. (1993, p. 18)

Honneth, como decíamos explorará tanto la obra de Feuerbach como, posteriormente, la de Merleau-Ponty, en el contexto general, como decíamos, de una antropología filosófica apropiada para un pensamiento post-marxista. En este sentido, es relevante notar que su búsqueda inicial de “las propiedades universales que distinguían a los hombres de los seres vivos animales” (Honneth, 1989, p. 82), encauzadas en la pregunta por “the unchanging preconditions of human changeableness” (Heidegren, 2002, p. 434, cita a Honneth, 1989), va cediendo paso, a lo largo de su obra, hasta una postura que desenfatisa –aunque siempre presupone- el componente antropológico para la construcción de una Teoría Crítica con base normativa.

Si hacemos un salto temporal hasta el año 2000 (*Das andere der Gerechtigkeit*) y 2003 (el debate con Fraser), Honneth presentará una postura más acabada sobre el rol que le corresponde a la antropología filosófica en su teoría crítica, atento en la ocasión, por un lado, de evitar el mito de “lo dado” y, por otro, de denegar totalmente la existencia y relevancia de un tipo de naturaleza humana (habida cuenta que el reconocimiento intersubjetivo es ya una necesidad antropológica). En su compleja propuesta actual relativa a la “naturaleza humana”, que incumbe, por cierto, el

problema del cuerpo (en términos de necesidades, afectos, constitución orgánica, etc.), acuña Honneth la idea de una antropología “formal” o “débil”, la cuál, lejos de imponer ciertos condicionamientos *desde* una noción esencial y universal de lo humano (ya sea en una definición espiritual o corporal) *hacia* el plano de lo social, deduce la configuración de lo humano (y de lo inter-humano) *desde* las posibilidades de subjetivación que permiten los órdenes normativos reconocientes del mundo social, dependiente, a su vez, del cambio histórico y cultural.

Pretendo demostrar que la dependencia característicamente humana del reconocimiento intersubjetivo está configurada siempre por el modo particular en que se institucionaliza la mutua concesión del reconocimiento en una sociedad. Desde un punto de vista metodológico, esta consideración tiene la consecuencia de que *las expectativas subjetivas de reconocimiento no pueden derivarse sin más de una teoría antropológica de la persona. Al contrario, las esferas de reconocimiento más diferenciadas son las que facilitan la clave para la especulación retrospectiva sobre la peculiaridad de la “naturaleza” intersubjetiva de los seres humanos.* En consecuencia, la autorrelación práctica de los seres humanos –la capacidad, que hace posible el reconocimiento, de asegurarse reflexivamente de sus propias competencias y derechos- no es algo que se origine de una vez por todas; como las expectativas de reconocimiento subjetivo, esta capacidad se amplía con el número de esferas que se diferenciaron en el curso del desarrollo social para el reconocimiento social de componentes específicos de la personalidad. (2006, p. 110).

Si, por tanto, nuestra “naturaleza” intersubjetiva debe deducirse de los órdenes instaurados de reconocimiento (y no al revés), es claro entonces que aquello que especifica históricamente la “naturaleza humana”, la “naturaleza intersubjetiva” y, podríamos agregar, la dimensión corporal, si bien presuponen ciertas respuestas emocionales universales (por ejemplo, emociones negativas ante la violación de reconocimiento), no presentan un contenido definido, estable y acabado, sino que son categorías dependientes del modo en que se van instaurando a través del devenir histórico los modelos normativos de interacción social.

Así, Honneth refiere que la pretensión universalista (o al menos generalizable) de su teoría del reconocimiento, se sostiene en un principio “débil” o “formal” de antropología humana, en el entendido de que aquello que se universaliza no son ciertas propiedades determinantes atribuidas a la constitución orgánica del ser humano, sino, al modo kantiano, a las “condiciones de posibilidad” intersubjetivas para la autorrealización de cualquier individuo, bajo el principio antropológico de que los seres humanos dependen constitutivamente de la experiencia del reconocimiento para ir constituyendo lo que se dará en entender como subjetividad. Así, el argumento que concita su “concepto formal de eticidad” sostiene que para ser sujetos autónomos y, en definitiva, poder “autorrealizarse”, todo sujeto (moderno) necesita ser reconocido por el otro (y viceversa: el otro necesita ser reconocido por el yo) en la triple dimensionalidad del reconocimiento instituido en la modernidad (“amor”, “respeto o igualdad jurídica”, “estima social”), independiente de la concepción que posea respecto al contenido específico de la “vida buena”.

En suma, Honneth intenta mantener el “reconocimiento” en tanto constante antropológica, pero lo formaliza y “debilita”, al supeditarlos a los órdenes de reconocimiento y la moralidad social que históricamente se han institucionalizado, de manera que el “reconocimiento” se desvincula de una noción fuerte de naturaleza humana transhistórica, y, con ello, de una definición ontológica determinante sobre el “cuerpo”. Puede decirse, en consecuencia, que si bien el sujeto del reconocimiento está constituido de mente y cuerpo de modo indisociable (es una unidad psico-física), aquello que significará el “cuerpo” y, asimismo, la “mente” –por ejemplo, en tanto “razón”- se deducirá parcialmente en base a los modos instaurados de reconocimiento intersubjetivo. Así como la “persona jurídica” representa una noción abstracta cuyo contenido va siendo materializado mediante luchas por el reconocimiento de derechos, así también el “cuerpo” físico del sujeto se configurará histórica y culturalmente (sus conductas corporales, formas de vestir, usos del espacio, etc.) según sea reconocido o humillado en cada una de las esferas de reconocimiento. En definitiva, reconstruir el “cuerpo” del sujeto de reconocimiento, implica situarlo y tratarlo en tanto que “segunda naturaleza”, es decir, como marcado y significado por las costumbres sociales y el cambio histórico.⁸⁰

ii) En *Crítica del Poder*, el concepto de “cuerpo” figura principalmente en relación con la

⁸⁰ Resulta útil para profundizar en el problema antropológico en relación con el desarrollo de la filosofía social, revisar “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social” (2009) en *Crítica del agravio moral*. En la ocasión, Honneth reconstruye la historia de la filosofía social durante la modernidad, pasando revista a los argumentos de Rousseau, Hobbes, Hegel, Marx, Plessner, Arendt, Adorno, Habermas -entre otros-, quienes, desde distintas perspectivas conectan el potencial normativo de su crítica con fundamentaciones universalistas que recurren a algún tipo de principios antropológicos. Por ejemplo, desde Rousseau se desprende un modelo crítico en donde “por mucho que cambiaran las condiciones sociales, siempre una de las alternativas de su justificación teórica consistiría en el futuro a la remisión a una forma ideal del actual humano que se encontrara dispuesta en la dotación antropológica de la especie” (2009c, p. 63); Marx por su parte, “es tan cauteloso en términos de teoría que evita toda alusión a un estado natural” (2009c, p. 68), no obstante, en tanto el discurso de la alienación como de la cosificación se sostienen en especulaciones relativas a propiedades de la especie humana que han sido alteradas “Marx tiene que presuponer algunos supuestos bastantes fuertes sobre las estructuras de la autorrealización humana para poder criticar el proceso de cosificación como un obstáculo para la vida buena” (2009c, p. 69). Asimismo se refiere al influjo de fundamentos antropológicos en la posición crítico-normativa de Arendt, Adorno y Plessner. Relativo a cada propuesta de “naturaleza humana” se presentan, aunque no con necesaria rigurosidad, ciertas formulaciones cuya extensión comprende también asuntos que conciernen a la sensibilidad, al cuerpo y a la corporalidad; no obstante, el punto relevante para nuestros efectos, es la relativización del fundamento antropológico en lo que corresponde a su teoría del reconocimiento. En breve, Honneth se muestra receptivo a la crítica contra el universalismo de Foucault, y, con ello, a una noción de naturaleza humana dada. Foucault tiene gran éxito, reconoce Honneth, en inaugurar un modelo de teoría crítica en donde “en toda referencia a la naturaleza del hombre, no debe verse sino una mera construcción ligada al poder” (2009c, p. 112), concepción que compartirán J. Butler y R. Rorty. En este entendido, si bien Honneth participa del camino seguido por Habermas para fundamentar la crítica en criterios de eticidad formal (en el caso de Habermas, como sabemos, en la pragmática universal del acto comunicativo/lingüístico), comprende la gran dificultad que implica una fundamentación a-histórica, abstraída de toda cultura concreta, y, por cierto, de cierto contenido antropológico. El riesgo etnocéntrico del universalismo es cuestión alertada ya por el perspectivismo de Nietzsche y ha sido muy acentuada por Foucault. De allí que, como hemos visto, en continuidad con Kant, hará que la eticidad formal de la teoría del reconocimiento se sostenga no en una argumentación sobre un contenido de la “vida buena”, sino en las “condiciones de posibilidad” intersubjetivas que los órdenes diferenciados de reconocimiento, permiten para la autorrealización de la vida buena libremente determinada por cada individuo. En suma, como decíamos, de esto se desprende que la noción o categoría de “cuerpo” en la interpretación de Honneth no podrá comprenderse en tanto que naturaleza pura, Körper, “nuda vida” o zoê, sino en cuanto “segunda naturaleza”, vida humana calificada, bios, o cuerpo vivido en un tiempo/espacio concreto.

teoría crítica de M. Foucault, en la conjunción triádica de su teoría del poder compuesta por “norma”, “disciplina” y “cuerpo”, y, posteriormente, con la utilización del concepto de “biopolítica”. Sin ánimo de reiterar lo que ya fuera tratado en el capítulo segundo, cabe recordar que Foucault explica los procesos de integración social en relación a los sistemas de dominación y las tecnologías de control que están presentes en las instituciones sociales paradigmáticas en las sociedades disciplinarias (escuelas, fábricas, hospitales, psiquiátricos, prisiones, etc.), de modo que sostendrá que las tecnologías de poder no operan preferentemente sobre el inconsciente o los modos culturales de pensamiento, sino que funcionan, antes bien, mediante la inscripción directa del poder sobre el cuerpo humano, siendo el caso de que su perfección se mide según el logro en el dominio y estandarización de los propios gestos y movimientos corporales.

El concepto de “disciplina corporal”, central en toda la investigación histórica de *Vigilar y castigar*, se extrae de la idea de que las técnicas de poder social pueden tener como objetivo la estandarización coactiva de los movimientos motrices y gestuales; lo que significa que las más variadas prácticas se agrupan de tal modo para que los movimientos motrices y gestuales de los individuos sean obligados a entrar en un ciego automatismo de actos rutinarios y entrenados para el trabajo productivo. (Honneth, 2009a, p. 256).

Como es sabido, el tránsito desde el funcionamiento del “poder” en las sociedades disciplinarias hasta las sociedades de control puede entenderse en el sentido de que la dominación y subjetivación del individuo debe ser medido no sólo en términos de “poder disciplinario” del comportamiento del cuerpo individual -orientado a transformarlo en un cuerpo útil y dócil-, sino también –y con mayor penetración- en tanto que poder “biopolítico”, encargado de *producir* y *administrar* los comportamientos corporales y procesos vitales de la *especie humana* (natalidad, mortalidad, demografía, enfermedad, salud e higiene pública) cuyo objetivo apunta a volver el cuerpo de la población (no sólo el individuo) funcional para el trabajo y la producción capitalista.

Pues bien, desde la perspectiva fenomenológica y antropológico-materialista de una subjetividad no dualista propia de la recién referida *Social Action and Human Nature*, es evidente que la noción de cuerpo foucaultiana (y, por cierto, la ausencia de sujeto y subjetividad) concita críticas taxativas. En particular, Honneth denuncia con convicción el “fiscalismo” de Foucault, entendido como un reduccionismo extremo del sujeto que lo reifica dramáticamente en tanto que simple cuerpo, objeto pasivo o sistema energético/mecánico.

Foucault comprende los procesos de los cuerpos disciplinados [...] no como un proceso psicofísico de creciente control de las pasiones y los cuerpos, sino más bien como un proceso exclusivamente físico orientado a una dirección de ajuste cada vez más perfecto de los movimientos corporales [...] El cuerpo humano no es, pues, aquí entendido como una unidad de procesos físicos y psíquicos, sino que más bien, siguiendo en esto un programa de intención fiscalista, se expone como un sistema mecánico de funcionamiento energético. (Honneth, 2009a, p. 256).

Lo que resulta particularmente preocupante para Honneth será la explicación reduccionista y según él excesivamente materialista (mecanicista) de Foucault sobre todos aquellos contenidos psíquicos y psicológicos del sujeto y de los procesos sociales que se asemeja, según él, a un tosco conductismo, dado que “la vida psíquica interior de los seres humanos sólo es capaz de surgir bajo la coacción de un disciplinamiento corporal gradualmente intensivo. [Incluso] la capacidad del yo para tener experiencias individuales son un producto efectivo de una disciplina impuesta sobre la conducta corporal” (Honneth, 2009a, p. 284). Por tanto, no sorprende que al analizar la “genealogía del alma” de Foucault, concluya Honneth categóricamente que:

El déficit más específico del argumento foucaultiano radica en el hecho de que, desde el primer momento, deduce de las influencias sociales [...] la formación cualitativa de vida psíquica humana, y luego se limita a acoplar esta concepción con la representación del “alma humana”. Si Foucault realmente supone que el origen de la subjetividad humana se forja y ajusta de este modo, debería haberse orientado por una *versión bastante tosca de behaviorismo*: una que representara los procesos psíquicos como el resultado de un condicionamiento constante. [...] Foucault rechaza de modo obstinado [el] comprender la disciplina en los términos de un *desarrollo histórico en el que los procesos psíquicos y físicos se conjugan inseparablemente*. (Honneth, 2009a, p. 285-286, *cursiva añadida*).

Sin necesidad de un acabado análisis, es claro que el núcleo de las críticas en contra del “cuerpo” mecánico y objeto pasivo de las disciplinas, proviene de una noción operativa e implícita en *Crítica del Poder* de subjetividad y de cuerpo que se corresponde con la formulación de Feuerbach y de Merleau-Ponty, en donde bajo la categoría de sujeto y subjetividad se unifican y relacionan de modo indisoluble las dimensiones físico/corporales con las psíquicas/mentales, es decir, se presenta un sujeto psico-físico en el cuál no cabría suponer una relación de subordinación o relación unívoca de una dimensión a la otra (del cuerpo al “alma” o del “alma” al cuerpo). De lo anterior, por tanto, debiéramos deducir que Honneth practica una teoría basada en el presupuesto fenomenológico de una interrelación fuerte y sostenida entre lo psíquico y lo físico.

No obstante, en la propuesta teórica de Honneth, como veremos especialmente en el análisis de *La Lucha por el Reconocimiento*, la relevancia de lo físico, en tanto corporal, realmente no alcanza una importancia sustantiva, no arriba a una formulación en que ambos aspectos de la subjetividad, supuestamente indisolubles aunque distinguibles, resulten realmente equilibrados y necesarios para explicar el funcionamiento de la moral social (intersubjetivamente practicada) en todas sus dimensiones. En un ejercicio contrario a un Foucault que escenifica con protagonismo el cuerpo-objeto, es posible constatar en Honneth la tendencia predominante por representar un sujeto desmaterializado, carente de corporalidad. Y si bien el cuerpo y la emoción figuran en la praxis del reconocimiento, y en varios momentos significativos que aquí son constatados, es de notar que el sujeto de reconocimiento –con reminiscencias hegelianas– se caracteriza más bien en su

constitución psíquica, racional y moral, de modo que aquel supuesto equilibrio en el cuál se sustenta su oposición crítica a Foucault, no ha sido cabalmente realizado en su propia obra.

iii) La línea de investigación respecto al cuerpo continúa en un breve ensayo acerca de Merleau-Ponty (Honneth, 1995), donde no se avanzan tesis sustantivas y originales, puesto que el artículo corresponde más bien una reseña breve y general acerca de los lineamientos fundamentales de la obra del autor francés. Sin embargo, resulta útil señalarlo como guía de interpretación de la propia obra de Honneth, ya que en él se confirma la positiva evaluación de las consideraciones filosóficas del fenomenólogo francés en torno a la corporalidad y la percepción, no obstante señale la poca claridad de algunas de sus propuestas y de ciertas orientaciones generales –como cuando Merleau-Ponty se aboca en la década de los 50 a problemas prácticos del marxismo.

Para nuestros fines, resulta elocuente la recepción de los supuestos básicos de la subjetividad como unión indisoluble mente/cuerpo y de la constitución intersubjetiva y dialógica de la existencia humana, que establecen una posición crítica al dualismo cartesiano desde una fenomenología centrada en la percepción: “Within the act of perception both (mind and body) are fuzzed into a single performance and form together an indissoluble element of human existence [de lo que se sigue que] consciousness is (para Merleau Ponty) being with the thing through the medium of the body” (Honneth, 1995, p. 153). En particular, el rol central que Merleau-Ponty le asigna a la percepción en la experiencia humana: “Perception takes precedence within the human mode of experience. Perception constitutes the ground of all other life processes because human obtain through it alone existential access to the world” (Honneth, 1995, p. 152), dejará huellas visibles especialmente en la propuesta epistemológica del reconocimiento de Honneth, prontamente referida.

Asimismo, la misma noción de cuerpo, emoción y sensación, como portadoras de un contenido cognitivo y presentadas anteriormente como fundamento de una fenomenología del sufrimiento y posibilidad de la lucha social, figuran en el interés de Merleau-Ponty “to press forward by way of a phenomenological disclosure of the human body to an expanded concept of rationality” (Honneth, 1995, p. 156). En definitiva, cabe notar el influjo fenomenológico de la propuesta de Honneth proviene en parte significativa de la influencia latente del autor francés y/o se muestra acorde, a nivel general, con sus propuestas.

iv) En el fecundo ensayo “Unsicherheit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung” (2003), se presenta un significativo avance en la explicitación del rol que le compete al cuerpo en la praxis del reconocimiento intersubjetivo, desarrollando para esto (como fuera referido) la particular constitución epistemológica en que se articula la praxis moral del reconocimiento. Con el propósito de establecer la distinción conceptual –de extendidas

consecuencias- entre el acto de conocer (*erkennen*) y reconocer (*anerkennen*) a otros sujetos, Honneth estipula la diferencia en el *sentido público* que caracteriza al acto del reconocimiento. Al esclarecer aquel sentido o expresión pública, sostiene de modo ciertamente sugerente, que la intención moral de “visibilizar” o reconocer al otro sujeto necesita materializarse en una *mediación corporal*.

Mientras por “conocer” una persona, nosotros señalamos la identificación de ella de un modo que puede ser gradualmente aumentado, con “reconocer” nos referimos al acto expresivo, mediante el cual nuestro conocimiento es conferido con el significado positivo de una afirmación. En contraste con “conocer”, que es un acto cognitivo y no público, el reconocimiento depende de medios que expresan el hecho de que la otra persona posee “validez” [social]. Y, en el nivel elemental en el cual estamos operando en relación con el fenómeno de la invisibilidad social, dichos medios deben ser concebidos como equivalentes a las expresiones corporales o físicas [*körpergebundenen Expressionen*] (Honneth, 2003, p. 15).⁸¹

De este modo, la realización material del acto cotidiano del “reconocimiento” intersubjetivo en el mundo de la vida debe concebirse, ante todo, en su inmediatez corporal mediante expresiones faciales y gestos corporales que se incluyen dentro de interacciones sociales (abrazar, sonreír, reír, saludar, besar, sostener la mirada, acariciar, tocar eróticamente, practicar coito, etc.; en su contrario, denegar el saludo – la mirada, el abrazo o el choque de manos-, abusar sexualmente, golpear, torturar, etc.) y, por cierto, también mediante actos de habla (sobre los cuáles, como ha sido mencionado, no le interesa tanto profundizar⁸²). Asimismo, figura también una materialización indirecta –apenas referida por Honneth- alusiva a la forma en que es representada y valorada la imagen del sujeto otro en los medios de comunicación, y, también, a las disposiciones evaluativas propias de las normas y medidas institucionales.

Es fundamental enfatizar, por tanto, que el reconocimiento *depende* de medios públicos de expresión, entre los cuáles destaca el rol protagónico del cuerpo del sujeto en lo que compete a la interacción cotidiana y el (des)encuentro intersubjetivo. De modo que, en ausencia de dichas expresiones públicas, no será posible concebir la existencia de un reconocimiento verdadero, dado

⁸¹ Traducción propia. En su versión original: “Während wir mit dem Erkennen einer Person deren graduell steigerbare Identifikation als Individuum meinen, können wir mit “Anerkennung” den expressiven Akt bezeichnen, durch den jener Erkenntnis die Positive Bedeutung einer Befürwortung verliehen wird. Die Anerkennung ist im Unterschied zum Erkennen, das ein nicht-öffentlicher, kognitiver Akt ist, auf Medien angewiesen, in denen zum Ausdruck kommt, dass die Andere Person “Geltung” besitzen soll; und auf der elementaren Stufe, auf der wir mit dem Phänomen der sozialen “Unsichtbarkeit” bislang operieren, sind solche Medien noch gleichzusetzen mit körpergebundenen Expressionen” (Honneth, 2003, p. 15).

⁸² Sobre los cuales Honneth no se interesará particularmente, en tanto resultan de la soberanía de la Ética del Discurso habermasiana. Como fuera comentado en el primer capítulo, el interés de Honneth, sin denegar la moralidad habida en la interacción lingüística, radica en rescatar el carácter moral previo o paralelo a la materialización verbal.

que este no subsiste únicamente en tanto que intención o idea moral aislada de su materialización particular.⁸³

Dicho esto, resulta pertinente y muy sugestivo⁸⁴ formular la concepción de Honneth del reconocimiento intersubjetivo como un tipo de *performance* particular, una actuación moral específica, en donde mediante gestos corporales significados culturalmente, se expresa y actualiza el valor o el menosprecio del sujeto-otro.

En este sentido, el reconocimiento posee un carácter performativo, porque las respuestas expresivas que lo acompañan simbolizan los modos prácticos de reaccionar que son necesarios para “hacer justicia” [*gerecht*] a la persona reconocida. En la feliz formulación de Helmuth Plessner, uno podría decir que la expresión de reconocimiento representa la “alegoría” [*Gleichnis*] de una acción moral. (Honneth, 2003)⁸⁵

En efecto, es relevante notar el fuerte carácter moral con que Honneth evalúa la surgencia espontánea de dichos gestos corporales recognoscentes en la comunicación intersubjetiva, ya que, en su interpretación, esta particular *performance* implica un descentramiento cotidiano en la autonomía del sujeto, quien, al reconocer pública y corporalmente el valor o las cualidades valiosas de otra persona, le concede voluntariamente autoridad moral sobre él, de modo que limita la realización de sus impulsos e inclinaciones egoístas y compromete a futuro (en tanto que “meta acción”) cierto de comportamiento (también corporal) benevolente o de “cuidado” [*care*] por el otro.

Lo anterior logra comprenderse mejor en cuanto consideramos el sentido de la -ya comentada- preeminencia del reconocimiento por sobre el conocimiento, de modo que el reconocer, en realidad, antes que relacionarse directamente con una decisión o un juicio racional evaluativo, consiste en un tipo de *percepción* evaluativa que opera de modo inmediato en la aproximación que ya tenemos con las cosas y las personas en el mundo de la vida. Dicha percepción evaluativa, por tanto, posee una clara prioridad en nuestra forma social de vida social, en cuanto demuestra que la aproximación al mundo y a los otros no es nunca neutra sino siempre emocionalmente interesada, de modo que coordina una *performance corporalizada*, un

⁸³ Lo anterior nos puede dar una clave fructífera en tanto se intenta estudiar una cultura de reconocimiento específica, ubicada en la coordenadas temporales y espaciales y de una sociedad concreta, puesto que permitiría evaluar la distancia entre un reconocimiento retórico propuesto en los discursos políticos o morales (en donde el paradigma multicultural y el pluralismo han devenido lo políticamente correcto) y la realización efectiva de dicho reconocimiento mediante el análisis empíricamente comprobable del comportamiento corporal y lingüístico en las relaciones intersubjetivas/intercorporales; en especial (aunque no sólo) en las relaciones de reconocimiento sostenida entre subjetividades “culturalmente” mayoritarias y minoritarias.

⁸⁴ En particular, a causa de la proximidad formal -aunque con intencionalidad inversa- que detenta con una noción de micropoder foucaultiano orientada a estudiar “los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos” (Foucault, 1979, p. 109).

⁸⁵ Traducción personal de “Insofern besitzt die Anerkennung einen performativen Charakter, weil die sie begleitenden Expressionen symbolisieren, welche praktischen Reaktionsweisen nötig wären, um der anerkannten Person “gerecht” zu werden. Mit einer schönen Formulierung von Helmuth Plessner lässt sich auch sagen, dass der expressive Ausdruck von Anerkennung hier das “Gleichnis” einer moralischen Handlung darstellt” (Honneth, 2003, p. 18).

comportamiento humano reconociente atento al cuidado del otro, cuya materialización puede observarse, sentirse y representarse mediante gestos corporales en un amplio sentido. En suma, percepción evaluativa y performance constituyen el *modus operandi* elemental de la praxis reconociente.

En este sentido, resultaría pertinente el tematizar la corporalidad del sujeto en tanto “cuerpo sexuado” y atribuido de un género identificado –cuestión ya mencionada por Merleau-Ponty y extensamente desarrollada por el feminismo, la teoría de género y la teoría *queer*-, y, asimismo, en tanto “cuerpo vestido”, puesto que en la cotidianeidad del mundo social el sujeto-otro aparece a la percepción, casi siempre, en tanto que “cuerpo vestido”. En efecto, podemos precisar la consigna fenomenológica de que somos y tenemos un cuerpo, en términos de que aquel cuerpo que somos en el mundo social es ya un cuerpo vestido, sexuado y generizado. Tal como han advertido desde diversas aproximaciones los análisis microsociológicos (Goffman 1993), la sociología y antropología del cuerpo (Le Breton 2002, 1990; B. Turner 1989, 1994) o la historia del cuerpo (N. Elías), puede sostenerse que el cuerpo biológico se presenta como cuerpo social bajo los códigos culturales que le impone el vestir, constituyéndolo en cuerpo vestido⁸⁶.

Vestirse es, por consiguiente, el resultado de *prácticas* socialmente constituidas, pero puestas en vigor por el individuo: las personas han de atender a su cuerpo cuando «se están vistiendo» y es una experiencia tan íntima como social. Cuando nos vestimos, lo hacemos dentro de las limitaciones de una cultura y de sus normas, expectativas sobre el cuerpo y sobre lo que constituye un cuerpo «vestido». Las convenciones del vestir pretenden transformar la carne en algo reconocible y significativo para una cultura; es fácil que un cuerpo que no encaja, que transgrede dichos códigos culturales, provoque escándalo e indignación y que sea tratado con desprecio o incredulidad (...) Tal como expone Quentin Bell: «Nuestras prendas forman demasiada parte de nosotros para que la mayoría nos sintamos totalmente indiferentes por su estado: es como si la tela fuera una extensión del cuerpo o incluso su espíritu». (González, 2010, p. 1).

El cuerpo “vestido”, en suma, a la par que el carácter público y corporal del acto reconociente, consigna un elemento fundamental en la tarea de completar una aproximación material al fenómeno del reconocimiento. Así, podría indagarse el proceso histórico-cultural de constitución del “cuerpo” del sujeto de reconocimiento (en cada una de las esferas) en términos de una dialéctica entre una “naturaleza” (por cierto, no acabada) y la cultura del reconocimiento; entre cierta fisiología que genera cuerpos afectos de emoción y razón y necesitados de la otredad, y la modelación del cuerpo mediante la reacción a actos de reconocimiento y menosprecio que van

⁸⁶ Y, asimismo, el aparecer del cuerpo desnudo, propio de la primera esfera de reconocimiento –sujeto erótico-, y también en la tercera, en el ámbito publicitario, estético, pornográfico, etc. De cualquier forma, en el estudio del cuerpo vestido/cuerpo desnudo, se ha presentado una perspectiva en donde, podríamos decir, se comprende el desnudo como una negación o derivación del vestir (y no al revés), González sostiene: “Según Ann Hollander (1993), el vestido es esencial para nuestra comprensión del cuerpo hasta el punto de que nuestra forma de ver y representar el cuerpo desnudo está influida por las convenciones del vestir”. *El cuerpo como cultura*. Obtenida el 12 julio de 2012 en <http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4050041/lecciones/Capitulo%203/merleau.htm>

determinando social y culturalmente sus características género/sexuales, racial/étnicas, modos de vestir, hábitos nutricionales, estéticas, etc. (volveremos sobre esto al analizar *La lucha por el reconocimiento*).

A modo de ejemplificación de los fenómenos de invisibilidad e invisibilidad que posibilita el acto de reconocimiento público corporalmente mediado, Honneth menciona desde situaciones cotidianas de nula significancia política –como la denegación del saludos por parte de amigos o conocidos-, hasta el caso de empleados –servicio doméstico- completamente ignorados por sus “dueños” aristócratas, y asimismo, la situación ficticia del protagonista afroamericano de *The invisible Man* (novela de Ralph Ellison) quien sufre el estigma de su diferencia racializada mediante la invisibilidad pública. En todas aquellas situaciones de invisibilidad social (un tipo específico de denegación de reconocimiento) está involucrada un tipo de percepción no reconociente –únicamente “cognitiva”- que identifica e interpreta el “cuerpo vestido” o ciertas características biológicas (el color de la piel) del sujeto-otro como carentes de valor, de manera que se ausentan aquellos gestos corporales legítimamente esperados por los sujetos, como es el gesto de saludo, la mirada a los ojos, el contacto de manos, etc. Así, lo que se presenta en la “invisibilidad”, de modo metafórico, es una forma particular de “mirar a través” del cuerpo del sujeto, sin reparar en su existencia ni en su valor como persona o trabajador.

Ahora bien, es de notar que los ejemplos brindados por Honneth representan situaciones propias del espacio público –salvo quizás la situación entre amigos-, en donde los sujetos en cuestión se relacionan por sus oficios, en su calidad de ciudadano o de cualquier otra manera pública (en tanto que opuesta a privada, es decir, no vinculados por el afecto particularizante propio de la primera esfera del “amor”). Como veremos al finalizar este apartado, no dejará de llamar la atención la ausencia de consideración de tales cuestiones a la hora de construir o reconstruir la tercera esfera de reconocimiento, en donde los sujetos que se relacionan en el ámbito público y laboral mediante un elemento emocional –estima social- no han sido atribuidos de ninguna corporalidad. Podemos constatar así una distancia entre la praxis del reconocimiento como una fenómeno real que ocurre cotidianamente en el mundo de la vida (involucrando a cuerpos en el espacio público y el trabajo) y su adecuada tematización conceptual en las esferas de reconocimiento.

Quisiera terminar mencionando el amplio campo de sensibilidad teórica y crítica que podría abrir el concebir de una forma más acabada la relación (aquí sólo sugerida) de la intersubjetividad con la intercorporalidad (siguiendo a Merleau-Ponty), o, directamente, comprender la intersubjetividad como intercorporalidad. En tanto la praxis de reconocimiento depende de la plasticidad del lenguaje corporal, necesitaría tratarse con detenimiento no sólo los

distintos modos en que el sujeto recibe o brinda confirmación social (mediante la sonrisa, saludo, aprobación verbal, abrazos, caricias, miradas, etc.), sino también cabría investigar el “abecedario” gestual y las maneras (kinésica, proxémica, háptica y semiótica) en que se materializa la denegación del reconocimiento, más allá del “mirar a través”; y, asimismo, los usos estratégicos del cuerpo (vestido, “desnudo”, intervenido) en lo que compete a la articulación de las luchas sociales en tanto luchas por la visibilidad (en donde, en múltiples ocasiones se intenciona la exposición del cuerpo marginal con el fin estratégico de capturar la mirada social, invirtiendo retóricamente el estigma al cuál fue sometido).

Por cierto, una primera consideración que tendría que superarse sería el carácter habitual del engaño en la intención supuestamente “positiva” con que Honneth parece sobre-interpretar el valor de los gestos de reconocimiento corporal. Desde una aproximación menos cargada de convicciones morales, cabría atribuir un carácter estructuralmente ambiguo a los gestos corporales (inclusive al interior de una misma cultura), en tanto una sonrisa, una caricia o una mirada sostenida a los ojos (y, asimismo, un golpe, grito o alguna acción violenta), constituyen actos, signos o instrumentos de comunicación cuyo significado está relativamente abierto para la libre disposición anímica e intencionalidad ética de los sujetos.⁸⁷

v) Particularmente elocuente respecto a la dilucidación categoría de “cuerpo”, resultará de la *ausencia* del mismo en *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento* (2007), de manera que será conveniente referirnos sin demasiada extensión a dicha obra. Como dijéramos, el núcleo argumental del texto consiste en demostrar la preeminencia del reconocimiento por sobre el conocimiento con el objetivo particular de interpretar (y, de paso, desactivar el poder crítico) la tradicional noción de reificación de Lukács (1969), en su triple dimensión (objetiva -cosificar los objetos y la naturaleza-; subjetiva -autorreificarse-; y social -cosificar al otro), entendiéndola no en oposición directa al reconocimiento –como es la concepción tradicional-, sino en términos de una neutralización del mismo o de un “olvido del reconocimiento”.

No interesa aquí reseñar o evaluar el procedimiento exacto de aquella operación filosófica ni tampoco el rendimiento crítico de sus consecuencias, sino reparar en la sintomática *ausencia del cuerpo* en el modelo argumentativo escogido por Honneth para justificar la mencionada preeminencia del reconocimiento (justificada desde un doble ángulo: por un lado, desde una postura categorial-filosófica, en donde insistirá en la noción de “implicación existencial” recogida

⁸⁷ Es decir, no es suficiente sostener que la ausencia de un saludo esperado constituye un tipo de menosprecio, sino también que, por ejemplo, una sonrisa o un gesto cualquiera de confirmación, evidentemente, es y puede ser utilizado con fines contrarios al reconocimiento del otro sujeto. En suma, no hay tal ecuación entre reconocimiento auténtico y actos corporales específicos, y su reverso. Un acercamiento más atento a la cuestión, debiera también el extender las contradictorias posibilidades morales del contenido intencional de los gestos corporales, como dice el dicho “el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones”.

de Dewey y la cura [*Sorge*] de Heidegger y, por otro lado, desde una visión psicológica-ontogenética, cuyo discurso se articula en base al trabajo de Mead, Davidson, Hobson, Tomasello, y Cavell).

En este sentido, parte fundamental del argumento de Honneth recurrirá a un lenguaje cuya semántica psicológica se fragua en los conceptos de “sensaciones”, “afectos” y “deseos”, dado que son estos los que permiten acceder y comprender aquella conducta de “implicación existencial” que garantiza desde la fenomenología, el existencialismo y la psicología evolutiva-ontogenética, la preeminencia de la relación de reconocimiento con el sí mismo, con la naturaleza externa y con los otros –acceso al psiquismo ajeno. El argumento sostiene, en esencia, que no son las facultades cognitivas o el “conocimiento” respecto del otro, de la “naturaleza” o de uno mismo lo que permite un acceso a estos, sino la “implicación existencial” desde lo afectivo, sensitivo, libidinal y volitivo, de manera que, solo con posterioridad, estos elementos o modos de relacionarse con las cosas y personas, se conformarán en contenidos cognitivos.

Ahora bien, lo que resulta particularmente decidor para la pesquisa relativa a lo corporal, como decíamos, es que cada vez que Honneth alude a las sensaciones, emociones, sentimientos, afectos y deseos no explicita un vínculo respecto al sustrato corpóreo en donde ellas se originan. Por el contrario, las emociones se comprenden, casi en su totalidad, en tanto que “estados mentales” o disposiciones psíquicas⁸⁸. Así, *Reificación* presenta la categoría de cuerpo en su modo negativo, es decir, en cierta denegación del mismo, es decir, en tanto *cuerpo ausente* cuya formulación resulta elocuente para vislumbrar el carácter pseudo-corporal del sujeto de reconocimiento o lo que llamaremos su ambigüedad ontológica.

En suma, en *Reificación*, al contrario del gesto materialista y corporeizante referido en *Unsichtbarkeit* y, asimismo, de la relación entre cuerpo y emoción que figura en *La lucha por el reconocimiento* como motivo fundante del surgimiento de las luchas sociales, se deduce la noción de que en la ambigua constitución ontológica del sujeto de reconocimiento, si bien nunca se reniega explícitamente la participación de un principio físico-corporal, figura una clara preferencia a los aspectos inmateriales, y se corresponde, más bien, con una noción psíquica o mental de un sujeto agente, emocional y moral, cuyo grado de formalidad y abstracción impiden que pueda

⁸⁸ En efecto, la única mención alusiva directamente a lo corporal, es recogida de una cita a Martin Dornes, en ocasión de indicar que la causa del autismo no debe entenderse sólo en términos de carencia cognitiva (como perturbaciones de las funciones del pensamiento o del lenguaje) sino más bien en términos de carencias emocionales, en sentido de que el problema de la conducta autista radica en la imposibilidad estructural del niño para identificarse emocionalmente con el otro concreto: “No reacciona frente a los sentimientos, queda atrapado en su perspectiva del mundo y no llega a conocer ninguna otra. No ve o, mejor dicho, no siente que en expresiones faciales, movimientos y gestos comunicativos se expresan actitudes. Es ciego al contenido mental-expresivo de tales manifestaciones o, como suele afirmarse, a su significado. Así, el lactante no es “ciego intelectualmente” por una carencia cognitiva: es intelectualmente ciego porque primero es ciego afectivamente” (Honneth, 2007, p 68).

inscribirse plenamente, en cuerpo presente, en el “mundo de la vida” y, en particular, en la esfera pública: económica, política y laboral.

Las consecuencias que esta abstracción congrega se dejan sentir, también, en el escaso rendimiento que posee la teoría del reconocimiento en lo relativo a la posibilidad de estipular una relación moral, en los términos de la semántica del reconocimiento y la reificación, en relación ya no con el otro-humano, sino también con la naturaleza, los objetos y los seres sensibles no humanos –animales, plantas, etc. En efecto, es relevante mencionar que al pronunciarse sobre dicha posibilidad, Honneth considera que, aunque deseable, en rigor no es posible sostener que se “reconoce” o se “reifica” a la naturaleza o a los animales. En su argumento, únicamente podría hablarse en un sentido indirecto de un reconocimiento o reificación de la naturaleza, en circunstancias que aquel objeto, animal o planta ha sido previamente significado por un otro-humano, de modo que “el reconocimiento de la individualidad de otras personas nos exige percibir los objetos en la particularidad de todos los aspectos que aquellas personas asocian con ellos en sus respectivos puntos de vista” (Honneth, 2007, p. 102). Honneth participa de la opinión que: “Si bien podemos considerar éticamente laudable la posibilidad de una relación de reconocimiento interactiva con animales, plantas e incluso cosas, de esta preferencia normativa no resulta ningún argumento que permita demostrar la insustituibilidad de una relación tal” (Honneth, 2007, p. 101).

Ahora bien, de lo anterior podemos deducir que en tanto aquel objeto o sujeto natural no ha sido valorado por algún ser humano, no cabría entonces, desde Honneth, hablar de la posibilidad de reificación o reconocimiento. ¿Qué relación moral se establecería, por tanto, con territorios, animales y plantas, en suma, naturaleza en un sentido referencial directo, que no ha gozado de apreciación de un ser humano? El reconocimiento fuertemente antropocéntrico y social de Honneth nos dejará, en este respecto, en total oscuridad. Se evidencia así en su pensamiento un determinante rasgo “humanista”, en donde prevalece una noción no cuestionada y privilegiada de “persona” (y “persona jurídica”) en tanto que “persona humana”, cuya naturaleza y materialidad corporal, si bien presente, parece supeditarse o verse sobreentendida (de modo contrario a la influencia de Feuerbach y Merleau-Ponty) a las dimensiones inmateriales, psíquicas o mentales, en donde insistirá en figurar la inefable “razón”.⁸⁹

⁸⁹ El riesgo del excesivo énfasis en la “persona humana” puede implicar, como advierte con lucidez el post-humanismo (Sloterdijk, Agamben, Hassan, entre otros), una recaída en el dualismo materia/forma, cuyos efectos prácticos, entre muchos otros, toman lugar en forma de *especismo* que atribuye al ser humano soberanía y capacidad de decisión por la vida, sufrimiento y destino de todas aquellas entidades no-humanas, carentes de una (sobrevalorada) racionalidad. Si bien no es el caso propiamente de Honneth, puesto que ya el sujeto de reconocimiento de la primera esfera es un “sujeto de necesidades” y, como hemos referido, el afecto, las emociones y los deseos adquieren importancia y preeminencia por sobre la cognición y, por último, el reconocimiento requiere de una expresión pública y corporal; es innegable que el riesgo de desmaterializar el sujeto de reconocimiento se presenta cada vez que se enfatiza, al contrario que Foucault, la naturaleza inmaterial del sujeto humano. Así, no es posible hablar directamente de reconocimiento, de reconocimiento honnethiano, en la relación hombre-animal, hombre-objeto, hombre-vegetal, puesto que si bien todos los seres comparten

Ahora bien, antes de proceder a evaluar la capital *Lucha por reconocimiento*, cuyo análisis fue postergado por fines argumentativos, conviene hacer un breve alto para sintetizar y dilucidar cuál sería la propuesta común que emerge al realizar la lectura conjunta de los textos señalados en torno a la corporalidad y la función que esta desempeña dentro de la teoría del reconocimiento. Lo primero a decir es que en los momentos constitutivos de la teoría del reconocimiento que han sido reseñados, se presenta una intención –aunque incompleta y no realmente decidida– por concebir en modo “materialista” la (inter)subjetividad de los individuos participantes en el reconocimiento, es decir, corporalizada, siguiendo para ello la orientación de la fenomenología de Merleau-Ponty y la antropología filosófica de Feuerbach. El “sujeto del reconocimiento” se *declara* así como una *unidad* indisoluble psíquico-física, que recusa del dualismo ontológico cartesiano cuerpo/mente, cuerpo/alma, razón/emoción, y, asimismo, del supuesto “fiscalismo” de Foucault que hace derivar el principio inmaterial del disciplinamiento corporal.⁹⁰

Sin embargo, dicha tendencia hacia la materialización corporal del sujeto de reconocimiento no figura sino en modo incompleto y poco satisfactorio, manifestándose en varios momentos teóricos una *tendencia* real que opera en dirección, si no opuesta, al menos divergente a la corporalización del sujeto, puesto que brinda preferencia a definiciones o formulaciones del sujeto que se refieren mayormente a su constitución psíquica y (sobre) entienden las emociones como “estados mentales”. Esta distancia entre la intención declarada de un sujeto unitario (de reconocimiento) y el uso efectivo –en la teoría– de un sujeto predominantemente psíquico, pareciera explicarse en tanto Honneth da por *sobreentendida* la importancia del cuerpo en la *praxis* de reconocimiento, de manera que, así parece, no considera necesario el teorizar con detención en torno a la relación emoción-cuerpo, cuerpo-mente (salvo, como veremos, en *La lucha por el reconocimiento*) o respecto al sentido de la compleja categoría misma de cuerpo o corporalidad. Esto es lo que podemos abstraer en cuanto sostiene que:

For someone with a background in philosophical anthropology and the phenomenology of Merleau-Ponty, I almost *take for granted* that processes of social integration and intersubjective conflict always represent a psycho-physical unity, just as do processes of individual socialization and identity formation. Perhaps owing to my speech-theoretical background, *I have not sufficiently emphasized this connection, but I have never doubted the enormous importance of the body in processes of social recognition. Every recognition*

una existencia biológica y, con ello, un cuerpo habitado por el principio de placer y dolor, para él únicamente la diferencia humana incorpora también una dimensión racional, al parecer, de superior jerarquía.

⁹⁰ En cercanía con esta crítica, Honneth consigna como reificación a la reducción del ser humano en términos de procesos neurales y cerebrales en el discurso y la práctica científica. Tal como sostiene en *Reificación*: “En el campo de las discusiones que se entablan en los últimos tiempos acerca de los resultados y las repercusiones sociales de las investigaciones del cerebro, no es infrecuente escuchar que el abordaje estrictamente científico delata en este caso una actitud reificante: el propósito –así reza el argumento– de explicar el sentir y el actuar humanos mediante el mero análisis de las conexiones neuronales en el cerebro es abstraído de todo saber del mundo de la vida y con ello se está tratando al ser humano como a un autómatas sin experiencia, en último término, como una cosa”. (Honneth, 2007, pp. 17-18)

order represents an ensemble of institutionalized practices containing a corporeal element (gestures, physical stances and bodily interactions) and are dependents on the emphasis and representation provided by physical objects. This only becomes problematic if we overemphasize the interweaving of mental attitudes and corporeal existence in one or the other direction, such that in our social interactions we encounter either a disembodied spirit or an unsocialized, spiritless body (Honneth (inédito) 2011, énfasis agregado).⁹¹

Como demuestra la cita anterior, el conflicto acaso recae en los “énfasis” apropiados para la construcción del sujeto de reconocimiento y en aquello que se “sobreentiende” al acuñar una semántica o posición filosófica particular y, asimismo, en el devenir problemático que concita el sobre-representar (por separado) a lo físico o a lo mental. Así, es de suma relevancia para nuestra pesquisa notar su convicción declarada en i) la unidad psico-física propia de los procesos intersubjetivos y ii) la idea de que *cada orden* de reconocimiento integra elementos corporales. Ambas declaraciones serán consideradas con relevancia en la instalación de los cimientos de una propuesta positiva de un sujeto de reconocimiento corporalizado, y servirán de advertencia ante cierta tendencia en sus textos hacia la presentación de un “disembodied spirit”.

Como segundo rasgo sintético, se deriva de la naturaleza unitaria del sujeto corporalizado del reconocimiento la concepción de que el encuentro intersubjetivo debe entenderse, simultáneamente, como una relación “inter-corporal” y, en específico, una de tipo *vis a vis*⁹², entre cuerpos vividos, es decir, cuerpos sexuados/generizados, “vestidos”, “etnizados”, “racializados”, etc. En este sentido, podemos redefinir el acto o la praxis del reconocimiento, cuya constitución epistemológica estipula su preeminencia respecto del conocer, como una relación intersubjetiva/intercorporal cuya praxis específica se compone de percepciones evaluativas del cuerpo del otro y de comportamientos morales (*performance*) que expresan en modo físico, corporal y público el valor del otro en cuanto ser sensible, eficiente, libre e igual.

Se reenfoca así el intercambio comunicativo entre sujetos desde el predominio lingüístico-cognitivo (propio de la ética del discurso habermasiana), hasta el escenario de la interacción afectiva pre-discursiva y la dimensión material-corporal de la *performance* reconocitiva, de modo que el sujeto de reconocimiento presenta un cuerpo moldeado por reiteradas *performances* de reconocimiento y de menosprecio, y la intersubjetividad se realiza y actualiza a través de los medios plásticos del lenguaje corporal: gestos faciales y disposiciones corporales que componen saludos, sonrisas, besos, miradas, etc.⁹³

⁹¹ El texto citado corresponde a un *paper* en elaboración que Honneth me facilitó en su oficina de la facultad de filosofía de la Universidad Goethe en Frankfurt en una reunión sostenida en Mayo 2011. El texto definitivo, al cuál no he tenido acceso, se publicó posteriormente en Petherbridge, D. *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*. Brill Academic Publishers, Leiden, 2011.

⁹² Dejando así útiles rastros para vincular el tema del “rostro” en la obra de Lévinas con la perspectiva ética de Honneth.

⁹³ A los que podríamos agregar, en sentido negativo, los gestos de humillación o menosprecio, propios de la invisibilidad social, que generan la denegación de reconocimiento y potencian las posibles luchas por el mismo. Dentro de dicho

Al unir estos dos rasgos sintéticos, podríamos desprender la noción básica y *general* de que el reconocimiento, en tanto acción socio-moral, requiere siempre de un sujeto corporalizado que exprese públicamente la aprobación/denegación social del valor de otro sujeto corporalizado, mediante acciones y expresiones físicas atribuidas de un contenido moral cuyo significado está determinado por la semántica propia del respectivo contexto histórico-cultural.

Siguiendo esta orientación, podría sugerirse la incorporación de la noción de “embodied Mind” de F. Varela (1991) o el trabajo de A. Damasio (1996), quién nos esclarece, en resonancia con Merleau-Ponty, la indisoluble constitución corporal y mental del individuo humano. En *El error de Descartes: la razón de las emociones*, Damasio presenta de modo muy avanzado, en una argumentación que sintetiza neurobiología y filosofía, la interrelación determinante entre cerebro, cuerpo y mente. Si bien no es posible aquí profundizar al respecto, cabe notar que, en Damasio, no será posible eludir el sustrato corporal al referirnos a emociones y sentimientos. Desde aquí es posible redireccionar cierta tendencia de Honneth a privilegiar la explicación de las emociones, los deseos y los afectos (por ejemplo en *Reificación*) en relación predominante con lo psíquico y mental. Damasio, por el contrario, concibe la emoción no sólo en términos de “estados mentales”, sino en tanto “estado corporal-emocional” que, por cierto, resulta indisoluble de las representaciones mentales del mismo, cuya última síntesis dará lugar en forma “sentimientos” (universales, sutiles y “de base”).

La esencia de las emociones, según lo veo, es la colección de cambios en el estado corporal que las células de los terminales nerviosos inducen en numerosos órganos, bajo el control de un sistema cerebral especializado que responde al contenido de los pensamientos relativos a una entidad o acontecimiento específico. Muchos cambios del estado corporal – los del color de la piel, la postura corporal y la expresión facial, por ejemplo- son perceptibles para un observador externo (por cierto, la etimología de la palabra sugiere una dirección externa, desde el cuerpo: *emoción* significa literalmente “movimiento hacia afuera”). Otras alteraciones del estado corporal sólo son perceptibles para el dueño del cuerpo en el cual ocurren. Pero en las emociones hay más que su esencia (...) La emoción es la combinación de un proceso de valoración mental, simple o complejo, con respuestas a ese proceso que emanan de las representaciones disposicionales, dirigidas principalmente hacia el cuerpo propiamente tal, con el resultado de un estado emocional corporal, y orientadas también hacia el cerebro mismo (núcleos neurotransmisores en el tallo cerebral), con el resultado de cambios mentales adicionales. (Damasio, 1996, pp. 163-164)

Quisiera entonces sugerir cierta doble reticencia a referirse, por una parte, a las emociones de manera descorporalizada; y, por otra, a desconocer la acción de las semánticas sociales que interpretan las emociones según patrones histórico-culturales. En suma, la propuesta de Honneth que convendría enfatizar y reformular, sostiene que las emociones representan disposiciones a la

catálogo de gestos, aún no creado por Honneth, cabría incorporar, por ejemplo, el insulto, el esquivar la mirada, el evitar notoriamente el roce corporal, etc.

acción relacionadas tanto con lo biológico-corporal como con lo cultural-mental. Asunto en especial evidente, al referirnos a las reacciones que suscitan en las víctimas de los actos denigratorios, dado que en dicha circunstancias que generan sufrimiento social y pueden inducir, como asevera la teoría del reconocimiento, estados patológicos, no será factible dividir entre un estado patológico mental o, por el contrario, psíquico. Tal como sostiene Merleau-Ponty: “entre lo psíquico y lo fisiológico pueden darse relaciones de intercambio que impiden casi siempre definir un trastorno mental como psíquico o como somático” (1957, p. 96).

Sin embargo, una violación de reconocimiento solo logrará ser comprendida en cuanto que tal al verse filtrada por una semántica política y moral, dependiente del contexto socio-cultural, que advierte a los sujetos vulnerados de que han sido efectivamente víctimas de un acto denigratorio e injusto, de modo que puedan modelar aquellas reacciones negativas psico-somáticas o sensaciones individuales de injusticia en experiencias colectivas de sufrimiento cuya función crítica esencial radica en su rol de motivador para la génesis de una lucha social emancipatoria.

Ahora bien, para cumplir el propósito de materializar la teoría del reconocimiento, debemos superar el modelo *general* que recién fue presentado sobre la interacción moral del reconocimiento corporalizado. En tanto la propuesta de Honneth sostiene como peculiaridad un concepto diferenciado de reconocimiento (compuesto, como sabemos, de una triple dimensionalidad), es menester considerar de modo más acabado cómo sería posible inscribir o reconstruir en *cada orden* del reconocimiento (tal como sostuviera Honneth), la necesaria materialidad corpórea del sujeto de reconocimiento y la praxis intersubjetiva recognoscente. Asimismo, se abre la cuestión de alto potencial crítico y político, relativa a la relación entre la corporalidad y las luchas por el reconocimiento, mediada por emociones negativas. Por tanto, a continuación será revisada críticamente la *Lucha por el Reconocimiento* teniendo ya en consideración las aclaraciones e intenciones mencionadas.

vi.- En la *Lucha por el Reconocimiento* se presenta, como sabemos, el orden diferenciado de reconocimiento en su triple dimensionalidad moral del amor (relaciones íntimas), del derecho (relaciones cognitivas y jurídicas) y de la apreciación social (relaciones laborales/económicas). Indagar sobre el sentido del cuerpo en la teoría de reconocimiento, como decíamos, requiere enfrentarse a la difícil cuestión de restaurar la materialidad corporal al sujeto psíquico-emotivo de reconocimiento en lo relativo a cada una de estas esferas de reconocimiento. En lo sucesivo, el propósito se remitirá en abrir este asunto al debate e instalar algunas posibilidades de reflexión y reconstrucción de carácter tentativo.

Cabe mencionar que al entrevistar a Honneth respecto de cuál es su postura en torno al rol específico que el cuerpo desempeña en su teoría del reconocimiento⁹⁴, el autor confirmó el estado del asunto y las problemáticas que se ha venido indicando durante el recorrido. Tal como se aprecia en sus declaraciones, veremos que si bien coincide con atribuirle importancia al tema del cuerpo, al punto de sostener que este ha sido un asunto de constante interés en su obra, advierte, al mismo tiempo, las serias dificultades que encuentra al pensarlo directamente en la estructura triádica de *La lucha por el reconocimiento*. De esta forma, en su propuesta el cuerpo ha sido inscrito en lo relativo a la primera esfera de reconocimiento (de las relaciones afectivas) y en relación con las luchas por el reconocimiento, pero no lo ha integrado en la segunda ni en la tercera esfera, aun cuando, reconoce que el cuerpo “es definitivamente importante para la tercera esfera”. Al respecto Honneth explica en la primera entrevista,

It is a very difficult topic. I think. My interest in body is permanently present, in all these processes, the body plays a role. That is without question. The question is in what its role plays, the body... And here I am not totally secure, how to stress in the role of the body, because I am concentrating on the normative side. The body was already present in the struggle for recognition, for example when I spoke about bodily integrity, in the first dimension, and *it would be interesting to look whether the body also play others role a certain role in the others spheres*. And it plays indirectly, for example, when I talk about social esteem. *I talk about capacities, abilities that have to do with the body also*. The question is always... you are right, invisibility plays a certain role, because it has to do with perceability and that's link with the body, with its existence. Yes, it is unclear for me, in what stronger sense the body should be a direct role, and not and indirect role. [Complementa respecto a lo mismo en la segunda entrevista] I am not so sure about the legal sphere, but *it is definitely important for the third sphere*. That is also a very helpful idea, I mean, this respect with the third sphere... because it [body] only appears in the first [sphere], and that is all... you are right, I agree with that (Entrevista a Honneth, 2011).

De esta forma, revisaremos brevemente la *situación triádica* del sujeto del reconocimiento, quien es, simultáneamente, sujeto de necesidades, sujeto jurídico y sujeto de estima social. Será sugerido, en cada caso, posibles vías de extensión para inscribir una materialidad corporal tanto en lo que respecta a la constitución ontológica del sujeto de reconocimiento como a la expresión intercorporal de la praxis de reconocimiento. Así, el objetivo final de este apartado consistirá en apuntar ciertas intuiciones y cimientos teóricos para construir con posterioridad una propuesta acabada relativa a los “tres cuerpos” del sujeto de reconocimiento: *cuerpo emocional*, *cuerpo investido de derecho* y *cuerpo laborante*. Por supuesto, parto de la preconcepción de que todo individuo concreto debe concebirse en tanto que sujeto corporalizado de reconocimiento, de modo que la consecución de su autonomía y autorrealización está condicionada por la confirmación

⁹⁴ Se realizaron dos entrevistas a Honneth en la Universidad Goethe en Fráncfort del Meno el 27 de Mayo de 2011 y el 15 de Julio de 2011 respectivamente.

social en cada una de las tres esferas de reconocimiento, las cuáles comprenderán respectivamente diversas y específicas capacidades psíquico-corporales.

Para comenzar, conviene tratar de manera relacional la situación de la primera y de la tercera esfera de reconocimiento, puesto que comparten la característica de verse mediadas por un elemento emocional específico, será así pospuesto para el final el análisis de la esfera legal, con su mencionado principio cognitivo o emocionalmente neutro de la “igualdad”. En el caso de la primera esfera, la emoción vinculante corresponde al “amor” (en un amplio sentido), emoción que se define en su particularismo moral (como decíamos, la imposibilidad de extenderse hasta toda la comunidad) y, a nivel psicoanalítico, en su modo de tensionar las relaciones íntimas para mantenerlas en una dinámica que evita la polarización negativa ya sea hacia la auto-suficiencia como hacia la dependencia absoluta respecto del otro amado o deseado. En el caso de la tercera esfera, la emoción constitutiva se explica en términos de sentimientos de “solidaridad” o “estima solidaria” que llevan por parte de un otro social generalizado a valorar el talento o la capacidad individual del sujeto de reconocimiento, en tanto su trabajo representa una cooperación real y específica para el desarrollo de la comunidad social bajo el supuesto de compartir cierto “bien común” o determinada orientación axiológica. Así, el producto de esta praxis habitual consiste, como fuera dicho, en la consecución de la estima de sí por parte de un sujeto concreto e individualizado.

vi a.- **Sobre el cuerpo emocional**

Relativo a la relación del amor, el sujeto de reconocimiento que figura en la teoría de Honneth, corresponde a un sujeto afectivo o un “sujeto de necesidad”, cuya corporalidad resulta fundamental ya desde la relación simbiótica entre bebe-madre/sujeto de apego; y, por cierto, en las relaciones familiares (en donde prima también el concepto cultural de “familia”), en la amistad y en las relaciones de amor erótico (en donde podríamos agregar que el juego entre cuerpo vestido y cuerpo desnudo adquiere gran relevancia). La situación de lo corporal, por tanto, está directamente vinculada con lo emocional, adquiriendo una notoria importancia en la medida en que el ser reconocido en las propias *necesidades* afectivo-corporales, constituye el requisito básico de *cualquiera* autonomía al proporcionar al sujeto la elemental confianza de sí.⁹⁵

Así caracterizado, resulta poco satisfactorio el que Honneth no se refiera al sujeto de necesidades y las relaciones de reconocimiento erótico/afectivas directamente desde el punto de vista de la construcción de género y de orientación sexual, cuestión que representa uno de los modos elementales en que cada individuo experimenta el hecho de ser y tener un cuerpo

⁹⁵ Véase tercer capítulo, sección primera.

fenomenológico afectado, en principio, por la condición sexual (Merleau-Ponty, 1957, pp. 169-190) y la constitución de género. Diremos, para reorientar esta cuestión, que la identificación y la construcción del género y de la orientación sexual llevadas por un sujeto particular para significar y convivir con la biología semi-constituida de su cuerpo sexuado, son procesos socio-culturales que ocurren bajo la mediación del reconocimiento (o denegación del mismo) por parte de un otro, y, en especial (en esta esfera) por un otro-sensible que acoge/rechaza (percibe o invisibiliza) en instancias de íntima intersubjetividad sus cualidades sensibles y sus *necesidades erótico/emocionales*. Por tanto, la posibilidad efectiva de auto-identificarse (auto-reconocerse) y comportarse en una forma restrictiva/represiva o bien libre, autónoma y experimental con las propias cualidades sensibles, los deseos y las necesidades erótico/emocionales del cuerpo propio, depende fundamentalmente del tipo de cultura de reconocimiento del sexo/género que se reproduce mediante relaciones intersubjetivas e intercorporales en el marco de figuras tales como la amistad, la pareja sexual y, con notoria importancia, la institución familiar, habida cuenta de su función histórica como modeladora de los hábitos sexuales/afectivos del cuerpo mediante la imposición normativa de tipos “normales” y “correctos” de construcción de género (en la dicotomía masculino/femenino) y de orientación sexual (bajo el predominio heterosexual).

En este entendido, sería aconsejable el acoger en la teoría del reconocimiento los aportes críticos que comparten la teoría de géneros, la teoría (post)feminista y la teoría *queer*, en lo relativo a la crítica al modo hegemónico de la heterosexualidad, es decir, el heterosexismo y, asimismo, la naturalización de los géneros sexuales, los cuáles se han erigido históricamente en tanto que sistema de dominación y normalización de las sexualidades “desviadas” o “incorrectas”, en nombre de un supuesto principio natural, moralmente bueno y universal de conducta sexual y afectiva.

No obstante, es posible sostener a favor de Honneth y de la teoría del reconocimiento, que su formulación no solo permite, sino que sugiere una provechosa compatibilidad con las luchas de liberación sexual, ya sean feministas o propias de minorías sexuales.⁹⁶ Como sabemos, el potencial normativo intrínseco al principio del “amor” en cuyo seno se alberga la posibilidad de un progreso moral, se orienta hacia una paulatina liberación de un funcionalismo económico o social (que estuviera presente en la formulación hegeliana al analogar el “amor” con el matrimonio burgués patriarcal). Como sostiene en *Redistribución o Reconocimiento*: “El progreso moral en la esfera del amor puede significar, entonces, una eliminación paso a paso de los clichés de rol, los estereotipos

⁹⁶ En dicho caso, por cierto, uno de los primeros asuntos a resolver sería la noción de “identidad” e “integridad” que utiliza Honneth para defender el propósito del reconocimiento. Como es conocido, desde el feminismo post-estructural, toda noción de “sujeto”, “identidad”, y asimismo la distinción sexo/género (por ejemplo, en J. Butler), resultará blanco primero de las críticas. No obstante, cabe notar, que en Honneth las referencias a la “identidad” no suponen ningún contenido positivo, es más bien una categoría formal, de manera que no impone un deber ser o un modo específico de homogeneizar las experiencias, en este caso relativas a la sexualidad, en torno a un concepto monolítico de lo idéntico que esconda o relegue lo heterogéneo.

y las adscripciones culturales que impiden estructuralmente la adaptación a las necesidades de los demás” (Honneth, 2006a, p.146) y en las *Luchas por el reconocimiento*: “un concepto formal de eticidad postradicional debe estar situado de tal manera que pueda defender el igualitarismo radical del amor de todos los influjos y coerciones exteriores”. (Honneth, 1997, p. 212)

Luego, en analogía al proceso histórico-normativo mediante el cuál el “amor” institucionalizado en forma de matrimonio fue progresivamente perdiendo, en el quiebre hacia la modernidad, su función prioritariamente económica/social (radicándose esta directamente en la tercera esfera) para identificarse con un “sentimiento de afecto desinteresado”; el progreso normativo en esta esfera debería transitar por la desvinculación del “amor” de todo funcionalismo o restricción heteronormativa (en un amplio sentido, configuración de orientación sexual, de identidad sexual, erotización de ciertas partes del cuerpo, de géneros con jerarquías y roles fijos, etc.). Así, se debería defender la legitimidad de una enunciación que sostenga que todo sujeto de cuerpo erótico/emotivo puede validar su propia (des)construcción de género y opción sexual (o incluso asexual) como forma de vida igualmente válida, articulándose así un núcleo de demandas normativas que competen a las tres esferas de reconocimiento: a la primera esfera, en términos del reconocimiento a un *derecho a ser amado o atendido* desde la particularidad sensible por un otro afectivo; a la tercera esfera, en el sentido, por ejemplo, de rechazar normas institucionales de discriminación laboral por conductas sexuales, o de resignificar la asociación –a veces sutil- entre capacidades meritorias de éxito y determinaciones corporales –prontamente tratado-; y en la segunda esfera, en formas de luchas por el reconocimiento legal, generalmente mediante la modificación de ordenamientos jurídicos para estipular una especial protección legal a las minorías de disidencia sexual que asegure el goce de los mismos derechos civiles (habida cuenta de las tendencias heterosexistas, homofóbicas y misógenas de la sociedad que han sido juridificadas).

Por tanto, se presenta sin duda en la teoría del reconocimiento una valiosa posibilidad para *apoyar*⁹⁷ las luchas de liberación sexual con su enriquecido instrumental teórico⁹⁸ y con la lucidez

⁹⁷ Habida cuenta que este y no otro (como “moralizar” a los sujetos, dar consejo, atribuirles comportamientos ético/políticos o “hablar” por ellos) es el rol que le corresponde a una “Teoría Crítica” y su intelectual. Como sostiene Foucault: “El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis (...) de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes. Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla... Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer”. (Foucault, 1979, p. 109).

⁹⁸ En específico, con el mencionado doble criterio metodológico del progreso social que estipula que “el progreso en las condiciones del reconocimiento social tienen lugar en las dimensiones de la individualización y la inclusión social; o bien se abren al reconocimiento mutuo nuevas partes de la personalidad, de manera que aumente el grado de individualidad socialmente confirmada; o se incluyen más personas en las relaciones de reconocimiento existentes, de manera que aumente el círculo de sujetos que se reconozcan (Honneth, 2006a, p. 145). En este sentido, el “abrir” la subjetividad podría llevar incluso a plantear que la teoría del reconocimiento apoya teóricamente la más extendida diversificación y pluralización de identidades y comportamientos sexuales: no sólo gays, lesbianas, bisexuales o asexuales, sino también

que esta aporta para advertir que el sentido del “amor” o el sentimiento desinteresado de afecto y cuidado amoroso, no es monopolio de ninguna configuración económica de fines reproductivos, forma institucional, consideración religiosa pro-familia tradicional, orientación sexual, construcción de género o identidad sexual particular y concreta, sino un principio universal abstracto que cualquier sujeto con cualquier identidad u orientación sexual puede y necesita reclamar para su forma singular de experimentar el afecto, dado que el ser reconocido en su cuerpo afectivo/sexual implica una condición necesaria para la consecución de su autonomía y autorrealización individual. De aquí, por último, arranca también la notoria utilidad de la teoría para apoyar, por ejemplo, la legitimidad normativa de demandas actuales de la comunidad homosexual, como sería la actual lucha (con un tono conservador, si se quiere) por el reconocimiento de la comunidad y del Estado al matrimonio homosexual y, eventualmente, por el derecho de adopción para familias homosexuales, en un giro que perdería dicho posible tono conservador.

En segundo lugar, podemos explorar otra veta de la primera esfera de reconocimiento referente a la posibilidad de considerar la relación moral ya no sólo entre sujetos humanos, sino también entre seres humanos y animales no humanos, de manera que podamos extender su campo de aplicación más allá de la restricción *humanista* o antropocéntrica. Como habíamos mencionado en la revisión del texto *Reificación*, Honneth accede a la posibilidad de reconocimiento o reificación del ente animal (y de la naturaleza) en un sentido *indirecto*, en el entendido de que es plausible sostener una praxis de reconocimiento o de reificación únicamente en aquellos casos en que animales/plantas/naturaleza/objetos fueran previamente signados/apreciados por un ente humano. El criterio operativo, si bien no explicitado en dicha ocasión, se corresponde con el imperativo categórico kantiano, mandato moral no extendible a entidades carentes de racionalidad o responsabilidad moral. Así, la moralidad *social e intersubjetiva* del reconocimiento honnethiano no tematiza en sentido directo la relación moral hombre-animal o hombre-naturaleza, sino que solo hace una breve mención respecto de aquellas formulaciones indirectas del tipo hombre-animal-hombre o hombre-naturaleza-hombre, de donde se constata que desde la teoría del reconocimiento no se puede advertir ningún valor en el animal mismo o en la propia naturaleza (por ejemplo, como terreno virgen), ya que para la teoría todo valor es tributario de una apreciación humana no animal, entidad que parece agotar todo el sentido de lo *social*.⁹⁹

aquellas sexualidades que desde el discurso psiquiátrico (DSM IV) se patologizan como “trastornos de la identidad sexual”, es decir, transexuales, travestis, asexuales; y, por supuesto, *queers*, indefinidos y cualquiera categoría que extienda la subjetividad, y limitada por el principio jurídico del respeto kantiano al otro sujeto.

⁹⁹ En este punto, comparto la consideración crítica esbozada por Stéphane Haber (2007), quien sostiene la necesidad de recuperar para la teoría del reconocimiento la crítica de la alienación, cuyo potencial excedería al propio de la reificación. En específico, argumenta Haber en contra de una especie de “dogma intersubjetivo” que se manifiesta en su rigidez

Cabe cuestionar si el cuerpo sensible, emocional y erótico del sujeto del reconocimiento de la primera esfera resulta ser efectivamente propiedad exclusiva del animal humano. ¿Es realmente posible establecer una diferencia tan radical entre las sensaciones y emociones experimentadas por un cuerpo animal no humano y aquellas sensaciones y emociones experimentadas por un cuerpo animal humano? Únicamente en tanto pudiera establecerse de manera clara y tajante la distinción entre las necesidades físicas y emocionales de un ente animal no humano y un ente animal humano, sería justificable el denegar al animal no humano del status de sujeto de reconocimiento afectivo (o sujeto de necesidades).

Por el contrario, pareciera ser más extenso el espectro de experiencia emocional que comparten ambos animales, humanos y no humanos, en tanto seres sensibles, emocionales y corpóreos, que aquel supuesto *logos* que los diferencia. Aún sin deconstruir la diferencia entre el humano y el animal, pareciera ser que la relación de afecto, las emociones básicas, el deseo sexual, las sensaciones de dolor y placer, representan un tipo de reconocimiento afectivo que todo animal, en tanto portador de un cuerpo sensible, necesita para desarrollarse, independiente de que estas emociones sean, con posterioridad, significadas de modo contrastante en la experiencia animal humana o animal no humana. En suma, es en las necesidades, los afectos y el *cuerpo emocional* en donde se reconoce la animalidad constitutiva del humano; animalidad que en el espécimen humano será experimentada como “segunda naturaleza” y en el contexto general de un individuo que habita y de constituye en, al menos, tres dimensiones distintas de intersubjetividad.

Además, al analizar la propia relación de reconocimiento hombre-animal en el caso de las mascotas, constatamos que el animal no humano es efectivamente reconocido por el animal humano como un ente con un cuerpo necesitado de alimento, cariño y cuidado, de manera tal que en la praxis cotidiana de reconocimiento, existe la norma práctica que inviste a los animales no humanos domesticados con el status de sujeto de reconocimiento con cuerpo emocional, propio de la primera esfera.¹⁰⁰

cuando Honneth desconsidera o considera de modo derivado el problema medio ambiental: “Indeed, “to recognize” others is, normally, to admit by default the importance of what gives rise to their interests and the significance of their thoughts and their actions. It is only through this derived meaning that the reification of nature and of natural beings proves to be problematic. Strangely enough, through this analysis, Honneth joins ranks with the traditional position of transcendental philosophy according to which there is nature (and also world) only for us and by us. Given this assumption, both from an anthropological point of view as well as from a moral point of view, we would not be making a mistake if we viewed natural beings in a purely objectifying way. This kind of “inter-subjectivist dogma” –the idea that we owe to others what we are, that is, the idea that our relations with others determine and carry all the other relations which define a subject– turns out to be embarrassing here. It leads us to conceive the world as made up of objects which, dead in themselves, are discovered only when we *borrow* another’s perspective. Apart from this phenomenological difficulty, one may find it disappointing (even if it is not absurd or contradictory) that, from the beginning, a theory of social pathologies relativizes *to such an extent* the environmental problem and, more generally, decides not to address the issue of damages inflicted upon internal and external nature” (Haber, 2007, p. 164).

¹⁰⁰ Ahora bien, el objetivo de articular esta propuesta consiste no sólo en desactivar aquellos condicionamientos de carácter antropocéntrico que derivan, desde una posición animalista, en un sesgo *especista*, sino también en explorar la

Ahora bien, tomando en consideración que los derechos animales son quizás uno de los más claros ejemplos de derechos fracasados cuya violación diaria es parte del *ethos* moderno de la industria capitalista del alimento y del espectáculo; la aproximación desde una extendida teoría del reconocimiento podría ser útil para evaluar la normatividad de la demanda de justicia animal desde un horizonte plural de justicia, es decir, en términos de la necesidad de todo cuerpo emocional a ser cuidado o amado (dispuesto, por tanto, a evitar su sufrimiento y tortura), cuestión que podría esquivar o posponer la complejidad de justificar al animal en tanto que portador de derechos o “sujeto jurídico” (es decir, como sujeto de la segunda esfera de reconocimiento)¹⁰¹.

En último lugar, y desde una perspectiva un tanto distinta, sería también factible indagar sobre las *posibilidades de expresión física y representación estética* de la praxis del reconocimiento corporalizada, tomando en consideración la mencionada dependencia del reconocimiento por expresarse públicamente mediante gestos corporales. De esta forma, podría analizarse desde la fenomenología corporal y asimismo desde una aproximación *estética*, la *plasticidad* de los diversos modos en que se reconocen los emocionales y sexualizados cuerpos vividos del sujeto de reconocimiento (ya sea en tanto cuerpos-desnudos o cuerpos-vestidos) al experimentarse mediante gestos de caricias, besos, coitos, saludos, abrazos, u otras acciones que componen las acciones que performa el reconocimiento. Un buen comienzo para aquello lo brinda Merleau-Ponty al referirse a los gestos y las “mímicas” de la caricia, el pudor y el orgasmo.

No comprendo los gestos del otro por un acto de interpretación intelectual, la comunicación de las conciencias no se funda en el sentido común de sus experiencias, sino que lo funda a su vez: hay que reconocer como irreductible el movimiento por el cual me presto al espectáculo, me uno a él en una especie de reconocimiento ciego que precede la

discusión ética de la relación hombre-animal (y acaso también hombre-naturaleza) desde un plano distinto y *anterior* a la dimensión jurídica, en donde la problemática argumentativa ha recaído a menudo en la debilidad de la fundamentación para considerar al animal en términos de “sujeto de derecho” o “persona jurídica” (en efecto, desde la teoría del derecho han sido variadas las objeciones para dotar de tal investidura jurídica al animal, dada la dificultad de atribuir al animal no humano en términos contractuales algún principio de “reciprocidad”, “responsabilidad” y racionalidad).

¹⁰¹ Sin embargo, los límites de esta propuesta radican en que, tal como sostiene Honneth, el “amor” se caracteriza por su particularismo moral, de manera que así como no es posible “amar” a todos los individuos (contra el cristianismo del joven Hegel), así tampoco sería factible imprimir peso normativo en el “cuidado” a todos los animales (como sería la aspiración de la esfera jurídica con su carácter de igualdad universal). Por tanto, la investidura del animal en tanto que sujeto de reconocimiento (de la primera esfera), parece portar más bien un valor de tipo explicativo/descriptivo antes que transformador, en el sentido de que esta nos informa correctamente sobre cómo opera el reconocimiento/denigración en la relación hombre-animal, en donde la conducta habitual del hegemónico modelo del humano omnívoro consiste en cuidar (reconocer) el animal que cae bajo la categoría de mascota (o animal protegido por motivos de biodiversidad u otros) al tiempo que desconoce el sufrimiento de los animales que no entran en estas categorías, menospreciando así cualquier valor moral de los cuerpos sensibles/emocionales de aquellos animales que corresponden a su alimento cotidiano (o, asimismo, a los animales torturados en prácticas de espectáculos tradicionales o experimentación de laboratorio). En suma, la relación entre hombre-animal se comprende, bajo una reformulada teoría del reconocimiento, en términos de una relación moral estructuralmente contradictoria, cuya posibilidad de transformación emancipatoria transitaría por la senda de reconocer el carácter moral de la emoción y el sufrimiento animal, comenzando por el reconocimiento debido al animal afecto a discriminación positiva (la mascota u otros) y extendiéndose hasta todo cuerpo sensible animal necesitado de protección. En suma, ante el fracaso de la vía jurídica y la dificultad de instalar al animal como “sujeto de derecho” (propio de la segunda esfera), cabría apostar por una extendida sensibilización emocional del animal humano respecto del sufrimiento del cuerpo ajeno animal (propio de la primera esfera).

definición y la elaboración intelectual del sentido. Una generación tras otra “comprende” y ejecuta los gestos sexuales, por ejemplo, el gesto de la caricia, antes de que el filósofo defina su significación intelectual, que consiste en encerrar en sí mismo el cuerpo pasivo, en mantenerlo en el sueño del placer, en interrumpir el movimiento continuo por el cual se proyecta hacia las cosas y hacia los otros. *Por mi cuerpo comprendo al otro* (1957, p. 204).

En su reverso, también podría describirse desde una perspectiva fenomenológica y estética las experiencias de humillación que corresponden, en esta esfera, a la tortura, violación y maltrato físico, y que se realizan según una “mímica” de la cólera o de la amenaza¹⁰² (Merleau-Ponty) y suscitan una reacción negativa en el sujeto denigrado, en donde la descripción de Foucault que inaugura *Vigilar y Castigar*, por ejemplo, nos darían un elocuente testimonio gráfico del menosprecio y la destrucción del sujeto corporalizado de reconocimiento (o de la confianza de sí, en los casos de sobrevivencia).¹⁰³ Con esto, se presenta una valiosa posibilidad de extender el alcance sensible y, quizás, crítico, del reconocimiento, ganando así fuerza persuasiva al reconstruir un sujeto psico-físico de reconocimiento e inaugurando una posibilidad, hasta el momento casi completamente obturada en Honneth, de incorporar elementos estéticos, cuya relevancia, como se sabe, no se exagera al decir que fue simplemente transcendental para gran parte de la primera y segunda generación de Teoría Crítica (Marcuse, Benjamin, Adorno, Wellmer, Löwenthal) y ha sido también retomada por miembros de la tercera (Menke y Seel).¹⁰⁴

vi b.- Sobre el cuerpo laborante

La determinación del contenido propio de la tercera esfera de reconocimiento, en rigor la esfera de la “eticidad absoluta”, decantó en la evolución teórica de Honneth por centrarse en las relaciones de reconocimiento relativas a la dimensión del trabajo social y del mercado laboral, o, con mayor precisión, en la vinculación entre la división social del trabajo, tratada por la teoría sociológica, y la distribución de los bienes y riqueza, atingente a la teoría de la justicia y la teoría económica. Así, la reflexión fue fijada en relación a la consecución de la valoración social

¹⁰² Como sostiene Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*: “La psicología moderna ha mostrado muy bien que el espectador no busca en sí mismo y en su experiencia interior el sentido de los gestos de que es testigo. Sea, por ejemplo, un gesto de cólera o de amenaza, para comprenderlo, no tengo necesidad de recordar los sentimientos que he tenido cuando ejecutaba por mi cuenta los mismos gestos. Conozco muy mal, por su interior, la mímica de la cólera, faltaría, pues, a la asociación por semejanza o al razonamiento por analogía, un elemento decisivo –y por otro lado, *no percibo la cólera o la amenaza como un hecho psíquico oculto detrás del gesto, leo la cólera en el gesto, el gesto no me hace pensar en la cólera, sino que es la cólera misma*” (1957, p. 202, énfasis añadido).

¹⁰³ En el caso de confirmar el estatus del animal en tanto que sujeto de reconocimiento en la primera esfera, cabría entonces también extender el campo de la expresión física y la representación estética hasta la relación intercorporal entre animal humano y animal no humano (y quizás entre animales no humanos).

¹⁰⁴ Cabe decir al respecto que este fue uno de los puntos más tratados en las entrevistas con Honneth que lamentablemente no logró ser incorporado en esta investigación. En particular, la discusión tornó acerca de las posibilidades de abrir una dimensión estética en la teoría de reconocimiento, habida cuenta que una Teoría Crítica requiere un posicionamiento acerca de lo estético, cuestión especialmente ausente en el desarrollo de la obra de Honneth en agudo contraste con, como dijéramos, la obra de Marcuse, Adorno, Benjamin, Wellmer, Löwenthal, Menke, Seel.

materializada en términos económicos (a través de la distribución del salario), que el sujeto lograba en relación al mérito de su trabajo, suponiendo así que es principalmente en esta dimensión intersubjetiva en donde el sujeto de reconocimiento consigue ser individualizado en sus talentos y capacidades *singularizantes* al ser reconocido por un otro social generalizado, de modo que puede adquirir estima de sí al concebir que su trabajo constituye un modo individual de cooperación exitoso y acorde a un supuesto objetivo comunitario.

En este marco, lo primero que desentona en la composición de la presente esfera de reconocimiento, radica en que la mediación emocional –“solidaridad” o “empatía”- que explica el tipo de vínculo propio de esta interacción social es introducida por Honneth sin un correlato corporal estable que pueda respaldar teóricamente la atribución de dicho elemento emocional mediador, marcando con ello un notorio contraste con la situación del cuerpo propia de la primera esfera de reconocimiento. En efecto, al revisar las diversas exposiciones de Honneth sobre la composición de las esferas de reconocimiento (1997, 2006, 2010) es posible constatar que, en lo relativo al mundo público (es decir, a la dimensión que correspondería a la esfera jurídica y la laboral), figura un sujeto de reconocimiento completamente descorporalizado, cuestión que se torna directamente inverosímil en lo atingente en esta tercera esfera, puesto que obliga a imaginar un paradójica praxis intersubjetiva mediada por emociones (y orientada a la diferenciación) pero carente de una expresión física o un sustrato corporal (o inter-corporal) en donde cada sujeto pueda experimentar, producir y significar dichas emociones socialmente vinculantes; siendo el caso, además, que sin “estima social” o “solidaridad”, no correspondería atribuir ninguna eticidad a esta esfera, sino meramente describirla en torno al egoísmo y la competencia.

Cabe inferir de lo anterior (es decir, de la total ausencia de materialidad-corporal en la constitución del sujeto de reconocimiento en esta esfera y en la segunda) la presencia de un particular reduccionismo operativo en la teoría del reconocimiento, el cuál consiste en restringir el espacio propio de la intersubjetividad corporalmente mediada únicamente al espacio privado del mundo íntimo, omitiendo en esta operación la innegable importancia que también posee el cuerpo vivo del sujeto en la intersubjetividad-intercorporalidad propia del mundo público, en tanto espacio laboral y jurídico.

Sumada a esta insatisfactoria caracterización, de la cuál el propio autor es conciente, debemos recordar que aquello que se reconoce al sujeto en esta dimensión corresponde a “talentos” y “cualidades” particulares que, por un lado, lo individualizan y diferencian de los otros sujetos y, por otro, pueden legitimar la distribución diferenciada y “simétrica” de los bienes materiales en tanto que dichas “facultades” resultan valiosas para la reproducción social del capitalismo y son reconocidas, por tanto, en base al criterio de “éxito” o “mérito”, siendo el resultado de todo esto el

permitir que el sujeto desarrolle una autorrelación positiva o estima de sí y “abra” su subjetividad. En este entendido, tampoco resulta convincente el que dichos “talentos” y “capacidades” que serán institucionalizados en el marco de determinadas profesiones, oficios u actividades, cuya estima social es dependiente de los valores culturales de la sociedad capitalista y su criterio de “eficiencia”, sean comprendidos de forma tan abstracta para que no acusen relación con una potencia, determinación, “fuerza de trabajo” marxista o realización corporal del sujeto de reconocimiento.

En suma, si lo que importa en la tercera esfera concierne a los criterios de diferenciación e individuación entre los sujetos laborantes, es evidente que aquello que materialmente nos ofrece indicio primero de diferencias y heterogeneidad corresponde ostensiblemente a la variable y plural constitución corporal de los individuos y de sus capacidades corporalizadas, a pesar que desde la ética, la política y la metafísica sea necesario concebir una “forma”, un “alma”, una “razón”, una “dignidad” o algún otro atributo trascendental factible de ser asignado *por igual* a todos los miembros de la especie humana (como sucede en la segunda esfera de reconocimiento, la cual, en consecuencia, se presenta como absolutamente cognitiva y descorporalizada).

No obstante, si atendemos a lo ya mencionado al tratar *Unsichtbarkeit* (la necesidad de expresión pública del reconocimiento), las entrevistas que realicé al autor, el *Rejoinder* ya citado y los propios ejemplos referidos por Honneth en diversos momentos de su obra¹⁰⁵, la causa de esta insuficiencia teórica no corresponde tanto a una denegación de la corporalidad del sujeto en el espacio público y laboral, como a una obliteración del mismo basada en la dificultad y necesidad de conceptualizar dicha cuestión con propiedad. Es decir, el problema del “cuerpo” del sujeto corresponde, ante todo, a un déficit en la teorización de Honneth que requiere subsanarse. De este modo, el problema del “cuerpo” sólo aparece en cuanto se vislumbra la distancia entre una “teoría del reconocimiento”, con sus limitantes analíticas, con su apego a una forma de pseudo-sistema filosófico, y un fenómeno efectivo de reconocimiento del cuál la teoría intenta dar cuenta, es decir, una praxis socio-moral real que sujetos corporalizados performan cotidianamente en su necesidad y placer al comunicarse y reconocerse.

¹⁰⁵ Es de notar que en las contadas ocasiones que Honneth ofrece ejemplos para tratar su teoría, se presentan situaciones particulares de reconocimiento o menosprecio que representan directamente a esta esfera haciendo alusión directa o indirecta a aspectos que atingen a la dimensión corporal del sujeto. Así, solo por mencionar algunos ejemplos, podemos recordar el caso del afroamericano de status económico alto que no consigue tomar un taxi (Honneth, 2006a), las luchas de grupos afroamericanos por los derechos civiles en EEUU de los 50 (experiencia que inspira la *Lucha por el Reconocimiento*), la descripción de la relación de invisibilidad entre señores nobles y sus sirvientes (Honneth, 2006b), los análisis de las clásicas luchas laborales de obreros ingleses, el análisis de la relación entre *managers* de empresas que reconocen de modo ideológico a sus empleados con el epíteto de “empresarios de sí mismos” (Honneth 2006b y 2009c), etc. Tal como los ejemplos advierten (en especial los tres primeros), resultan ser factores atingentes a la corporalidad aquellos que influyen en la praxis del reconocimiento en la esfera laboral y el espacio público: el color de la piel (rasgos de racialización), el género y la vestimenta de trabajo.

Así, basta imaginar sin gran esfuerzo las interrelaciones sociales en el mundo laboral actual, para visualizar que en su dinámica cotidiana la abstracta norma jerárquica de la división social del trabajo propia del capitalismo moderno (es decir, aquello que legitima el principio del “éxito” y del “mérito” en la lógica de la tercera esfera) se *expresa* y se *materializa* ostensiblemente en el espacio público mediante la presencia de sujetos que se reconocen e interrelacionan a través de sus cuerpos *marcados* por categorías fundamentales para la jerarquización social, como la clase social, el género, la sexualidad, la etnia/raza, la vestimenta, la belleza, la edad, la compleción física, la (dis)capacidad psicofísica, etc.. De modo que en la compleja articulación de estas categorías en el cuerpo vivido del sujeto laborante, se representa de forma elocuente y públicamente ostensible el estatus social o la posición específica que ocupa el sujeto en la jerarquía del mercado laboral.

Ahora bien, no es en absoluto tarea sencilla restaurar con precisión la composición del *cuerpo laborante del sujeto de reconocimiento*. El desafío comienza en tanto se intenta extender la teoría desde sus propios márgenes (y no meramente criticarla oponiéndole otra teoría externa e incompatible considerada más avanzada en este respecto, como podría ser introducir una teorización claramente biopolítica). En este entendido, cabe consignar entre las consideraciones metodológicas elementales para realizar una extensión inmanente de la teoría, en primer lugar, el introducir conceptualizaciones (en este caso, una noción de sujeto corporalizado y de praxis intersubjetiva-intercorporal) que i) sean efectivamente generalizables y universalizables para la sociedad moderna occidental, es decir, que correspondan a nociones lo suficientemente abstractas (y sin embargo elocuentes) como para mantener su validez –e informar una crítica- al variar el tiempo histórico y la cultura, dentro del extenso horizonte referido de la modernidad occidental.¹⁰⁶ En segundo lugar, en consideración al método de *crítica inmanente* honnethiano, es menester introducir una categoría de lo corporal que resista ser utilizada para única o principalmente explicar las diversas formas o mecanismos de dominación de las sociedades modernas. Por el contrario, el “cuerpo” del sujeto de reconocimiento, en contraste con la orientación predominante en Foucault y en gran parte de la biopolítica (G. Agamben, M. Hardt, A. Negri, P. Virno) que tratará, *grosso modo*, sobre la administración económico-política de la propia vida y del cuerpo de la población, debe poder dar cuenta no sólo de la reproducción económico-social sino también de las posibilidades de transformación emancipatoria (lo que, observado desde la biopolítica de R. Espósito, vendría a ser una especie de “biopolítica positiva” aún por hacer) que ya estarían

¹⁰⁶ Aun cuando, con el tiempo, Honneth haya restado énfasis a este criterio, al sostener que, en realidad, su teoría está pensada más bien para la situación de países capitalistas altamente desarrollados. Por cierto, es debido a este motivo que no se ha contextualizado directamente la teoría en la realidad latinoamericana. En efecto, dicho ejercicio de suyo necesario e interesante, representa un gran desafío a la Teoría del Reconocimiento.

presentes de alguna manera en los principios normativos de la modernidad burguesa. En tercer lugar, cabe continuar con el criterio honnethiano de una concepción antropológica débil, en el sentido específico de no naturalizar las potencias o la constitución del cuerpo (otro punto de posible fricción con la biopolítica), sino de estipular los criterios formales que se han ido instalando históricamente en las esferas de reconocimiento como modalidades de construcción sociocultural del “cuerpo” o, lo que llamaremos, formas de identificación y *marcación* del cuerpo.

En síntesis, es menester reconstituir aquellas categorías formales y generalizables o “universales” (en el contexto de la modernidad occidental) que han operado, en cada esfera de reconocimiento, como *marcadores e identificadores intersubjetivos del cuerpo* del sujeto de reconocimiento, entre las cuales figuran no sólo el género (como se ha referido en modo restringido Honneth) sino también la clase social, raza, etnia, orientación sexual, edad, vestimenta, belleza, etc.; no implicando con esta *marcación* (operada intersubjetivamente mediante relaciones de reconocimiento/menosprecio) únicamente un mecanismo de dominación (una *marcación* objetivante/subordinante) sino también una práctica de subjetivación que, si bien condicionada, deja siempre abierta la posibilidad de resistencia, autonomía y emancipación.

Para empezar, será útil regresar un momento a la tratada cuestión de la “revolución normativa” que, en la teoría de Honneth, ocasionó el orden burgués en la sociedad aristocrática en el quiebre hacia la modernidad occidental mediante la imposición *ideológica* de un idea de éxito asociada directamente no sólo con un modelo económico (entendido prontamente como capitalismo industrial) sino también asentada en una caracterización cultural, religiosa y somática particular. En efecto, es relevante notar que Honneth (2006) afirma que el modelo ideológico burgués impone como nuevo patrón del “éxito” al “ciudadano productivo” encarnado por el burgués de sexo varón. De manera que, lejos de figurar un sujeto abstracto de reconocimiento en la dimensión del “trabajo”, se presenta en la modernidad capitalista un sujeto que es reconocido e interpelado en base a categorías vinculadas estrechamente con *marcaciones* corporales, en este caso, de género.

El último tipo de relación social estaba jerárquicamente organizado desde el principio de un modo ideológico inequívoco, porque el grado en el que algo se interpreta como “logro”, como aportación cooperativa, se define en relación con una norma de valor cuyo punto de referencia normativo es la actividad económica del *burgués varón*, independiente, de clase media. (Honneth, 2006, p. 112).

Siendo, por tanto, un modelo *androcéntrico* el que participa en la composición de la norma tácita de la estima social, serán las supuestas capacidades y talentos asociados ideológicamente al sexo “hombre” y el género “masculino” las que serán empleadas para la realización de actividades consideradas meritorias de un salario y significadas, por tanto, como *trabajo* productivo. A su vez,

serán estas capacidades y habilidades las que participarán en la articulación de la escala jerárquica de valoración (social y económica) de las diversas profesiones, en referencia al modelo de productividad y eficiencia que la actividad económica del burgués varón representa para la reproducción social del capitalismo, de modo que se instala la norma de que el trabajo productivo masculino merece mayor remuneración relativa que el femenino, independiente de que la productividad real entre los sexos sea idéntica.

Lo que se distingue como “trabajo”, con un uso específico y cuantificable para la sociedad, equivale, por tanto, al resultado de una determinación de valor específica de grupo: de la que son víctimas sectores enteros de otras actividades igualmente necesarias para la reproducción (p. ej., el trabajo del hogar). (...) Incluso la demarcación social de las profesiones –en realidad, la configuración de la división social del trabajo en su conjunto– es un resultado de la valoración cultural de las capacidades específicas de éxito. Hoy día, está quedando muy claro que la construcción social de los campos profesionales está plagada de prejuicios acerca de los límites de las capacidades de la mujer. (Honnet, 2006, p. 121).

De este modo, los “primeros” sujetos en verse sistemáticamente menospreciados en el proyecto burgués serán las mujeres, atribuidas sistemáticamente de habilidades naturalizadas como inferiores e incapaces de éxito. Se presenta así una norma cultural-corporal tácita que atribuye sistemáticamente menor valor social (y, por ende, menor valor económico) a los trabajos efectivamente realizados por un “sujeto femenino” o asociados a sus áreas naturalizadas de competencia. Así, las “actividades” ejercidas por las mujeres son radicadas bien a las labores propias del espacio doméstico y la crianza de los hijos (desmerecidas de estima social y de remuneración), bien al plano de profesiones *feminizadas* que se relacionan paradigmáticamente con el cuidado o lo emocional (servicios doméstico, educación, salud, etc.), y ameritan una posición social y económica inferior en relación a otras profesiones.¹⁰⁷

Honnet advierte así que el modelo burgués-capitalista se sostiene sobre formas jerarquizantes de valoración cultural que lo preceden históricamente. Este se asienta en la valoración religiosa del trabajo asalariado (pareciera aquí seguir la interpretación de Weber en *La*

¹⁰⁷ Por su parte, Fraser precisa desde un punto de vista similar la categoría de género, en tanto que “categorías bidimensionales” (arraigadas simultáneamente en el orden de estatus y en la estructura económica de la sociedad). Así, “El género es una diferenciación social bidimensional. El género no es una simple clase ni un mero estatus, sino una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad (...) Desde el punto de vista distributivo, el género sirve de principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad capitalista. Por una parte, estructura la división fundamental entre trabajo retribuido, “productivo”, y trabajo no retribuido, “reproductivo” y doméstico, asignando a las mujeres la responsabilidad primaria de este último. Por otra parte, el género estructura también la división, dentro del salario pagado, entre las ocupaciones de fabricación y profesionales, de salarios altos y predominio masculino, y las ocupaciones de “delantal” y de servicio doméstico, de salarios bajos y predominio femenino (...) Sin embargo, esto sólo es una parte del asunto (...) El género codifica también patrones culturales omnipresentes de interpretación y evaluación, que son fundamentales para el orden de estatus en su conjunto. En consecuencia, no sólo las mujeres, sino todos los grupos de estatus inferior corren el riesgo de la feminización y, por tanto, de la depreciación. (2006, pp. 28-29).

ética protestante y el espíritu del capitalismo), y en un tipo de “pensamiento naturalista” que esencializa las capacidades de ciertos subgrupos sociales (por lo general, identificados con marcaciones corporales). De modo que lejos de inventar la dominación a la mujer, el capitalismo se instala en dichas valoraciones culturales y religiosas, las reorganiza y productiviza para articular la división social del trabajo en sus propios términos.¹⁰⁸

El pensamiento naturalista, que atribuye propiedades colectivas esencialistas a subgrupos sociales, de manera que sus esfuerzos prácticos no se consideran como “éxito” o “trabajo”, sino sólo como la realización de una naturaleza “innata”, desempeña aquí un papel especialmente destacado. En el horizonte social ontológico de este naturalismo, las actividades de ama de casa o madre, por ejemplo, nunca se contemplan como una aportación “productiva” a la reproducción social que justifique alguna forma de estima social, al tiempo que no se cree que el trabajo de las mujeres en el sector organizado de manera formal sea tan productivo como el de los hombres, ya que, de acuerdo con la naturaleza de la mujer, conlleva menos esfuerzo físico o mental. (Honneth, 2006, p. 117).

En suma, podríamos afirmar desde Honneth que el valor cultural de ciertas capacidades económicas productivas atribuidas al *cuerpo laboral masculino* y denegadas al *cuerpo laboral femenino*¹⁰⁹ — ha sido parte fundamental del modelo normativo burgués instalado en la base de la tercera esfera de reconocimiento, es decir, ha funcionado como la primera *marcación* evidente del *cuerpo laborante*, cuyo estigma se deja sentir de modo transversal (aunque evidentemente con modulaciones históricas y contextuales) durante el transcurso histórico del capitalismo hasta la actualidad.

Honneth concluye así que la categoría de género actúa de modo inequívocamente ideológico en la organización social del trabajo al operar “como una medida cultural que determina la estima social debida a una actividad concreta, con independencia de la especificidad (y productividad) del trabajo” (2006, p. 122); y por tanto, constituye una manifestación innegable de la relevancia que juegan los valores culturales y las “tablas de clasificación” para la articulación del sistema capitalista:

Todo demuestra cuánto debe la legitimación del orden de la distribución social a los puntos de vista culturales acerca de la aportación de diferentes grupos de estatus o estratos a la reproducción social. Las tablas de clasificación y los esquemas de evaluación, profundamente anclados en la cultura de la sociedad capitalista burguesa, no sólo determinan las actividades que puedan valorarse como “trabajo” y, por tanto, sean aptas

¹⁰⁸ En este aspecto la formulación de Fraser resulta más precisa que Honneth: “los mercados no disuelven simplemente las distinciones de estatus, sino que las instrumentalizan, inclinando los patrones preexistentes de valoración cultural hacia los fines capitalistas” (2006, p. 187). Así, Fraser refiere los mecanismos de *modernización* del estatus social en el capitalismo histórico, por ejemplo en el caso de las mujeres y de los grupos racializados; de modo de constatar que las jerarquías de género y raciales no han sido abolidas, sino que han sido reconfiguradas para adaptarlas a la sociedad de mercado.

¹⁰⁹ Por supuesto, como veremos prontamente, dichos cuerpos están a su vez integrados en la cultura somática de la clases sociales, y negocian allí, dentro de los propios códigos culturales (también de raza, sexualidad, nacionalidad, etc.), el significado social y normativo del cuerpo laborante femenino empresarial, profesional, obrero, asalariado, etc.

para la profesionalización, sino también hasta dónde debe llegar el reconocimiento social de cada actividad profesionalizada (...) El alcance de las luchas sociales (por la distribución) sólo se manifiesta cuando consideramos al mismo tiempo que la cuestión de la estima adecuada con respecto a diversas actividades constituye la trama del conflicto cotidiano de la reproducción de la división capitalista del trabajo. Sea en el sector industrial o en el de servicios, en la administración o, cada vez más, en la familia, no sólo la valoración “justa”, sino también la demarcación y la conexión entre actividades están sometidas siempre a un proceso conflictivo de negociación, dado que no existe una forma adecuada de anclarlas en algo parecido a un orden funcional puramente “técnico”, neutro con respecto a valores. (Honneth, 2006, p. 122-123).

Sin embargo, resulta ciertamente insólito en este punto, el que Honneth detenga o restrinja su análisis y su incipiente *Ideologiekritik* en el problema del género. Acierta cuando dice que “puede sorprender que (...) sólo he demostrado la fuerza de la influencia de los modelos culturales de evaluación sobre la distribución del estatus en el caso de la división de trabajo según el género” (Honneth, 2006, p. 122). En estricto rigor, esta es la única categoría cultural -partícipe de las “tablas de clasificación” o, en nuestro término, origen de una marca corporalizante- a la cuál se refiere expresamente (al menos en el corpus escogido). De modo que, a pesar de que las luchas civiles de los afroamericanos en EE.UU. de los ‘50 fueran el ejemplo paradigmático e inspirador de la *Lucha por el Reconocimiento* y de referirse en variadas ocasiones a las luchas por la descolonización, no extenderá ni tratará el problema de las jerarquizaciones culturales y corporales más allá del género, para abarcar otras categorías culturales fundamentales para la constitución de la identidad en las sociedades burguesa-capitalistas.

En este entendido, resulta pertinente y necesario completar las categorías básicas que funcionan en las mencionadas tablas de clasificación de la cultura capitalista, extendiendo así lo que podríamos entender como las *marcaciones corporales*¹¹⁰ más evidentes que irán materializando, a medida que van reconociendo, el cuerpo laborante en la cultura capitalista, esto es, además del sistema sexo/género, la marcación racial, étnica, sexual y de clase social. Con esto no se pretende desarrollar un sistema de clasificación acabado, sino meramente ofrecer una vía

¹¹⁰ Ahora bien, para explicar la operación precisa de la “marcación corporal” sobre la superficies corporales generizadas, o en términos sociológicos (en especial, sociología del cuerpo), la correlación habida entre género (masculino y femenino) y trabajo –que no será posible desarrollar en propiedad aquí-, la teorización más clara principia en el análisis de la construcción del cuerpo femenino como objeto estético de deseo (en comparación con la identidad masculina supuestamente menos reconocida en su corporeidad)¹¹⁰, y en las implicaciones que esto conlleva para la presentación del cuerpo *vestido* y adornado para el espacio teatral (Goffman) del mundo público, y, en especial, los diversos espacios laborales. Según Martínez: “Las mujeres más que los hombres ven sus cuerpos como objetos a los «cuales se ha de mirar»; al efecto podemos afirmar que la conciencia del aspecto corporal está influida por el género. Las mujeres suelen identificarse más con el cuerpo que los hombres, y eso puede generar experiencias de corporeidad diferenciales: se puede afirmar que las mujeres tienen más tendencia a desarrollar una mayor conciencia corporal de ellas mismas como un ser corpóreo que los hombres, cuya identidad no está tan situada en el cuerpo. Así, es más probable que la mujer profesional sea más consciente de su cuerpo y del vestir en los espacios públicos laborales que en el hogar. Los espacios laborales tienen distintos significados para las mujeres y ellas han desarrollado estrategias especiales de vestir para controlar las miradas de los demás, sobre todo las de los hombres” (Martínez, 2004, p. 136)

sugerida de categorías mínimas que apuntan a materializar el cuerpo laborante del sujeto de reconocimiento. En efecto, siguiendo la noción abstracta de “abyección” de J. Butler¹¹¹, no es el énfasis último el generar una tipología rígida (que reproduce la violencia epistémica del discurso científico clasificatorio, del cuál se burlara Foucault al comienzo de *Las palabras y las cosas*) sino el intentar aludir a la situación de “todo tipo de cuerpos cuyas vidas no son consideradas “vidas” y cuya materialidad es entendida como “no importante” (Butler, 1996).

Por supuesto, para poder plantear con suficiencia teórica el presente problema, sería menester referir con profundidad el extenso y complejo debate relativo a la caracterización apropiada del capitalismo en tanto orden cultural y/o en cuanto estructura económica.¹¹² Por lo pronto, y en aras de introducir las categorías básicas de corporalización del sujeto laborante, bastará con constatar la importancia que concita en la propuesta de Honneth el enfatizar los valores culturales al referirse a la estima jerarquizada de las profesiones y, por tanto, a la distribución social del trabajo.

Como decíamos, es evidente que el “género” no ha sido la única forma de marcación corporal -preexistente al capitalismo pero productivizada por él- para seleccionar sujetos y

¹¹¹ Como sostiene Butler: “sería un grave error pensar que la definición de abyecto se agota en los ejemplos que doy. Quisiera insistir en un aparato conceptual que proporcione a la operación de la abyección una especie de autonomía relativa, incluso vacía, sin contenido —exactamente para no poder ser captada a través de sus ejemplos-, de modo que sus ejemplos no pudiesen tornarse normativos de lo que queremos significar por abyecto. Lo que acontece muy a menudo es que las personas presentan teorías abstractas sobre cosas de algo como la abyección, después dan los ejemplos, y entonces los ejemplos se hacen normativos de todo el resto. El proceso se torna paradigmático y acaba produciendo sus propias exclusiones. Se hace fijo y normativo en el sentido de rigidez”. (Butler, 1996) Obtenido el 2 de junio de 2012, en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1272

¹¹² La complejidad del debate, en los términos que lo trabajan Fraser y Honneth, estriba, en términos sencillos, en articular una teoría social crítica capaz de considerar de modo integrado el orden económico (redistributivo) y el orden de status social (según Fraser, propio del reconocimiento “cultural”). Así, ambos intentan escapar de una ontologización dicotómica de lo cultural y lo económico (un esencialismo dualista) que afecta especialmente a los actuales movimientos sociales, como también al reduccionismo economicista o culturalista, y, asimismo, a una deconstrucción postestructural del binarismo cultura-economía. El esfuerzo común de Honneth y Fraser, es resuelto de modo distinto y contrastante por cada autor. En Fraser, la propuesta se articulará como una justicia social concebida desde un *perspectivismo bidimensional*, es decir, un modelo de justicia que debe considerar simultáneamente las reivindicaciones de estatus socio-cultural (asociadas en Fraser con el “reconocimiento cultural” en donde la denigración de la sexualidad da la norma paradigmática) y las reivindicaciones económicas (vinculadas para ella con las luchas por la redistribución, en donde la clase social explotada brinda el modo paradigmático) que propugnan los sujetos denegados de igual de participación, habida cuenta que las categorías sociales principales “género”, “raza”, “sexualidad”, “clase social”, son en sí categorías *bidimensionales*, es decir, comprometen tanto al reconocimiento como a la redistribución. Por su parte, con su “monismo teórico moral”, Honneth apunta a subsumir y en cierto modo desplazar la división tradicional entre la esfera “económica” y la “cultural” en una ontología fuerte de la dimensión “social”, que se articula en las consabidas esferas de reconocimiento (con especial importancia en la dimensión jurídica) y se muestra constitutivamente normativa. Por tanto, ambos órdenes de subordinación (el económico en la lógica de la redistribución y la división en clases, y el cultural en la estipulación de jerarquías de estatus), parecen reunirse en la propuesta socio-moral honnethiana, de modo que, en la tercera esfera de reconocimiento, ambos aspectos están estrechamente relacionados de una forma compleja contraria tanto a un economicismo (tributario de una noción marxista superestructural de la cultura, totalmente rechazada por Honneth) como de un culturalismo (del cuál Honneth se desliga tajantemente). De cualquier forma, es cierto que Honneth no es demasiado claro y más bien desplaza el esclarecimiento de la relación entre economía y cultura (no específica, por ejemplo, si existe o no una causalidad) al llevarlo al plano de la normatividad social (a raíz de lo anterior Fraser lo descalifica como culturalista). Por lo pronto, conviene retener sin mayor especificación la importancia que Honneth reconozca a las valoraciones culturales en la articulación de la división social del trabajo. En especial, porque dichas valoraciones culturales se verán estrechamente vinculadas con las nombradas marcaciones corporales.

ubicarlos en la división capitalista del trabajo. En este sentido, resulta útil incorporar algunas formulaciones de la propuesta de Fraser, en específico su concepción de la “raza”, “sexualidad” y “clase social” como categorías *híbridas* o bidimensionales, es decir, formas de clasificar a los sujetos que no pueden reducirse ni al orden cultural (reconstruido idealmente en base a la concepción weberiana del *status*) ni a la estructura económica (entendida ideal y provisionalmente -en la argumentación de Fraser- al modo marxista basado en la diferenciación de *clases* según su relación con los medios de producción), puesto que cada una de ellas involucra ambas dimensiones, si bien de diversa forma y en distinta intensidad.

De este modo, es necesario advertir que la marcación racial (racialización) y étnica del cuerpo laborante ha tenido un rol fundamental en el capitalismo histórico, presente con toda claridad ya desde su antecedente mercantilista, previo a la revolución industrial, y con especial relevancia durante el colonialismo¹¹³ y el imperialismo, y vigente, por cierto, de múltiples formas hasta el actual capitalismo post-fordista globalizado. En la propuesta de Fraser:

Raza es también una combinación de estatus y clase social. En la economía, la “raza” organiza divisiones estructurales entre trabajos remunerados serviles y no serviles, por una parte, y entre fuerza laboral explotable y “superflua”, por otra. En consecuencia, la estructura económica genera formas racialmente específicas de mala distribución. Los inmigrantes racializados y las minorías étnicas padecen unas tasas desproporcionadamente elevadas de desempleo y pobreza y están representadas en exceso en los trabajos serviles, con salarios bajos (...) Mientras tanto, en el orden de status, los patrones eurocéntricos de valor cultural privilegian los rasgos asociados con la “blancura”, mientras estigmatizan todo lo codificado como “negro”, “moreno” y “amarillo”, paradigmáticamente -pero no sólo- las personas de color. En consecuencia, los inmigrantes racializados y/o las minorías étnicas se consideran individuos deficientes e inferiores, que no pueden ser miembros plenos de la sociedad.

La “sexualidad”, por supuesto, es también una marcación corporal elemental que afecta y singulariza el cuerpo del sujeto de reconocimiento. Si bien está más orientada, según Fraser, hacia el orden de status (puesto que gays, lesbianas y bisexuales, como sostiene, no parecen agruparse en una clase social específica sino que se distribuyen por toda la estructura de clases), la “sexualidad” también incorpora componentes distributivos, “en la medida en que su *manifestación pública*

¹¹³ En este punto, se encontraría una de las primeras problemáticas significativas para pensar la teoría del reconocimiento desde Latinoamérica -como se señalara en la introducción-; puesto que, como veremos, en Honneth la modernidad que trabaja comienza con las revoluciones burguesas en el siglo XVIII. Sin embargo, si consideramos la postura de los estudios culturales latinoamericanos (por ejemplo, E. Dussel y W. Mignolo en Lander 2000), o, asimismo, la noción de sistema-mundo de I. Wallerstein, la fecha de inicio de la modernidad capitalista se data en el siglo XV, con la “invención” de América (W. Mignolo en Lander 2000), cuestión que reviste una importancia fundamental para considerar la racialización y marcación étnica del cuerpo indígena y afroamericano en tanto que mano de obra imprescindible para la mantención y expansión de la economía capitalista. En los siglos posteriores, como señala Fraser, lejos de eliminarse el estatus inferior de los sujetos racializados al abolirse la esclavitud y declararse los derechos universales del hombre (siglo XVIII), lo que ocurrirá será una modernización de su status inferior mediante la incorporación de dichas corporalidades en los últimos escaños de la división capitalista del trabajo o, sino, derechamente en su exclusión.

supone riesgos económicos (y laborales) para gays y lesbianas (...) y, además, la mala distribución puede ser el eslabón débil de la cadena de opresión heterosexista” (Fraser 2006, p. 33, énfasis añadido). No obstante, en opinión de Fraser, “hoy en día, la regulación heteronormativa de la sexualidad está cada vez más apartada del orden económico capitalista y no tiene por qué ser funcional con respecto al mismo” (Fraser 2006, p. 32). Como hemos mencionado con anterioridad, la norma instaurada aquí corresponde a la normatividad heterosexista, que reproducida en todos los ámbitos sociales (laboral, religioso, judicial y principalmente familiar y educacional), señala los gestos físicos y comportamientos sexuales “correctos”, “sanos” y “normales” para todos los cuerpos feminizados y masculinizados, y denigra como prácticas aberrantes o anti-naturales a las sexualidades disidentes (LGTB).

La compleja categoría de “clase social” también corresponde en Fraser a una categorización híbrida, que no sólo se articula en base a criterios económicos, sino que también involucra elementos de estatus e identidad cultural, si bien subordinados a lo económico¹¹⁴. Para formular esta caracterización, la autora se basa (al igual que Honneth) en el trabajo historiográfico E. P. Thompson¹¹⁵, quien demuestra en las obras mencionadas (*La formación de la clase obrera en Inglaterra y Costumbres en común*) que “las luchas históricas y concretas de clases siempre han incluido una dimensión de reconocimiento, pues los trabajadores no sólo luchaban por mitigar o abolir la explotación, sino también para defender sus culturas de clase y para establecer la dignidad del trabajo” (Fraser, 2006, p. 32).

De este modo, para Fraser la determinación de la clase social baja (la clase trabajadora explotada y la clase popular) ha involucrado en múltiples ocasiones tanto un reconocimiento erróneo como una mala distribución, siendo el caso que “los daños de estatus que se originaron como subproductos de la estructura económica pueden haber desarrollado desde entonces una vida propia” (Fraser, 2006, p. 31). Justamente, al centrar la atención no sólo en la dimensión descriptiva, sino en las posibilidades emancipatorias, es necesario eliminar simultáneamente tanto la denigración de estatus social que consigna la pobreza, como la explotación económica que oprime

¹¹⁴ En la formulación de Fraser (próxima a Honneth en este punto) la “clase social”, si bien se origina de determinaciones económicas a la usanza marxista tradicional que la define en su relación con los medios de producción, supera el economicismo y se relaciona más bien con la concepción weberiana, quien, como es sabido, la define en relación con el mercado, incorpora la problemática de los grupos de estatus –antecedente del “capital simbólico” de P. Bourdieu-, teoriza el rol del calvinismo como condición de surgimiento del capitalismo, y considera también la clase media (contra el binarismo proletariado/capitalista de Marx). Además, en tanto el interés de Fraser radica en incorporar en la formulación de clase los problemas de estatus social, tensionando así el posible economicismo marxiano, su propuesta se asienta también, como veremos, en los trabajos de E. P. Thompson (en clara coincidencia con Honneth, dado el caso de que los trabajos de Thompson, junto a los de B. Moore, constituyen el principal fundamento historiográfico de las “luchas por el reconocimiento”). Asimismo, cabría precisar el vínculo entre su noción de clase social y la aproximación sociológica de P. Bourdieu, en donde no sólo participa el capital económico, sino también el capital social, cultural y simbólico para la determinación de clase, de modo que, en relación al “campo”, estos indican con precisión el lugar del sujeto en el espacio social.

¹¹⁵ Sobre el particular, Véase Wood (1983).

a las clases inferiores; es decir, es menester unir –en términos de Fraser- una política de reconocimiento con una política de redistribución.

La construcción de un apoyo amplio a la transformación económica exige cuestionar actitudes culturales de desprecio a las personas pobres y trabajadoras, por ejemplo, las ideologías de la “cultura de la pobreza” que señalan que tienen lo que merecen. De modo semejante, las personas pobres y trabajadoras pueden necesitar una política de reconocimiento para apoyar sus luchas por la justicia económica; o sea, es posible que tengan que *construir comunidades y culturas de clase* con el fin de neutralizar los daños ocultos de clase y forjar la confianza suficiente para defenderse por sí mismos. Por tanto, es posible que sea necesaria una política de reconocimiento de clase de por sí y para llegar a concretar una política de redistribución. (Fraser, 2006, p. 32).

Aún cuando Fraser repara con acierto en que las otras categorías híbridas de clara referencia a lo corporal (género, sexualidad, raza) operan también como normas de jerarquización social al interior de cada clase¹¹⁶ (incorporando también otras como nacionalidad); no desarrolla una teoría (ni tampoco Honneth) que refiera la relación específica entre las características corporales (o la cultura física o somática) y la clase social. Para tratar esta relación, resultaría aconsejable incorporar en una teorización más acabada los trabajos de P. Bourdieu (en particular, la teoría sobre *habitus* físico¹¹⁷ que corresponde a cada posición social de clase¹¹⁸), quien sostuviera que “El cuerpo es la objetivación más indiscutible del gusto de clase” (1979, p. 66). Asimismo, de notorio valor resultan a estos efectos las investigaciones de Luc Boltansky (1975), seguidor de P. Bourdieu, quién en los *Usos Sociales del Cuerpo* trata sobre la noción de “cultura somática”, con el objeto de conceptualizar las normas culturales arraigadas en lo somático que diferencian las clases sociales populares de las superiores (cuidado personal, prácticas deportivas, gestualidad, usos lúdicos del cuerpo, prácticas sexuales, hábitos nutricionales, etc.), aduciendo que este ordenamiento cultural opera “no de manera inmediata por una acción que se ejercería directamente sobre el orden

¹¹⁶ En efecto, Fraser problematiza a Thompson al incorporar las mismas subordinaciones de estatus al interior de la clase obrera: “En ese proceso, elaboraron identidades de clase, a menudo de manera que privilegiaban las interpretaciones culturales de la masculinidad, la heterosexualidad, la “blancura” y la nacionalidad mayoritaria y, por tanto, de forma problemática para las mujeres y los miembros de minorías sexuales, “raciales” y nacionales” (Fraser, 2006, p. 32).

¹¹⁷ El *habitus*, como es sabido, consigna un concepto central en la sociología de Bourdieu. Se define como un “sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integra todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Reyes 2009 cita a Bourdieu 1972. Visitado el 27 Junio 2012, en <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm>).

¹¹⁸ Complementa Reyes: el *habitus* presenta la particularidad de estar estrechamente relacionado con el cuerpo, el *habitus* se aprende o “incorpora” mediante el cuerpo, es decir, mediante procesos de familiarización práctica, que no pasan por la conciencia. En consideración de Bourdieu (1980), citado por Reyes “no se terminaría de enumerar los valores hechos cuerpo, por la transubstanciación que opera la persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de órdenes tan insignificantes como 'ponte derecho' o 'no cojas tu cuchillo con la mano izquierda' y de inscribir en los detalles en apariencia más insignificantes del *porte*, de la *postura* o de los *modales* corporales y verbales los principios fundamentales del arbitrario cultural, situados así fuera del alcance de la conciencia y de la explicitación.” (Ibíd).

biológico, sino que son relevados por el orden cultural que los retraduce y los transforma en reglas, obligaciones, prohibiciones, repulsiones o deseos, en gustos y en disgustos” (1975, p. 211).¹¹⁹

En síntesis, tratadas en general las categorías culturales *elementales* (“género”, “raza”, “clase social”, “sexualidad”), podemos sostener que el “cuerpo” laborante del sujeto de reconocimiento aparece como una evidencia prístina al constatar las marcaciones culturales que sobre él operan mediante el reconocimiento o la denigración intersubjetiva con la finalidad de posicionarlo en la división capitalista del trabajo y determinarlo en su “fuerza de trabajo”, según los méritos y talentos que son atribuidos (ideológicamente) a su corporalidad, la cual funge como expresión sintética y acumulativa de diversas marcaciones. Por supuesto, la norma cultural-corporal tácita que concita los favores del moderno orden capitalista occidental, privilegia un tipo somático particular: el hombre burgués, blanco, europeo, heterosexual y cristiano (Fraser, 2006, p. 58). De este modo, como sostiene Fraser las injusticias de estatus, lejos de poder ser concebidas como accidentes, desviaciones ideológicas o fenómenos secundarios para el desarrollo del capitalismo “son inherentes a la estructura social del capitalismo moderno, incluida su fase globalizadora contemporánea”. (Fraser, 2006, p. 56)

Cabría añadir a lo mencionado, también los códigos de vestimenta (cuerpo vestido) y las fluctuantes categorías estéticas de “belleza” (estrechamente relacionado con el deseo sexual por el atractivo físico) que operan como revestimientos de notoria importancia social sobre los cuerpos marcados y, en conjunto, arman el entramado analítico básico de las categorías culturales mediante las cuales los cuerpos laborantes se presentan, circulan y se mueven por el espacio público y laboral. De este modo, propondremos que en la construcción de identidad individual del sujeto de reconocimiento opera una selección y síntesis (tanto subjetivante como objetivante) de las categorías enunciadas (género, sexualidad, clase social, raza) recubierta, a su vez, por la ropa o

¹¹⁹ Sostiene Boltansky (basándose en las investigaciones relativas a sociología del cuerpo realizadas en Francia desde mediados de la década de los ‘60) que “El interés y la atención que los individuos atribuyen a su cuerpo, es decir, por una parte a su apariencia física, agradable o desagradable y, por otra, a sus sensaciones físicas, de placer o displacer, aumentan a medida que se sube en la escala social (pasando de los agricultores a los obreros, de los obreros a los empleados, de los empleados a los cuadros de dirección), o sea a medida que disminuye la resistencia física de los individuos, que es la resistencia que pueden oponer a sus cuerpos y su fuerza física, o sea lo que pueden aprovechar de sus cuerpos. Tales "normas de decoro", que definen la manera en que deben cumplirse los actos físicos más corrientes como caminar, vestirse, comer, lavarse y maquillarse y, para algunos, trabajar, la forma correcta en que deben desarrollarse las *interacciones físicas con los demás*, la distancia que es preciso mantener con un interlocutor, la manera en que debe mirárselo, tocarlo, los gestos que son apropiados en su presencia en función de su sexo o de su edad, según sea un pariente, un amigo, un extraño que pertenezca o no a la misma clase social, según el lugar y la hora del día; y finalmente, sobre todo, la manera correcta de hablar del cuerpo, de su aspecto externo y de las sensaciones físicas que nunca se enuncian explícita y sistemáticamente en forma positiva y sólo se expresan verbalmente en forma negativa e indirecta a través del llamado de atención, la burla, el desdén condescendiente, el desprecio o la indignación moral, constituyen una suerte de *código de buenos modales* de la relación con su cuerpo, profundamente arraigado y común a todos los miembros de un grupo social determinado. Como este código, ampliamente inconsciente, al igual que los códigos lingüísticos, se expresa a través de sus productos, o sea en la práctica de los códigos cuya aplicación rige, sólo puede ser captado mediante la observación, el análisis y la comparación de las prácticas corporales de los miembros de los distintos grupos sociales.” (1975, pp. 35-36, énfasis agregado).

vestimenta (de trabajo) y la composición estética general (el grado de cercanía con el concepto cultural de lo bello y sexualmente atractivo relativo al tipo de cuerpo laborante particular); enunciando así su modo de aparecer en el espacio público y privado, y también, su forma propia de autorreconocerse/menospreciarse en un cuerpo socialmente signado.

Así, los grupos históricamente menospreciados en el horizonte de la modernidad capitalista, sin los cuáles cabría asimismo dudar del logro histórico de este proyecto, coinciden en un proceso simultáneo de estigmatización cultural, económica y corporal. Mediante la identificación en el cuerpo de un sexo/género femenino en tanto que cuerpo inválido para el “trabajo”; la identificación en el cuerpo de una raza¹²⁰/etnia¹²¹ inferiorizada que transforma los cuerpos, por ejemplo del afroamericano, del indígena o del inmigrante, en trabajadores (pseudo) esclavizados, precarizados, “sin papeles” o cuerpos cesantes; la identificación en el cuerpo del *habitus* de la clase popular en tanto que proletario, *mano* de obra, trabajador “flexible” o cuerpo cesante; o, también podríamos incluir, la identificación en el cuerpo de signos de debilidad, vejez, enfermedad, agresividad o discapacidad física o mental, que convierte los cuerpos del anciano, del preso, del enfermo, del ciego y del loco, en potencias inútiles e ineficientes para la reproducción social-capitalista; en fin, mediante estos y otros mecanismos de marcación más sutiles, podrá plantearse la noción de una división *social* del trabajo en términos de una división *sexual, racial, étnica, técnica, etárea, higiénica y estética* del trabajo, *constitutiva* y expresiva de la cultura capitalista y de la marcación que propicia en los cuerpos laborantes reconociendo/ignorando en ellos, de forma ideológica, talentos y capacidades específicos.

Ahora bien, como señaláramos en las consideraciones metodológicas para la incorporación del “cuerpo”, este propósito sólo está logrado en la medida que su visibilización y atribución al abstracto sujeto moral de reconocimiento no sólo informa acerca de la norma cultural y corporal tácita que guía y expresa la reproducción del trabajo en el mercado laboral capitalista en términos de criterios de dominación, menosprecio, subordinación o de *discriminación injusta* (racismo, sexismo, homofobia, chovinismo, clasismo, heterosexismo, etc.), sino también en cuanto presenta ciertas posibilidades emancipatorias para el sujeto laborante. Así, el debate que instala la reconstrucción del “cuerpo” del sujeto laborante, radica en cuestionar la conveniencia o inconveniencia de considerar los atributos corporales particularizantes y diferenciadores –que en

¹²⁰ Según A. Guiddens: “La raza tiene que ver con características físicas como el color de la piel, que los miembros de una comunidad o sociedad consideran significativas desde el punto de vista étnico, porque indican distintas peculiaridades culturales. Muchas creencias populares sobre la raza son míticas. No hay rasgos determinantes en las que fundamentar una clasificación de los seres humanos en razas diferentes” (2000, p. 37).

¹²¹ Según A. Guiddens: “La etnicidad tiene que ver con las características culturales que hacen que un grupo sea diferente de los demás. Las singularidades principales que distinguen a un grupo étnico son el idioma, la historia o la ascendencia y las formas de vestirse o adornarse. Las diferencias étnicas son totalmente aprendidas, aunque a veces se consideren «naturales»” (2000, p. 36).

mucho exceden la voluntad del sujeto- en el momento de la distribución de la estima social, el trabajo y el salario.

Tomando de base la consideración sobre la discriminación de Puyol: “La discriminación no consiste simplemente en realizar distinciones a partir del sexo, el color de la piel o las discapacidades, sino en desnivelar las oportunidades de los individuos con estas distinciones. El recorte inmerecido de las oportunidades es lo que hace que la discriminación sea injusta, y no la distinción por sí misma” (2010, p. 93); podremos plantear que la consideración de la diferencia corporal (indicio de una *situación particular*) no tiene necesidad alguna de estar relacionada con mecanismos de dominación o de *injusta* discriminación; antes bien, la noción misma del reconocimiento (en particular en la tercera esfera) se basa en la posibilidad de una valoración social positiva de la diferencia singularizante de cada sujeto laborante y, además, tal como hemos visto, la formulación dialéctica de las luchas sociales por el reconocimiento (motor del progreso moral de la sociedad) supone que estas se inician *desde* la situación particular –en este caso, corporalizada– para reclamar por la extensión del principio normativo abstracto. Conviene así mostrar al menos dos formas *lógicas*, con variable potencial emancipatorio, en que la visibilización teórica del cuerpo laborante podría indicar vías apropiadas para la inclusión social y la extensión del reconocimiento.

En primer lugar, podemos considerar una forma específica de justicia social formalizada en términos de discriminación positiva o invertida. Si bien resulta discutible considerarla como una fuerza “emancipatoria”, dado el alcance parcial de su acción, más bien localizada a la reparación de los efectos de las injusticias históricas sufridas por ciertos individuos determinados o minorías sociales antes que a la transformación de las propias estructuras sociales y económicas que originan dichas injusticias¹²²; es significativo notar para nuestros propósitos que el mecanismo en que se basa la discriminación positiva principia por considerar con especial atención las diferencias que singularizan individuos y minorías sociales en base a criterios, que, en variadas ocasiones, aluden a aspectos corporales (género, etnia, raza, orientación sexual, discapacidad, religión, etc.).

La discriminación inversa es un tipo especial de acción positiva, que tiene la *doble particularidad* de que utiliza los mismos rasgos que denunciarnos en la discriminación clásica –el sexo, la etnia, la discapacidad– lo que en apariencia contradice su propósito de suprimir las discriminaciones por esos motivos, y que se aplica a la distribución de recursos

¹²² En el análisis y defensa de la discriminación invertida, A. Puyol demuestra que este mecanismo de justicia social “no tiene como finalidad corregir las desigualdades socioeconómicas, sino específicamente los perjuicios que afectan a las personas por su sexo, etnia, discapacidad y otras formas de agrupar a los individuos siguiendo estereotipos negativos” (2010, pp. 95-96). Así, a pesar de que es posible –desde una defensa consecuencialista de la discriminación invertida– que esta aumente la diversidad social y cultura, la integración y la competitividad, y *disminuya indirectamente* las desigualdades económicas –dada la habitual coincidencia entre grupos discriminados y grupos pobres– “no se debe juzgar como un remedio contra el conjunto de las injusticias sociales, sino sólo contra las formas de discriminación que socavan el valor moralmente igual de las personas” (Ibíd.).

escasos, como el acceso a un trabajo, a un plaza universitaria o a cargos políticos (Puyol, 2010, p. 90, énfasis añadido).

Por tanto, resulta ser una diferencia que se expresa de modo visible y se materializa muchas veces en aspectos corporales, la que necesita expresa consideración para realizar un acto de justicia compensatoria y preventiva orientado a revertir el estigma o daño social ejercido históricamente sobre los individuos y las colectividades *marcados* como inferiores. De este modo, la defensa deontológica de la discriminación positiva, sostiene la necesidad de corregir la discriminación sobre mujeres, minorías étnicas y otras minorías sociales, habida cuenta que, contra el principio de igualdad formalmente declarado en el derecho burgués, lo que se presenta en la realidad social es una injusta división social del trabajo y de las oportunidades educacionales que “perdura en el presente a través de los prejuicios morales y los estereotipos, a pesar de que las sociedades hayan reconocido jurídicamente la igualdad de trato” (Ibíd, énfasis agregado). Por tanto, en contra de las críticas, Puyol comprende que su objetivo apunta a “hacer realidad la igualdad de oportunidades, más allá de la simple igualdad formal de oportunidades” (Ibíd.), no obstante, dicha igualdad según Puyol no comprometa más que indirectamente las desigualdades socioeconómicas.

En segundo lugar, al esclarecer los rasgos que componen la norma tácita del cuerpo ideal del sujeto de reconocimiento laboral que se ha ido imponiendo históricamente en la tercera esfera de reconocimiento (completando a Fraser, podríamos decir: hombre, blanco, adulto, profesional o empresario, heterosexual, urbano, de clase media o alta, europeo o de países “desarrollados”, cristiano, racional, de cuerpo sano, esbelto y librado de tener “discapacidades”) se bosqueja el *modelo* de corporalidad normativa al cuál se le atribuye la propiedad de aquellas capacidades y competencias consideradas como exitosas para la producción capitalista, organizando así una especie de doble ideología: económica, en tanto que lo “exitoso” y digno de estima social resulta ser sólo aquello que produce utilidad y crecimiento económico; y, cultural-somática, en cuanto la mismas actividades “exitosas” –ya en sí cuestionables en su valoración economicista- se vinculan de forma velada con ciertos tipos o rasgos corporales hegemónicos.

Así, en base a esta tácita norma económica y cultural-somática del “éxito”, los sujetos excluidos del modelo (que, en grados variables de distancia periférica, constituyen la gran mayoría de la población), pueden cuestionar y exigir la reinterpretación de la formulación (ideológica) del “éxito” individual burgués y, consecuentemente, la atribución falsa de las capacidades exitosas a un tipo normativo de corporalidad; reivindicando, como sostiene Honneth, una *evaluación adecuada* de sus capacidades, corporalidades y contribuciones específicas para la sociedad.

De este modo, una formulación posible y meramente tentativa de la gramática normativa de la lucha por el reconocimiento propia del sujeto laboral corporalizado se podría explicar

mediante dos formas contrastantes. Partiendo del punto en común de que ciertos sujetos (individuos o colectivos) marcados corporalmente (por clase social, género, raza, sexualidad, “discapacidad”, vestimenta, estética) reclaman que sus capacidades y su actividad laboral son menospreciadas o no suficientemente reconocidas a nivel social y en relación al valor que ellos estiman que esta efectivamente posee para la comunidad social, pueden sostener, de modo complementario, que las capacidades y trabajos meritorios de un éxito *reinterpretado* i) no deben correlacionarse con ningún tipo de marcación corporal, cultural o económica, dado el caso que no existe ninguna relación real entre productividad o utilidad y tipos corporales; de este modo, se intenta *eliminar* la carga negativa de la marcación corporal, aunque no necesariamente la *diferencia corporalizada* que es símbolo de identidad –individual y colectiva- y antecedente para el pluralismo y la diversidad; o, por el contrario, ii) plantean que ciertas capacidades “exitosas” se correlacionan específicamente con sus propias *diferencias corporales y culturales* arguyendo (acaso estratégicamente) que estas contienen un tipo de talento y capacidad particular meritoria de mayor reconocimiento; es decir, operan una *resignificación* de la marcación corporal denigrante para entenderla como una diferencia corporalizada que compromete capacidades valiosas y propias de su identidad.

Si bien aparentemente contradictorias, ambas vías coinciden formalmente en principiar la nombrada dialéctica moral que describen las luchas sociales por el reconocimiento, dado que estas se enuncian *desde* una situación particular –en este caso, corporalizada- que interpela al principio abstracto universal –del éxito y la igualdad- para forzar su ampliación. Es decir, las luchas sociales por el reconocimiento *comienzan* desde la situación injusta y desfavorable de un sujeto moral concreto constituido por una conciencia indisociable de un cuerpo, con el propósito de reivindicar bien la eliminación de la marcación corporal, bien la resignificación de la misma. No obstante, en ambos casos, pareciera permanecer la diferencia corporalizada puesto que esta posee un rol fundamental en la construcción identitaria del individuo e informa respecto del tipo y el grado de autorreconocimiento que el sujeto tiene de sí (en un espectro de posibilidades que va desde la auto denigración o discriminación del cuerpo propio y las capacidades físico/mentales individuales, hasta su reconocimiento positivo en término de confianza, respeto y estima).

De este modo, podría considerarse desde una extendida “gramática moral” honnethiana, que las vías propuestas participan en las formas de lucha por la estima social y la redistribución material (es decir, formas particulares de luchas por el reconocimiento). Mediante la primera, se apuntaría a extender –universalizar- el mérito, para sostener que todo sujeto, independiente de sus marcaciones corporales (síntomas del orden cultural, social y económico) debe tener igualdad de oportunidad para competir en el mercado laboral y conseguir el éxito social (ejemplo

paradigmático serían las luchas del feminismo igualitario); mientras que, en la segunda, se reclamaría una mejor valoración de las propias capacidades, vinculándolas –si así se desea– a ciertas determinaciones corporales o culturales específicas. Por cierto, cabría también la posibilidad, que claramente concita mayores expectativas de justicia, de exigir que una parte de los recursos no sea distribuida en base al criterio del mérito y el éxito, sino en consideración al principio de igualdad jurídica asumiendo la forma de derechos sociales –prontamente tratada.

Sin embargo, es evidente que resulta sumamente polémico y, a fin de cuentas, poco verosímil el atribuir al “éxito” dicha potencialidad normativa y emancipatoria. Como trataremos en el apartado final, si bien el principio del éxito resulta ser la única alternativa posible para la crítica inmanente de Honneth, este posee demasiada carga ideológica como para poder confiar en un reconocimiento exento de dominación y la veracidad de un supuesto potencial emancipatorio intrínseco (el cual, además, necesita estar supeditado a la “igualdad” para no degenerar las relaciones sociales).

De este modo, quisiera sugerir –sin poder desarrollar en la ocasión– que el valor que consigna el cuerpo para las luchas sociales (en especial, las actuales) excede el modelo propuesto basado en las “reinterpretaciones del éxito o del mérito”, puesto que la diferencia corporalizada o los referentes corporales cargan con una función estratégica previa y más fundamental. En efecto, el cuerpo también puede entenderse como símbolo cohesionante o práctica sintetizadora de las difusas *identidades colectivas*, condición necesaria para la existencia y posible triunfo de las luchas sociales. Resulta así habitual el que muchas de las luchas sociales elaboren continuamente de modo estratégico sus características identitarias mediante la articulación progresiva de un discurso ético/político reafirmado por símbolos y prácticas alusivas a objetos particulares, características corporales, performances e intervenciones del cuerpo, vestimentas o ropas específicas, etc. Enrique Dussel apunta de modo similar al señalar que la “exterioridad de la subjetividad es el punto de partida” de las luchas sociales.

Cuando los obreros organizaron *trade unions* en el siglo XIX, partían de la corporalidad sufriente del trabajador en la creación de plusvalor no retribuido en el salario. Cuando los esclavos se revelaron contra sus señores creaban consenso desde el sufrimiento de su piel negra. Cuando los ancianos son recluidos en los asilos como seres “desechables” por el mercado capitalista, se levanta la “revolución blanca” (por la blancura de sus canas) exigiendo el cumplimiento de nuevos derechos, cuya legitimidad nace en la propia comunidad de comunicación de los excluidos –contra la legitimidad excluyente del consenso dominador del capitalismo vigente. *La exterioridad de su subjetividad* (en la economía la “corporalidad del trabajador vivo” en Marx, anterior a la subsunción en el capital) *es el punto de partida*. (Leyva, 2005, p. 202, énfasis añadido).

Pareciera ser así que para varios de los movimientos sociales y culturales (con mayor claridad, los de reciente data, (post)feminismos, minorías de disidencia sexual y *queer*, movimientos contraculturales, nuevos anarquismos, y en corrientes como el post-humanismo, cyberpunk, etc.), el cuerpo es comprendido y utilizado como un *campo de batalla* privilegiado porque se percibe correctamente la profunda densidad semántica (social, económica, cultural, estética, sexual, jurídica) que este congrega, fungiendo así como un punto de referencia material y sensible que concentra y *visibiliza* estratégicamente el sentido inefable y mutable de su identidad colectiva y sus deseos reivindicatorios y rupturistas, de forma de poder marcar material y no sólo discursivamente la diferencia entre un “nosotros” y un “ellos”. Un ejemplo ya clásico de una lucha social que no podría ser correctamente interpretada desde la óptica honnethiana lo brinda E. Renault al referirse a las luchas por el reconocimiento del movimiento Punk, cuya crítica social normativa inicial llevada de la mano por jóvenes desempleados de la clase obrera inglesa, difícilmente podría ser interpretada en términos de una apelación al principio de igualdad o menos aún en forma de “reevaluación” del sentido del éxito.

The Punk movement, at its beginning, might be described as an attempt to politicize ordinary interactions by seeking to transpose society’s condescension, fixed on the young unemployed men and women of the English working class. Instead of merely reversing the stigma, the punks engaged in a struggle of recognition by identifying themselves (their body, their clothes) with what was socially considered to be the most unbearable in order to denounce both social structures and conventions and their social fate. (Renault, 2007, p. 199).

En último lugar, conviene mencionar sin mayor dilación una última sugerencia general para capturar el contenido estético que, en términos propios de una teoría de la representación teatral, permiten analizar y visualizar los escenarios físicos y las interacciones reales que *performan* los sujetos corporalizados de reconocimiento. Como decíamos, las marcaciones corporales (género, sexo, etnia, raza, edad, etc.) en base a las cuales el sujeto de reconocimiento negocia la posibilidad de subjetivación de su cuerpo laborante se completa mediante los códigos sociales –y, en este caso, laborales- del vestir (que aplican *sobre* las categorías anteriores) y los criterios estéticos (que involucran una “apariencia bella” y atractiva, y podríamos ahora especificar como aplicando, a su vez, *sobre* el cuerpo ya revestido por género, sexualidad, clase social, raza, etnia, edad).

Concebida así la noción de sujetos corporalizados, la interacción entre ellos puede visualizarse de modo *teatral* (siguiendo la metodología dramática para la microsociología de E. Goffman 1959) al imaginar los *espacios escénicos* propios de las esferas de reconocimiento (privados e íntimos de la primera; públicos y laborales de la tercera) y al observar su rol (o el propio rol, enunciado en primera persona) como *actores que performan* el reconocimiento

mediante discursos normativos y acciones que se expresan plásticamente en sus rostros, gestos y movimientos corporales.

De esta forma, al analizar la primera esfera, se podrían indicar las figuras corporales que componen la plástica y la retórica del “amor” y del desprecio afectivo en las relaciones íntimas (es decir, el material de representación abarca, con especial cuidado por su variable expresión cultural e individual, desde los modos de besar, abrazar, mirarse, tener relaciones sexuales, etc.; hasta las variaciones vejatorias del afecto, como el maltrato físico, la violación y la tortura). Respecto de la tercera esfera, cabría observar las formas sensibles en que se instaura, materializa y reproduce la tajante jerarquía social que norma la valía de los sujetos en términos de su “éxito” y “fracaso” para la reproducción capitalista en los escenarios propios del mercado laboral.

Así, una posible *viñeta* evocativa del espacio laboral chileno podría enunciar que en el actual capitalismo empresarial, los cuerpos “exitosos” se visten como gerentes o políticos, se desnudan como modelos o se mueven como hábiles deportistas o comunicadores sociales recientemente operados. Por su parte, los cuerpos “fracasados” suelen asumir la anacrónica y sucia tenida del obrero, los tonos monocromos del oficinista asalariado, el rostro cadavérico del profesor público “embrutecido por el sonsonete de las quinientas horas semanales” (Parra, 1954, p. 56), el delantal de la empleada doméstica que posiblemente acentúa unos rasgos étnicos, el semidesnudo provocador del travesti o transexual que trabaja en la calle, las ropas inmundas y raídas que anuncian la potencia del cuerpo cesante y la actualidad del cuerpo mendigo.

vi c.- Sobre el cuerpo investido de derecho

Trataremos finalmente algunas breves consideraciones para rescatar el rol que le compete al sujeto corporalizado de reconocimiento en la esfera legal, proponiendo y evaluando en lo sucesivo la noción de un “cuerpo investido de derecho”. Como sabemos, la dimensión del reconocimiento legal es concebida por Honneth como un espacio de interacción e intersubjetividad ajena (e incluso contraria) a cualquier elemento emocional o corporal¹²³, dado el supuesto de que la relación jurídica está mediada por un tipo de “respeto cognitivo”, es decir, un principio normativo de “igualdad jurídica” universal que debe neutralizar las emociones –siempre afectas al exceso y perjuicio- y, además, porque los sujetos que participan en la relación jurídica son descritos de modo abstracto y formal en términos de “personas jurídicas”, “sujeto de derecho” o “persona de

¹²³ Cabe recordar de la *Lucha por el Reconocimiento*: “Ya del joven Hegel debía aprenderse que tal tipo de respeto universalista no puede concebirse ahora como una posición emocionalmente conexionada, sino sólo en tanto que una operación puramente cognitiva de entendimiento que precisamente limita internamente las ebulliciones afectivas”. (Honneth, 1997, pp. 135-136)

derecho”¹²⁴, entidades jurídicas atribuidas de cualidades abstractas (como dignidad, responsabilidad, autonomía, respeto, razón, voluntad, interés económico) que necesitan ser objetivadas y significadas mediante la agencia histórica de las luchas por el reconocimiento.

Caracterizada así, de modo muy cercano a la doctrina tradicional del derecho positivo, parece cancelado el camino para asentar la relevancia o pertinencia teórica en la esfera de derecho de un sujeto corporalizado y atribuido de emociones. Sin embargo, resulta bastante cuestionable concebir el derecho liberal moderno mediante esta higiénica y radical “propuesta sin-emoción” (Nussbaum, 2006, p. 18). En su contra se acumulan incisivos argumentos de procedencia tanto interna como externa a la teoría del reconocimiento. Dentro del primer grupo, cabe referir el problema de los sentimientos morales supuestos por la denegación de derechos¹²⁵ y dentro del segundo, podríamos mencionar el trabajo acerca del rol fundamental que cumplen la repugnancia y la vergüenza para el derecho liberal (M. Nussbaum¹²⁶), como también aquellas difundidas formulaciones relativas a la relación derecho-violencia, de tipo post-marxistas (W. Benjamin) y post-estructuralistas (J. Derrida) y, por sobretodo, el tratamiento biopolítico de la *nuda vida* (G. Agamben) y el dispositivo de persona (R. Espósito). Sin entrar efectivamente en estos interesantes debates, ensayaremos en lo sucesivo una estrategia argumentativa alternativa.

Como sabemos, Honneth enfatiza en esta esfera -manifestando su claro arraigo moderno e ilustrado- la presencia de un potencial de aprendizaje y de un progreso normativo que se realiza paulatinamente mediante la presión política ejercida por las luchas sociales sobre el abstracto principio de la igualdad moderna, desplegándose así dos vías paralelas y complementarias que se

¹²⁴ En el uso que Honneth realiza de estas categorías no establece diferenciaciones, de modo que opera discursivamente más bien un tipo de sinonimia, a pesar de que, desde la teoría del derecho, exista tensión y diversas posiciones entre la “persona jurídica” y el sujeto de derecho.

¹²⁵ En breve, resulta cuestionable la incorporación de una teorización jurídica tradicional, sabidamente formal y abstracta, al contexto una teoría fundamentalmente social e intersubjetiva, dado que, a diferencia de una teoría netamente jurídica centrada en la relación individuo-ley o en las leyes en sí, en el presente caso tratamos sobre la realización intersubjetiva de las leyes y, en especial, de los derechos (por ejemplo, mediante la interacción cotidiana entre ciudadanos). En este entendido, lo que resulta particularmente problemático desde la propia enunciación de la teoría de reconocimiento, radica en la presuposición de que, al ser denegado o desposeído de derechos, el sujeto sufriría humillación y vergüenza, sentimientos morales –acompañados de sensaciones físicas- que podría canalizar en luchas por el reconocimiento. ¿Cómo, entonces, explicar que el cumplimiento del reconocimiento de un sujeto otro como portador de derechos detente un carácter estrictamente cognitivo mientras que su denegación congrega una fuerte reacción psíquica, emocional y corporal?

¹²⁶ Me refiero por ejemplo a la obra de M. Nussbaum, teórica liberal citada y muy bien ponderada por Honneth, quien en *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, trata con agudeza crítica y apoyada por múltiples ejemplos jurídicos, sobre la falsa noción que comporta el concebir el derecho liberal como un área “sin-emoción”, dada la equívoca y extendida comprensión de las emociones como conductas o elementos irracionales y la ley como una forma máxima de razón exenta de pasión. Por el contrario, para Nussbaum “el derecho sin apelación a la emoción es prácticamente impensable” (Nussbaum, 2006, p.18), dado que estas se vinculan con las normas sociales y portan razones morales que juegan un rol fundamental en la construcción de las leyes y en la aplicación de los procedimientos judiciales. Así, “un sistema legal que no incluya un rol normativo sustancial para ciertos tipos de emociones y para normas de razonabilidad en el terreno de las emociones sería difícil de concebir; como mínimo, sería completamente diferente de los sistemas legales actuales conocidos” (2005, p. 23). Por lo tanto, en el texto, la autora tratará con detenimiento el rol constitutivo y ciertamente polémico que poseen las emociones negativas de la repugnancia y vergüenza en el orden jurídico actual del derecho liberal –especialmente estadounidense en el siglo XX.

dirigen ya sea hacia la ampliación del “contenido material” de la persona jurídica (es decir, de las competencias y derechos subjetivos que le son atribuidos a la persona de derecho, siendo en especial relevante para garantizar la autonomía individual la adquisición de los derechos sociales de segunda generación) o bien hacia el “alcance o extensión social” del status de una persona de derecho (es decir, el número de individuos o de grupos sociales anteriormente excluidos o desfavorecidos a los cuáles puede ahora ser *transferida* el status de sujeto de derecho).

Siguiendo con escasa distancia a Honneth, el objetivo y la operación política ejercida por las luchas por el reconocimiento jurídico puede describirse, simultáneamente, como el proceso conflictivo de negociación del contenido de la *investidura legal* (en relación a las necesidades materiales e igualitarias aspiraciones sociales), al tiempo que el proceso universalista de *transferencia* o *restitución* de la *investidura* de derechos para todos aquellos individuos y grupos que, contra la declaración formal de la igualdad jurídica universal, han sido denegados de *facto* de existir total o parcialmente como entidades jurídicas, sufriendo así los perjuicios de la exclusión social o de la desposesión de derechos que inducen la pérdida del respeto de sí y el sentimiento de inferioridad o vergüenza social.¹²⁷

El problema del cuerpo humano o de la existencia física del individuo, se asoma en el momento de buscar aquel sustrato sobre el cuál se inviste la personalidad jurídica. Sin entrar en el debate propio del derecho positivo y derecho natural (en donde para el primero la “personalidad jurídica” que constituye al hombre por obra del derecho, y no la naturaleza, se inviste tanto al hombre, como a las asociaciones humanas y a los patrimonios, mientras que para el segundo, los derechos del hombre se originan en su propia naturaleza humana, considerada universal, superior y anterior al ordenamiento jurídico positivo); en Honneth la *investidura* cabe concebirla en relación con un sustrato identificado directamente con el individuo humano (en tanto, está más bien pensando en “personas naturales”). No obstante, tal como evidencia la distancia habida entre hombre y persona jurídica que advierte el derecho positivo: “no necesariamente el hombre debe estar dotado de personalidad así como tampoco necesariamente debe ser la única cosa que sea considerado por el derecho como persona” (Puelma, 2006, p. 22), es útil seguir este supuesto jurídico para develar el mecanismo histórica y políticamente condicionado de implantación o de *investidura* de personalidad jurídica y de derechos subjetivos a determinadas entidades ontológicas reconocidas no sólo como miembros de la especie humana, sino como humanos dotado de

¹²⁷ Los cuáles aparecen tratados con todo el dramatismo que merecen en la presentación de Hannah Arendt sobre la figura del refugiado y, como dijéramos, acerca del proceso de deshumanización progresiva sufrido por los prisioneros en los campos de concentración nazi y soviético. Sobre la situación del refugiado ver “*La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre*” en Arendt (1982).

cualidades abstractas y meritorias de reconocimiento legal (razón, dignidad, responsabilidad y autonomía).

Es posible así fijar una cartografía de cada población societal históricamente contextualizada según el grado de extensión de la investidura jurídica y su significado en términos de derechos asegurados, de modo que se pueda visibiliza prontamente todos aquellos sujetos (individuos y colectivos) que el ordenamiento jurídico positivo y/o la praxis intersubjetiva de respeto igualitario, contra los derechos universales declarados en la modernidad, considera carentes de razón, voluntad, autonomía, dignidad y excluye, en definitiva, de la posibilidad de tener una existencia jurídica plena e igual que sus conciudadanos.

Si, por tanto, el derecho no reconoce en ellos aquellas cualidades que serían “auténticamente humanas” y tributarias de una idea de razón, estaría operando una reducción ontológica y moral a la categoría de cuerpo vivo (muy próxima a la *nuda vida* de Agamben), el cuál podemos considerar –en base a todo lo anteriormente tratado- en tanto que cuerpo emocional/sexual (en la primera esfera de reconocimiento) y cuerpo laborante (en la tercera esfera de reconocimiento). De este modo, los sujetos de reconocimiento denegados de una completa investidura jurídica, se presentan en la sociedad en tanto que cuerpos vivos cuyo significado peyorativo se corresponde con una *situación ontológica híbrida* e históricamente fluctuante dado que no se resuelve con claridad si existen socialmente en tanto que cuerpo animal humano (por ejemplo, el cuerpo reproductivo femenino) o cuerpo animal no humano (como sería en determinados períodos históricos, del indígena, del judío, del musulmán, etc.), cuerpo monstruoso (como los cuerpos homo o transexuales), cuerpo como cosa o mercancía (en los clásicos el cuerpo del esclavo afroamericano análisis de la reificación), cuerpo laborante (como proletario y mano de obra), o cuerpos de segunda ciudadanía (como los cuerpos inmigrantes). En cualquier caso, resultan ser individuos muchas veces marcados corporalmente (en base a género, sexualidad, raza/etnia, clase social, vestimenta, estética, etc.) e invisibilizados socialmente en su condición de naturaleza, no obstante, sean ellos fundamentales para la reproducción biológica y material de la especie, del derecho liberal y del propio sistema capitalista que los denigra.

En consecuencia, el cuerpo se haría patente en la esfera reconocitiva del derecho al referir una particular categoría ontológica de contenido denigrante (acentuada por las referidas *marcaciones* corporales o por las llamadas “tipificación reificantes”¹²⁸) de la que quieren librarse los luchadores por el reconocimiento jurídico cobrando la promesa de igualdad universal y

¹²⁸ Como desarrolla en el cap. VI de *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento* en Honneth (2007).

operando así un particular proceso de *tránsito* desde un hombre natural¹²⁹ o cuerpo emocional/laboral *hacia* un sujeto de derecho, toda vez que dicho movimiento simbólico-político puede entenderse como un proceso de traslación o *investidura* de las cualidades formales de la persona jurídica hasta aquellos cuerpos naturales que buscan portar la “máscara” del ciudadano cuyos derechos y deberes comprometen formalmente la protección estatal y su voz debe tener cabida en la comunidad política.

Por cierto, esta operación no deja de resultar paradójica si consideramos también que son estas dimensiones corporales aquellas que, como dijéramos, ayudan en la generación de una identidad política colectiva que se busca mantener. En dichos casos, podría precisarse la operación de investidura no tanto como un tipo de borramiento del cuerpo (que sería el precio de la homogeneidad en la igual universal) sino exclusivamente de las *marcas denigrantes* del cuerpo (de modo de poder mantener el valor positivo de la diferencia corporal) o de su reducción a existir socialmente en tanto que mero cuerpo.

Siendo entonces el propósito de las luchas por el reconocimiento jurídico el invertir de derecho a todos aquellos sujetos reducidos a una existencia meramente corporal con una híbrida situación ontológica entre el animal y la cosa-mercancía, y, asimismo, el disputar la constitución de derechos que compone dicha investidura, cabe cuestionarnos sobre el significado político y aparentemente emancipatorio de dicho proceso jurídico, simbólico y social. Por cierto, la línea filosófica de mayor peso en esta cuestión ha sido la desarrollada por M. Foucault, quien ha puesto en crisis todo sentido de “progreso” en la historia de la modernidad mediante la investigación del saber-poder que, más allá de la figura racional del sujeto jurídico, se ha transmitido por los propios cuerpos de los sujetos y de la especie humana. Como bien advierte Honneth, la investigación crítica principal de Foucault no buscará en el discurso del derecho la fuente principal de las relaciones de poder; preferirá en cambio no descansar en una noción de poder soberano que confía en la institución jurídica, identificado precisamente a las leyes como tipos especiales de engaños que generan aquella ilusión de progreso en la cuál Honneth prefiere creer.

Hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador. (Foucault, 2008, pp. 136-137).

Así, Foucault diferencia un primer momento “anatomopolítico”, en donde las técnicas disciplinarias apuntan al control del cuerpo individual (manifiestas en las instituciones modernas

¹²⁹ Con mayor precisión, en Hegel los sujetos de la primera esfera corresponden a “existencia inmediata”, “ipseidades o individuos naturales”, “singularidades inmediatamente sensibles” (2006, p. 172); en Honneth, a “entes de necesidad” o “sujetos de naturaleza necesitada”.

europas desde fines del siglo XVII y principios del XVIII) y un segundo momento, marcado por el cambio histórico que inaugura la “biopolítica”, a fines del XVIII a la actualidad, cuyo objeto principal, como se sabe, corresponde a la administración y gestión de la totalidad de la *vida* la especie humana, buscando así la conversión del cuerpo poblacional en fuerzas útiles y dóciles para con los intereses económico-políticos.

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye estas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta (Foucault, 2006, p. 142); Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano (...) vemos aparecer (...) lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana. ¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología de poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? (...) se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera (Foucault, 2008, p. 220); Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las relaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente (Foucault, 2008, p. 39).

Pues bien, en la línea biopolítica que retoma Agamben (interpretando a Foucault, Benjamin y Arendt), Negri & Hardt y Espósito, se presenta un poderoso argumento que podría reconstruirse para contrastar y aquilatar el optimismo honnethiano. Como advirtiéramos en su momento, Honneth considera muy insuficiente la crítica foucaultiana relativa a la dominación corporal (en especial en *Crítica del Poder*) y opina que parte del trabajo de Agamben resulta “negligente y peligroso”, más bien valorado por ser radical y llamativo antes que riguroso y minuciosamente fundamentado (Honneth, 2009, p. 84)¹³⁰. No siendo posible en la presente ocasión ensayar una reconstrucción apropiada respecto a qué tipo de biopolítica sería aquella que convendría concebir para evidenciar los márgenes de la teoría del reconocimiento y acaso extender sus límites, sólo cabe

¹³⁰ Cabe citar aquí la respuesta de Honneth ante la pregunta en una entrevista de Daniel Gamper del 2009: “¿qué opinión tiene sobre la actualidad de la filosofía en Europa?, en concreto, ¿qué opinión le merecen autores como Agamben, Sloterdijk o Zizek?”, Ante lo que Honneth contesta: “No quiero entrar en polémicas, por eso debo pronunciarme con cuidado sobre mis coetáneos. No creo que se trate de fenómenos nuevos. Hay una tendencia en el espacio público intelectual a atribuir importancia a figuras marginales y excéntricas, que se distancian explícitamente del que podríamos llamar discurso oficial y que se caracterizan sobre todo por cierto radicalismo de sus afirmaciones, lo que los hace parecer especialmente llamativos (...) En estos textos encontramos observaciones interesantes, pero también se encuentran reflexiones difícilmente asumibles, por ejemplo parte de lo que dice Agamben me parece negligente y peligroso. Me parece problemática su deslimitación del concepto de *Lager* (campo de concentración). Hay ciertas parcialidades que, unidas a una considerable potencia lingüística, sobre todo en los casos de Sloterdijk y Agamben, menos en el caso de Zizek, hacen que esos autores pasen a ser fenómenos excepcionales. Es posible que sean necesarios porque tal vez tengan el efecto positivo de despertarnos del sueño de la razón” (Honneth, 2010, pp. 84-85).

decir que, contra la pretensión de un sujeto reconocido en sus derechos (o, en nuestros términos, de un cuerpo investido de derecho) e incluido formalmente como un ciudadano igual al resto, una formulación biopolítica vendría a detener la confianza en el progreso y en la supuesta superación de un estado corporal –animalizado, cosificado o ontológicamente híbrido- mediante la acción jurídica –justamente aquella idea ilustrada de que “el progreso humano es un resultado de una emancipación de la animalidad” (Lemm, 2010, p. 384)-, para insistir en la profunda estructura aporética que subyacería en esta operación. Así, para Agamben (2003), la aporía del “sujeto jurídico” o de la adquisición del reconocimiento legal se presentaría en que por esta vía se *prolonga* también la “nuda vida” del individuo bajo el poder de un “estado de excepción” que precisamente *incluye* en el cálculo del poder soberano, al cuerpo y al animal *mediante su exclusión* –en la figura de la *excepción*, haciendo así de la inclusión de la *zoé* en el campo de la polis, como entendiera Foucault, el objeto privilegiado de la práctica política de la edad moderna.

Si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zoé*, es que trata constantemente de transformar la *nuda vida* misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zoé*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo –la “nuda vida” que sellaba su servidumbre. Detrás del largo proceso de antagonismo que conduce al reconocimiento de los derechos y de las libertades formales, se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insaclicable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite. Adquirir consciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender de una vez por todas por qué, en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar una ruina sin precedentes a esa *zoé* cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. (Agamben, 2003, p. 29)

De este modo, lejos de invertir la animalización y la reificación del ser humano, la consecución de la “máscara del ciudadano” en las democracias-capitalistas, si es que acaso plantea una restricción a la dominación disciplinaria, no presentaría en absoluto un punto de oposición para el *modus operandi* del poder productivo característico de las sociedades de control, orientadas a la gestión de los procesos vitales del cuerpo de la población para asegurar la cobertura de las necesidades productivas del fluctuante “nuevo espíritu del capitalismo”, actualmente en una tardía fase neoliberal ávida de habilidades “inmateriales”, comunicativas y emocionales. Así, una interrogante a plantear sería qué operaciones realiza, efectivamente, el dispositivo de “persona”¹³¹

¹³¹ Por su parte, Espósito (2009) presenta la “persona” jurídica como un dispositivo de poder –en el sentido foucaultiano- de singular relevancia en el horizonte biopolítico del cual no podemos retirarnos: “En el momento que se da por hecho que el cuerpo está a disposición de la persona que lo habita (quien puede por tanto, venderlo, suprimirlo, desfigurarlo y demás), nos encontramos en un ámbito bien diferente que el nazi, para el cuál el cuerpo individual, como el cuerpo mismo de la comunidad alemana, pertenece al Estado. Sin embargo, también el liberalismo separa la vida de sí misma,

(Espósito) en el sujeto de reconocimiento; hasta qué punto la investidura legal constituye un escudo jurídico-moral que efectivamente protege un tipo de “humanidad” en el sujeto de reconocimiento, o si más bien funciona como una voluntaria y sutil camisa de fuerza que domina el cuerpo propio para identificarlo y hacerlo vulnerable a múltiples y complejos mecanismos de subordinación. Cuestión en especial manifiesta, al considerar la actual fase histórica del proyecto capitalista, en donde el embate neoliberal intenta suspender y revertir la adquisición de los derechos sociales al tiempo que impulsa la mercantilización y productividad de cada espacio de vida para hacernos “empresarios de nosotros mismos”, es decir, gestar un nuevo tipo de subjetividad empresarial como camino de éxito para cada individuo.

Por último, queda gravitando la interesante cuestión de si desde el marcado afán de la teoría del reconocimiento por enfatizar las posibilidades (intersubjetivamente condicionadas) para realizar la autonomía del sujeto (y no sólo las vías que llevan a su servidumbre), reformulada en los términos corporalizantes aquí propuestos, sería posible desarrollar un tipo de incipiente, urgente y aún por venir “biopolítica positiva o afirmativa”. Es decir, una biopolítica que arranca del “cuidado de sí” de Foucault (antes que del “conocimiento de sí”, en un gesto que comparte claramente la orientación epistemológica del reconocimiento) y que se orienta a una consideración de la “vida”, del cuerpo del individuo y de la población, en términos de resistencia y contrapoder, en el sentido de fomentar, en términos de V. Lemm -lectora de Nietzsche y Espósito-: una “pluralización de las formas de vida intrínsecamente singulares” (2010, p. 388) y efectivamente autónomas; en donde se comprenda, como guía la interpretación derridiana, la vida del ser humano dentro de un *continuo* de vida animal. Justamente en esta línea se arraiga la línea de Espósito al distinguir “la política *de* la vida [biopotenza]” de “la política *sobre* la vida [biopotere]” (Espósito, 2006, pp. 23-41). Según Lemm “uno de los méritos del trabajo de Espósito es el de haber desafiado tanto a Foucault como a la concepción agambeniana de biopolítica, precisamente distinguiendo una manera en que la biopolítica puede ser concebida no sólo como una política negativa de la dominación sobre la vida, sino también como una política de afirmación de una multiplicidad de formas de vida” (Lemm, 2010, p. 388). En palabras del autor italiano,

Creo que hoy ya no es posible salir del horizonte, simbólico y material, de la vida; que la vida es, en todo caso, el trascendental -es decir, la categoría constitutiva de la que resultan todas las demás-, de nuestro tiempo. Por supuesto, hay que tratar de cambiarle

sometiéndola al dominio de la persona. No solo eso, sino que, además, en sus últimos resultados bio-éticos, distingue entre unos seres humanos de rango personal y otros desprovistos de la característica de la persona, poniendo a estos últimos a disposición de los primeros. En cuanto a los derechos considerados universales, observo que estos siempre han sido atribuidos a algunos más bien que a otros y que incluso cuando, en el plano teórico, se atribuyen a todos, resultan siempre inefectivos. Lo cual no quiere decir que debemos, ni siquiera que podamos, desentendernos de la noción de “derecho”: ninguna sociedad podría renunciar a ella sin auto-destruirse. Sólo significa que debemos huir de la indiscriminada apología de los derechos y repensarlos profundamente, tanto en su definición como en sus efectos” (2009, p. 70).

completamente el sentido. Eso es lo que pretendo hacer con la expresión de “biopolítica afirmativa”, o también con la de “política de la vida”. Cuál sea el sentido de esta expresión, no es algo que pueda decirse en pocas líneas. Ni siquiera es concebible que pueda emerger en el trabajo de un solo autor. Se trata de una tarea, quizás de la tarea filosófica de nuestra generación. (Espósito, 2009, p. 71).

En este sentido, asumida la necesidad de un sujeto corporalizado de reconocimiento, queda latente la imperiosa pregunta acerca de qué significaría y qué implicaciones conllevaría, el *reconocer* el propio cuerpo animal y *reconocer* el cuerpo animal del otro en un modo afirmativo, es decir, orientado a la liberación y autonomía del singular y el colectivo. Quizás sea precisamente la intuición normativa que comporta el término de reconocimiento, llevada a una acabada reformulación –que aquí apenas ha sido iniciada-, aquel fundamento propicio para intentar dicha biopolítica afirmativa, abriendo así nuevos horizontes de análisis y caminos de emancipación.

Conclusiones parciales sobre la situación del cuerpo

Como hemos visto, la teoría del reconocimiento formula un tipo de sujeto, subjetividad e intersubjetividad, que si bien presenta significativas tendencias para superar las abstracciones idealizantes heredadas del influjo hegeliano (al enfatizar el rol de las emociones y las experiencias morales en la construcción de la subjetividad), en el balance general de la teoría predomina un sujeto de reconocimiento ontológicamente ambiguo, dado que no existe real coherencia entre su modo de aparecer en el plano intersubjetivo entre la primera, segunda y tercera esfera de reconocimiento. Así, en la propuesta original de Honneth el sujeto de reconocimiento y la praxis intersubjetiva, son concebidos en relación con un vínculo emocional-corporal únicamente en la primera esfera de reconocimiento, espacio simbólico-práctico de las relaciones “privadas”, mientras que la reflexión en torno a la materialidad corporal está ausente en la segunda esfera legal y en la esfera del trabajo, aún cuando el fundamento mismo de las luchas por el reconocimiento pueda ser concebido en términos de afecciones negativas a nivel psíquico-somático, como heridas morales.

Mediante la propuesta aquí bosquejada, se perfila un camino para introducir de modo sistemático el problema del cuerpo en la constitución ontológica del sujeto de reconocimiento, dado que, en último término, no es sino un mismo individuo humano el cuál existe socialmente y aparece en el mundo privado/público en tanto sujeto de reconocimiento simultáneamente afectivo, legal y laboral. Así, la propuesta en construcción sostiene que es posible reconstruir el rol del cuerpo en cada una de las esferas de reconocimiento, dado que tanto en la dimensión de amor, como en la del derecho y en la del trabajo social, el sujeto es reconocido por los otros y se reconoce

a sí mismo en relación a las necesidades, derechos, cualidades o atributos que definen los principios normativos de los diversos espacios de interacción social y que *siempre* involucran el cuerpo propio, materializándolo, determinándolo y visibilizándolo en diversos modos histórica y culturalmente fluctuantes. Asimismo, se intentó indicar que la retórica moral del menosprecio, mantiene una íntima relación con las marcaciones (de clase social, sexualidad, etnia/raza, género, edad, vestimenta, belleza) que corporalizan al sujeto otro para disminuirlo en un estado híbrido de animal, cosa, monstruo, o, si se quiere, ciudadano de segunda categoría. En definitiva, se presenta aquí un bosquejo inicial de lo que sería el triple cuerpo del sujeto de reconocimiento: cuerpo afectivo, cuerpo investido de derecho y cuerpo laborante, con el objetivo de principiar una línea reflexiva poco atendida y, en extremo sugerente, por los comentaristas y críticos de Honneth.

II.- Sobre el problema de la ideología en el reconocimiento del éxito y del mérito

La pregunta de si acaso el reconocimiento o la praxis recognoscente constituye un mecanismo de transmisión ideológica o puede tener algún contenido ideológico (implícito o manifiesto), concita una incómoda y penetrante interrogante, la cual, no obstante, debe ser planteada por cualquiera que busque definir con mediana precisión el alcance crítico/transformador de la teoría del reconocimiento. Como se recordará, el propio arribo teórico a una noción de “reconocimiento” que da cuenta la génesis del pensamiento de Honneth en *Crítica del poder*, tenía precisamente como objetivo fundamental el distinguir un concepto socio-moral que pudiera simultáneamente describir y prescribir el principio moral que es requerido tanto para la reproducción social como para la transformación emancipatoria emprendida fundamentalmente por la agencia de las luchas sociales. Durante su tesis doctoral, Honneth buscó precisamente rehuir un concepto descriptivo/prescriptivo de las relaciones sociales que cayera en una noción de poder como dominación absoluta de la razón instrumental (contra la primera escuela de Fráncfort), como lucha ininterrumpida entre sujetos, individuos o grupos (en el sentido de micropoder foucaultiano), o como sistema autónomo que coloniza el *Lebenswelt* (en contraste con Habermas). Y si bien encontró en la reformulación del “Anerkennung” hegeliano la intuición y el sostén teórico apropiado para emprender su proyecto filosófico, puesto que permitía asentar de modo sistemático la idea de una preeminencia universal de una norma moral “positiva” presente en las relaciones intersubjetivas, en la propia formación del individuo y en los espacios de interacción fundamentales para la existencia social, no obstante, es menester notar que al irse perfilando con mayor claridad el objeto de la teoría, su propuesta crítica no ha conseguido en este aspecto ser

totalmente satisfactoria. Tal como fueron evidenciando las voces críticas del trabajo de Honneth como también sus propias defensas o rectificaciones, ha sido objeto de intensa e imprescindible discusión discernir si el reconocimiento corresponde a un concepto tan “puro” en sentido moral y efectivamente portador de un potencial crítico/emancipatorio como Honneth pretende que sea, en tanto es inscrito directamente en el corazón axiológico del sistema capitalista.

De este modo, la interrogante sobre la relación entre el poder y el reconocimiento, o entre ideología y reconocimiento (cuestión esencial de resolver para atribuir el apellido de “crítica” a una teoría social), retornó explícitamente a Honneth desde principios del 2000. Así, como fuera presentado, en el debate con Fraser (2006a, original 2003) Honneth despuntó en modo indirecto sus consideraciones respecto a la ideología al fundamentar el origen del potencial crítico/emancipatorio de las esferas de reconocimiento, haciendo uso en la ocasión de una incipiente *Ideologiekritik* que evidenciaba la presencia de ideología en la denigración o el reconocimiento escatimado del mérito en la labor femenina o las profesiones feminizadas. A su vez, en *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (2007), texto que consignó 11 ensayos críticos relativos trabajo de Honneth que ponían en tensión justamente la relación entre el reconocimiento y las relaciones de poder¹³², Honneth incorpora como “Rejoinder” el ensayo “Anerkennung als Ideologie” (2004, publicado en español en Honneth 2006b), en donde busca fijar un conjunto de criterios para distinguir totalmente un reconocimiento ideológico o falso, de otro verdadero, auténtico o justificado. Asimismo, es de notar el ensayo “Paradojas del Capitalismo” (2009c, original 2002)¹³³, en donde Honneth (en calidad de director) junto a M. Hartmann presentan el programa de investigación del *I/S* que servirá como referencia teórica común para orientar los proyectos de investigación empírica del Instituto. En la ocasión, se especifica la formulación y fundamentación del modelo de crítica al neoliberalismo, vinculado a un método inmanente con “salvedad genealógica”, cuya principal objeción contra el capitalismo neoliberal, se articula recurriendo a la figura de una “evolución paradójica” (como tipo de *contradicción* específica del

¹³² “Reconocimiento como ideología” (2006b), es justamente un ensayo surgido gracias a los consejos y aportes de los participantes en el “congreso “Power and Recognition” en la Universidad de Utrecht (13-15 de marzo de 2003), en el coloquio “Philosophy and Social Sciences” en Praga (20-24 de mayo de 2004) y en mi propio Coloquio de Investigación sobre Filosofía Social” (Honneth, 2006b, p. 129). El resultado de dicho coloquio, tuvo lugar en forma de publicación en el referido texto, en donde la pregunta articuladora de los ensayos es precisamente la relación entre las relaciones de reconocimiento y las relaciones de poder, o, en breve, si acaso el reconocimiento puede entenderse como un tipo de poder, en especial, en el caso del éxito. Así, Van den Brink y Owen, sostienen en la introducción que Honneth “has been criticized for taking a stance that is naïve or even affirmative with regard to structural injustices as inscribed in bourgeois marriage and hidden form of sexism, ethno-centrism, and even economic exploitation as inscribed in the institutions and social patterns of expectations and normative evaluation characteristic of Western democracies” (Van der Brink, 2007, p. 20).

¹³³ En Honneth, A. (2009c). “Paradojas del Capitalismo”. *Críticas del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. En dicho texto, también es de utilidad para la pesquisa ideológica revisar el ensayo “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización” (pp. 363-388), puesto que en conjunto al citado ensayo (pp. 389-422), articulan el concepto de “paradoja” como un tipo de *contradicción*, en sentido marxista, específica al capitalismo neoliberal.

nuevo capitalismo etificado) en el desarrollo del capitalismo desde la década de los ochenta (en especial, en contraste con el capitalismo regulado bajo el régimen social-demócrata), la cual invalida, posterga o desactiva el potencial crítico supuesto en los principios normativos del reconocimiento, contaminándolos así de contenido ideológico.

Por otra parte, la pregunta por la ideología y el poder que podría esconder o manifiestamente detentar la noción de reconocimiento, ha tenido expresión y decisiva respuesta teórica en una influyente línea reflexiva desarrollada desde L. Althusser (1974), pasando por M. Foucault (1979, 2006, 2008), y arribando a J. Butler (1993, 2001). En dichos casos, el reconocimiento se ha entendido, *grosso modo*, como el mecanismo ideológico por excelencia, es decir, como una forma generadora de servidumbre o subordinación voluntaria mediante la cuál el individuo deviene “sujeto” (se produce la “sujeción” o *assujettissement*) incorporando y *deseando* la ley y la norma que lo interpela y domina. Sin extenderme aquí sobre la cuestión¹³⁴, cabría mencionar que la teoría de la sujeción de Butler, quien retoma la doctrina de la interpelación de Althusser, el saber/poder de Foucault y el psicoanálisis lacaniano, sitúa el reconocimiento al interior del proceso doble de sujeción/subjetivación del individuo, es decir, “el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto [de forma que] la sumisión es una condición de la sujeción” (Butler, 2001, p. 12). De este modo, en abierta oposición con Honneth que cree que el poder, en cuanto dominación, correspondería a una forma de restringir la formación de la subjetividad y la autonomía, Butler argumentará que no es apropiado concebir el surgimiento del sujeto fuera del poder, ni es posible la existencia del poder fuera de su reproducción por parte de los sujetos. En sus términos:

La sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto [...] El poder no sólo *actúa sobre* (acts on) el sujeto, sino que *actúa* (enacts) al sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia [...] El poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto. Como súbdito del poder que es también sujeto del poder, el sujeto eclipsa al poder mediante al poder. (Butler, 2001, pp. 24-25).

Sin entrar en el interesante debate, cabe notar que desde Butler (y Foucault), aquello que posee preeminencia en las relaciones sociales es justamente el poder, como forma de subordinación, y no, como supone Honneth, un modo positivo de reconocimiento de cualidades, derechos o necesidades del sujeto. Se podría afirmar así que, para Butler, primero somos en la subordinación (estatal, heterosexista, clasista, nacional, etc.), y luego, desde allí, existe la posibilidad de un sujeto resistente al poder con capacidad de agencia emancipatoria (cuestión que

¹³⁴ Para fijar los términos del debate entre la postura afirmativa del reconocimiento de Honneth y postura crítica del mismo, véase Bazzurro 2011.

la diferencia de Foucault). De este modo, la resistencia se comprende como un ejercicio interno al poder, es decir, como un “sujeto que eclipsa al poder mediante al poder” (Ibíd), marcando con ello una clara diferencia con Honneth, quien la entiende más bien como una especie de recuperación o extensión de un reconocimiento *perdido*, cuya autenticidad no es puesta en duda. Por consiguiente, desde Butler cabría más bien concebir la acción emancipatoria como una lucha por la des-identificación de la mirada clasificadora del otro, es decir, como una lucha *contra* el reconocimiento y a favor de la hibridización y subversión de las categorías identificatorias o subjetivantes, habida cuenta de que los modos socialmente establecidos de reconocimiento corresponden, en gran medida, a las etiquetas con que funcionan los sistemas de dominación sexual, racial, burguesa, corporal y estética propias de la sociedad contemporánea.

Ahora bien, se recordará que cuando revisábamos en el primer capítulo de esta investigación la problemática relativa a la continuidad/discontinuidad de la Teoría Crítica en forma de una teoría del reconocimiento (según fuera presentada por los comentaristas, y, ante todo, en *Crítica del Poder* y en *Patologías de la razón*), se destacaron los rasgos constitutivos que Honneth había formulado en su lectura reconstructiva del legado a heredar del proyecto filosófico de la Teoría Crítica. En particular, cabrá recordar la exposición acerca de lo que nominamos el sexto rasgo constitutivo de su identidad formal, el “método de crítica inmanente con salvedad genealógica”, siendo advertida en la ocasión la utilidad que esta herramienta metodológica aporta para la revisión crítica inmanente de la propia teoría del reconocimiento en su pretensión de ser una versión actualizada de la Teoría Crítica. Sin intención de caer en reiteraciones, cabe meramente traer a la memoria que, en opinión de Honneth, el giro de tuerca que caracteriza la aproximación de la reflexión crítica de los expositores de la Escuela de Frankfurt, radica en incorporar al método de crítica inmanente basado en la búsqueda de los potenciales normativos social e históricamente institucionalizados, un “metacriterio” genealógico, derivado de Nietzsche y Foucault, cuya función radica en examinar las desviaciones del sentido original que, durante el transcurso histórico, podrían haber tenido dichos ideales o normas morales atribuidas de potencial crítico/emancipador.

Con la vigencia de los mismos ideales también se podía desarrollar una praxis social sumamente alejada de su sentido moral original [...] el sentido de los ideales o principios normativos había resultado ser mucho más porosos, abiertos e incluso vulnerables de lo que estaba previsto en el programa de crítica original. No es que una norma moral prescriba por sí misma cómo hay que aplicarla socialmente; más bien puede suceder que su sentido se transforme de tal manera como consecuencia del desplazamiento de significado imperceptibles que haya terminado perdiendo el núcleo normativo que originalmente había justificado su surgimiento (...) En 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. [...] Por eso ya no es posible una crítica de la sociedad que no utilice también las investigaciones genealógicas en el sentido de un detector, para localizar los desplazamientos de significado de sus ideales centrales. (Honneth, 2009b, p. 62-63).

Como sabemos, gran parte del sentido emancipatorio de la teoría del reconocimiento se sostiene, en última medida, en el potencial normativo y crítico atribuido a los principios de reconocimiento institucionalizados (amor, igualdad, logro) en las sociedades democráticas capitalistas, los cuales son interpelados y actualizados por los sujetos luchadores de reconocimiento en calidad de “promesas” u obligaciones morales, con el propósito de exigir, desde el corazón axiológico del capitalismo, la extensión progresiva de las cuotas de libertad social y la pluralización de sus formas de vida o, lo que es igual, el decrecimiento del *quantum* de injusticia social existente. Si, como recién sostuviera Honneth, “ya no es posible una crítica de la sociedad que no utilice también las investigaciones genealógicas” (Ibíd) como un criterio meta-detector, se desprende de suyo, la necesidad de realizar una crítica ideológica a los propios fundamentos del reconocimiento social, para así analizar la vigencia del sentido normativo original de cada principio de reconocimiento y, con ello, definir la validez de la sospecha que predica un íntimo funcionalismo entre el reconocimiento y el sistema burgués-capitalista. Dicha sospecha u la objeción ideológica interpela directamente el fundamento normativo y crítico de la teoría de la teoría de reconocimiento al poner en cuestión el declarado sentido emancipatorio que portan las normas del “amor”, la “igualdad jurídica” y el “éxito o mérito”, advirtiendo mediante una “metacrítica genealógica”, atenta a la revisión histórica, los modos en que el reconocimiento funciona más bien como un productor de dominación social a través de la reproducción constante de modos sugestivos para una sujeción voluntaria.

Inserta así la objeción ideológica, es decir, de manera intrínseca al método inmanente con salvedad genealógica propio de una teoría crítica del reconocimiento, cabe destacar dos cuestiones centrales que articulan el argumento con que Honneth se defiende de dicha objeción y que, asimismo, configurarán la estructura del presente apartado. Por una parte, en “Reconocimiento como Ideología” (2006b), Honneth afrontará este problema argumentando a favor de una delimitación *teórica* clara entre un concepto positivo de reconocimiento intersubjetivo, cuyo norte apunta hacia la emancipación y autonomía de la identidad individual y colectiva (evidentemente, aquel que está supuesto en la teoría de reconocimiento), y un tipo de reconocimiento engañoso o ideológico, aparentemente similar pero de opuesta orientación axiológica, cuyo propósito último radica ya sea en una asimilación cultural o en una integración normativa de los sujetos al sistema capitalista y la administración estatal, teniendo así como resultado el incremento de la efectividad

del sistema capitalista al incorporar el deseo voluntario de los sujetos como un insumo (biopolítico podríamos decir) de sus dinámicas productivas, ejerciendo así la conocida forma ideológica de una “sujeción sin represión”.

En segundo lugar, Honneth ensaya en cierto modo la mencionada “salvedad genealógica” al interior de su Teoría Crítica¹³⁵ con el objeto de fundamentar y formular desde una teoría del reconocimiento, nada menos que la posición crítica contra la evolución *paradójica* del capitalismo en su actual fase neoliberal, cuyos usos del reconocimiento pueden ser comprendidos como “ideológicos”. De este modo, el método crítico para hacerle frente al neoliberalismo, será entendido por Honneth a través de un discurso que reconoce en él una desviación, inversión, perversión o transformación “paradójica” de los *originales* potenciales normativos existentes en las esferas de reconocimiento de las modernas sociedades capitalistas. Así, es menester recalcar que Honneth asentará su crítica inmanente al neoliberalismo en la confianza de que efectivamente existían potenciales normativos emancipatorios insertos en el origen del proyecto burgués-capitalista, e inscritos en las normas morales del amor, la igualdad y el mérito, los cuáles estarían siendo inhabilitados, invertidos y funcionalizados bajo la presión neoliberal –reproducido finalmente de modo intersubjetivo- en dirección a la satisfacción de las necesidades del mercado y el lucro de las corporaciones transnacionales, secundadas por la débil agencia estatal.

En términos histórico-políticos, el trasfondo de la discusión, como formula Honneth (2009c) y elabora acertadamente Schmidt (2010), radica en el debate entre un capitalismo moderado por un Estado de Bienestar como el que surge dos décadas después de la segunda guerra mundial en los países europeos bajo el régimen social-demócrata (en donde habría aumentado significativamente el significado de la autonomía del sujeto de derecho), y un capitalismo reciente, (surgido en los 80), dotado de una tendencia fuerte a la desregulación y una capacidad de presión excesiva para orientar las leyes y la política a su favor, como corresponde al capitalismo neoliberal globalizado llevado por los intereses de los empresarios y los accionistas.

Son estos, pues, los dos puntos y argumentos generales con los que es posible articular un modo de ingresar al complejo debate en torno al “reconocimiento ideológico del éxito”. En este sentido, la objeción ideológica y el modo satisfactorio o insatisfactorio en que esta ha sido respondida por Honneth, puede entenderse como un método privilegiado para la evaluación del

¹³⁵ Cabe notar, no obstante, que en ningún momento Honneth explicita la operación metodológica que aquí advertimos. Es decir, no menciona que esté aplicando para la crítica del neoliberalismo un tipo de “crítica genealógica” a los principios inmanentes de reconocimiento. No obstante, el vínculo que figura entre “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica” (Honneth, 2009b, pp. 53-63) y “Paradojas del capitalismo” (Honneth, 2009c, pp. 389-422), da muestra inequívoca de estrecha vinculación, ya que lo sostenido en el primer ensayo constituye el sostén metodológico con que articula detenidamente la noción de “paradojas”, desde la cuál sostendrá la crítica al neoliberalismo en tanto que inversión, invalidación o perversión del potencial normativo “original” presente en los principios de reconocimiento moderno-capitalista.

sentido y/o del alcance crítico de la teoría de reconocimiento. No es arriesgado, por tanto, sostener que de la capacidad de resistencia y, quizás, de la posibilidad de reconfiguración dinámica de la teoría de reconocimiento ante los embates de la crítica ideológica, puede deducirse el grado de confianza que cabe depositar en dicha teoría socio-moral en su estatus de teoría *crítica* actualizada.

a.- Reconocimiento ideológico versus Reconocimiento justificado.

Como es sabido, la cuestión de la ideología y de lo ideológico constituye un asunto de notoria complejidad teórica cuyo campo de reflexión congrega de modo simultáneo problemáticas de índole epistemológica, sociológica, política, cultural e histórica. Siguiendo el acabado estudio de Jorge Larraín *El concepto de ideología* (2007, 2008, 2009, 2010) y en particular los dos primeros volúmenes, será recomendable partir con la distinción conceptual entre una noción *crítica* o *negativa* de ideología y una formulación *neutra* o incluso *positiva*, teniendo en consideración que ambos conceptos jugaron un rol histórico muy distinto en las diversas semánticas de los discursos políticos según su grado de fidelidad a la original formulación *negativa* de Marx y Engels en *La ideología Alemana* (2004) o según su uso neutro o positivo perfilado por relevantes autores marxistas y post-marxistas, desde Lukács, Lenin, y, en particular, Althusser y Gramsci.

Si bien *La ideología alemana* de Marx y Engels presenta algunos fragmentos que permiten una interpretación neutra del concepto ideología, Larraín advierte que la lectura más inmediata desprende de allí una versión negativa o crítica de la ideología. La famosa dupla alemana asienta así el concepto en la tradicional distinción filosófica entre esencia y apariencia, residiendo lo esencial o real en las relaciones sociales de producción que generan la alienación y explotación de la clase obrera, de las cuáles daría cuenta el materialismo histórico, y lo fenoménico, en la expresión *no arbitraria*, propiamente ideológica, de esta forma de *inversión* en las relaciones sociales mediante formas superestructurales (leyes, cultura, religión, filosofía, mercado, organización estatal) que ocultan la real dominación social de la burguesía, induciendo así la generación de formas ideológicas (vale decir, burguesas) de conciencia. Es decir, modos falsos, “inversiones cognitivas de las inversiones reales”, conciencias invertidas o distorsionadas que desconocen la base material del modo capitalista (y la contradicción entre capital y trabajo), y mantienen inalterada la desigualdad social a través de, por ejemplo, justificaciones jurídicas como la extendida promulgación de la libertad e igualdad del derecho burgués. De este modo, de lo que se trata en el concepto original de Marx, *grosso modo*, es de desarrollar una *Ideologiekritik* que “desoculte” o devele la operación que la ideología (por definición burguesa, ya que como defiende Larraín no es ajustado desde Marx hablar de una “ideología proletaria”) realiza respecto de la

realidad social, oponiendo así no sólo una teoría *no-ideológica* capaz de capturar de modo científico (de allí las extendidas disputas del positivismo en Marx) la verdad en la cuál se asienta el capitalismo (es decir, la explotación del proletariado, la usurpación de la plusvalía, la contradicción entre trabajo y capital, etc.), sino también una transformación política efectiva de las condiciones materiales, es decir, una revolución social liderada por un sujeto proletario, habida cuenta de que no es la “idea”, el “espíritu” o la mera teoría (crítica) los encargados de alterar por sí solos las condiciones materiales de existencia, sino que, en sintonía con el principio materialista, este rol le compete a la propia acción revolucionaria que debe tomar el poder político (aunque orientada y moldeada, por cierto, de una teoría crítica).

Una vez muerto Marx, comienzan a aparecer múltiples sentidos renovadores del concepto de ideología, siendo “de la mayor importancia reconocer que dentro de la tradición marxista el concepto negativo y la noción positiva de ideología son tanto teóricamente incompatibles como históricamente sucesivos” (Larraín, 2006, p. 186). De este modo, desplazando su connotación negativa (como denuncia de una falsa conciencia), el concepto va a ir adquiriendo, con los aportes de Lenin, Lukács, Althusser y especialmente Gramsci, entre otros relevantes teóricos marxistas, un nuevo uso de carácter neutro –descriptivo- o incluso positivo, originado de la idea de que la ideología es “la totalidad de la formas de conciencia” (Larraín, 2008, p. 14) y de que más bien expresa el interés, las ideas políticas o la visión de mundo propias de cada clase social. Por consiguiente, el conflicto teórico y práctico ya no se libra en la oposición ideología burguesa versus teoría marxista, sino entre ideologías de clases cuyos intereses están en pugna (de modo que es posible comprender al propio marxismo como un modo ideológico o referirse con propiedad a una *ideología proletaria* opuesta a una *ideología burguesa*), conflicto omnipresente en cuyo seno la conciencia de todos los seres humanos y todas las clases se formarían (Ibíd).

Así como la ideología es el terreno en el cual la clase dominante logró su hegemonía, es también en la ideología que el proletariado puede hacer consciente de su rol y tratar de extender su hegemonía sobre obras clases subordinadas. Esta es una tarea política esencial que el proletariado tiene que llevar a cabo para poder controlar después el Estado. (Larraín, 2008, p. 109).

Ya sea en el sentido de “ideología orgánica” gramsciana, vinculada estrechamente a la noción de hegemonía –aludida en la cita anterior-, o en la formulación psicoanalítica althusseriana que presupone directamente la ideología como un “mal reconocimiento” (todas fuentes relevantes y presentes en la reflexión de Honneth), el punto en común a destacar, podríamos decir, radica en que no es posible referir un “afuera” de lo ideológico, donde descansaría la “verdad” o un acceso directo a la “realidad”. De hecho, como rescata Honneth (en concordancia con Larraín) respecto a la aproximación psicoanalítica de Althusser (seguida por J. Butler), es *en* la ideología donde se

forma la propia consciencia de los sujetos al ser interpelados por la ley (y no es, por tanto, un sistema de ideas externo que se impone a una consciencia constituida).

De tal modo, el concepto adquiere un carácter más bien neutro o positivo (dotado también de valor descriptivo), ya que no resulta posible referirse a una forma de consciencia no ideológica capaz de denunciar el engaño o la inversión. Con ello la ideología “se convierte en el campo de batalla pero deja de ser un arma en la batalla. Pierde, por tanto, el carácter combativo y crítico que compartía con muchos otros conceptos de Marx tales como alienación, contradicción, inversión, dominación, represión, explotación, opresión [los cuales] no pueden sino implicar, por su mismo contenido, una crítica a un estado distorsionado de las cosas”. (Larraín, 2008, p. 186).

Si bien Honneth rescata el sentido objetante de la formulación althusseriana en lo que respecta a la teoría del reconocimiento, para quien “la praxis de reconocimiento público constituye el mecanismo estandarizado de todas las formas de ideología” (Honneth, 2006b, p. 130) y, asimismo, está al tanto de la actualización lacaniana y extensión del argumento a planos más amplios que la dominación jurídico-estatal llevado a cabo por J. Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001), es evidente que el modo de afrontar la pregunta por la posible presencia de ideología en el reconocimiento ha sido entendida y respondida por él fundamentalmente desde una lógica afín al original sentido de Marx que la asimila al proyecto de dominación burguesa y la comprende de modo negativo-crítico, dejando así un espacio accesible para la verdad o las formas no-ideológicas de consciencia¹³⁶.

Ahora bien, con el objetivo de profundizar en una crítica inmanente a la teoría crítica del reconocimiento, en lo sucesivo se plantearán las formulaciones de Honneth que intentan defender su noción de reconocimiento diferenciándola de forma categórica de un modo de ideología crítico o negativo, siendo indicadas en la ocasión ciertas afirmaciones problemáticas que entraña esta operación conceptual, y, aún más relevante, algunas tensiones que deja abiertas y que generar contradicción o formulaciones paradójicas al ser contrastadas con argumentaciones posteriores, en específico, con la enunciación de su crítica al neoliberalismo. En último término, la crítica aquí expuesta si bien se orienta a la teoría de Honneth, para advertir cierto déficit crítico, también apunta a objetar el propio reconocimiento del éxito, entendiéndolo ya no como objeto de una teoría, sino

¹³⁶ Hago notar este punto, dado que si bien resulta complejo el argumentar por una escisión entre el reconocimiento y un tipo de *ideología crítica o negativa* (es decir, la vía honnethiana), es un ejercicio aún más arduo (quizás con contadas escasas posibilidades de éxito), diferenciar entre el reconocimiento en tanto que mecanismo intersubjetivo fundamental para la formación del sujeto, y una noción de *ideología neutra o positiva*, en cuyo horizonte, asimismo, el individuo deviene sujeto al adquirir consciencia de su lugar social en la división de clases, su rol político, su rol de género (y, podríamos agregar, recordando el análisis sobre el cuerpo del apartado anterior, su marcación –corporal- de raza, etnia, sexualidad, estética, etc.). En efecto, entendida la ideología en términos neutros o positivos, la objeción de que el reconocimiento posee una relación necesaria y estructural con la ideología resultaría muy difícil de refutar, aún cuando cabría precisar que quiere implicar aquella “neutralidad”.

como una práctica real o fenómeno empírico que detenta una carga innegable de ideología burguesa (al ocultar la desigualdad e inequidad socio-económica) y, en consecuencia, cabe la sospecha de si históricamente ha generado más bien sufrimiento social antes que sujetos liberados.

Como veremos, Honneth busca establecer criterios que fundamenten la distinción taxativa entre un hecho social real de carácter moral positivo (siendo solo esto el auténtico sentido del reconocimiento) y una expresión fenoménica o aparente *distorsionada*, que constituye un tipo de reconocimiento falso o ideológico, entendido también como una forma de humillación o menosprecio orientada a la sujeción sin represión o, en la feliz fórmula de La Boétie (2008), una “servidumbre voluntaria”. En “Reconocimiento como ideología” (2006b), texto clave para el presente debate, el autor comienza recepcionando la objeción ideológica al reconocer la existencia de un fenómeno socio-cultural que actualmente resulta bastante evidente. En el discurso público, en las retóricas políticas, en la publicidad, en la atribución de roles de género y, en particular, las prácticas laborales (especialmente tratadas en el actual escenario empresarial), el reconocimiento suele comportar un uso ideológico, en el sentido de que la atribución de un nombre, una función, o un tipo de valor social, es utilizado por los agentes e instituciones del poder económico/político como medio de inducción de una *imagen* positiva de sí mismos a los sujetos de menor estatus con el propósito de conseguir su integración voluntaria al sistema productivo (ya sea como trabajador, consumidor o ciudadano desempoderado) y, con ello, mejorar la productividad del sistema económico o la eficiencia del sistema administrativo/político. De este modo, Honneth corrobora la pertinencia de la objeción que aquí nos convoca, relativa a someter a duda el potencial crítico del reconocimiento, puesto que:

vivimos hoy una cultura afirmativa en la que el reconocimiento públicamente manifestado posee con frecuencia un carácter meramente retórico y de sucedáneo: el hecho de ser oficialmente alabado respecto a determinadas cualidades o capacidades parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar a los individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos. Lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve según todas las apariencias sólo a la generación de actitudes conforme al sistema (...) Las dudas que por esa razón han sido formuladas entretanto frente al nuevo planteamiento concuerdan con la tesis de que las prácticas de reconocimiento no efectúan un fortalecimiento de los sujetos sino, al contrario, su sometimiento: mediante procesos de reconocimiento mutuo, así se deja resumir la objeción, los individuos son ejercitados en una determinada relación consigo mismos que los motiva para una asunción voluntaria de tareas u obligaciones socialmente útiles. (Honneth, 2006b, pp. 129-130).

Podemos así formular la objeción relativa al contenido ideológico (o “negativo”) del reconocimiento como una sospecha acerca del posible rol que le compete al reconocimiento (intersubjetivo) para el aseguramiento de la dominación social y la reproducción del sistema de

división dominante del trabajo, mediante la producción de actitudes (y auto-apreciaciones) conforme a este, dado que “la disposición favorable para una serie de prácticas y modos de conducta que armoniza con la función de la reproducción de la dominación social [surgiría] de la promesa de reconocimiento social para la manifestación subjetiva de determinadas capacidades, necesidades o deseos” (Honneth, 2006, p. 145). A modo de ejemplos históricos, el autor menciona las apelaciones ideológicas típicas como la presente en la figura del “tío Tom” (esclavo virtuoso), “la apelación a la buena madre y ama de casa” y el aprecio público al “heroico soldado”.

Sin dificultad se dejan citar del pasado social ejemplos que hacen transparente cuán frecuentemente el reconocimiento otorgado públicamente sirvió en realidad sólo a la generación y mantenimiento de una forma de autorrelación individual que se ajustaba exactamente al sistema de división dominante del trabajo: el orgullo que el “tío Tom” siente como respuesta a la reiterada exaltación de sus virtudes serviles lo hace un súbdito complaciente en la sociedad esclavista (cf. Raeithel 1995: cap. XXXI); la agitadora apelación a la *buena* madre y ama de casa pronunciada durante siglos desde las iglesias, los parlamentos o los medios de masas hizo a las mujeres perseverar en una imagen de sí mismas que satisfacía de la mejor manera a la división sexual del trabajo (cf. Hausen 1976: 363-393; Kühn 1993: 43-66); y el aprecio público que disfrutó el soldado valiente y heroico generó continuamente en considerable número una clase de hombres que participó voluntariamente en la guerra a la búsqueda de fama y experiencia (Schilling 2002). Aunque estos ejemplos parezcan triviales, expresan sin embargo con contundencia y claridad que el reconocimiento social puede siempre tener la función de actuar como ideología generadora de conformidad: la repetición continuada de las mismas fórmulas de reconocimiento alcanza sin represión el objetivo de producir un tipo de autoestima que provee de las fuentes motivacionales para formas de sumisión voluntaria. (Honneth, 2006b, p. 131).

No obstante, y como es habitual en la argumentación del autor, la discusión no transita por la consideración específica de cada caso histórico o modo de vida particular, sino por el problema conceptual o general que estos evidencian. Así, con el objeto de suspender o aquilatar la valía de la objeción, sostiene Honneth que el juicio que denuncia el contenido *ideológico* respecto a dichas formas de reconocimiento, se basa en una “valoración retrospectiva” en donde los sujetos de un período histórico actual, asumimos un “presente moralmente más desarrollado” (Honneth, 2006b, p. 132) que nos permite determinar como ideológicas las formas de reconocimiento del pasado. El problema de lo anterior radica en que al desplazarnos al pasado correspondiente (con sus propias condiciones socioculturales) resulta incomparablemente más complejo el distinguir entre una forma de reconocimiento falso, ideológica, y una forma de reconocimiento correcta, exigida moralmente (Ibid). De este modo, no es en absoluto sencillo, según Honneth, denunciar e identificar formas de reconocimiento ideológico del pasado sólo porque parezcan, desde una mirada retrospectiva, haber sido funcionales al sistema de división social de trabajo en un momento determinado. Pregunta el autor, en un tono que arriesga ser conservador:

¿Por qué no puede pensarse que el esclavo conseguía mediante la experiencia de ser

apreciado por su dueño blanco por su sumisión, una forma de autoestima que lo ayudaba hasta cierto punto a conseguir autonomía interior? ¿Y no han sido las mujeres compensadas parcialmente de la desestimación de la que fueron objeto por la privación de roles y empleos externos al hogar gracias a que encontraron reconocimiento público como madres solícitas? Finalmente, el esquema valorativo del heroísmo masculino puede haber proporcionado a aquellos hombres que han sufrido la carencia de significación social en sus culturas locales, debido al desempleo o la falta de cualificación, una subcultura masculina en la que pudieron conseguir prestigio y reputación compensatorios (Honneth, 2006b, p. 132).

Cabe notar que la anterior defensa del reconocimiento ante la objeción ideológica, apunta, en última medida, a un rasgo de carácter metodológico: no es el teórico social quien puede determinar o interpretar por sí solo si acaso un reconocimiento es o no ideológico, sino que son los mismos sujetos así interpelados quienes deben señalarlo: “Sólo en el caso en que los afectados mismos se rebelaron contra una práctica dominante de reconocimiento encontramos la base para poder hablar de mera ideología en relación a esa época específica” (Ibíd).

Ahora bien, por nuestra parte, podemos sostener que aún cuando es plausible la consideración metodológica anterior, en especial en tanto el deber ser de una teoría crítica consiste más bien en identificar, interpretar y complejizar aquello que los propios actores sociales sostienen (con el fin de destacar y discutir ciertos conceptos útiles para el discurso y la acción social emancipadora), antes que “hablar por ellos” (como advierte Spivak), imponer un programa, o plegarse irreflexivamente al mismo; no deja de llamar la atención al menos dos complejas cuestiones. La primera, es que, según se desprende de la cita, no existe contradicción manifiesta entre, por un lado, el aseguramiento o la continuidad del modo de dominación “exterior” (en el sistema esclavista, sexista o patriota/chovinista) y, por el otro, el aumento de grados de libertad “interior” del individuo. En dicho caso, cabría inferir que, a *nivel conceptual*, la emancipación individual es perfectamente posible al interior de un sistema jerárquico de dominación social (incluso uno esclavista). O, con mayor propiedad, que la supuesta adquisición de grados sucesivos de autonomía podrían no sólo aumentar el espectro de la libertad individual (o la “apertura” de la subjetividad), sino también mantener e incluso reforzar y perfeccionar la eficiencia del jerarquizado sistema político-económico. Transportado a la dominación socio-económica propia del sistema capitalista moderno, es cierto que sería posible a nivel descriptivo sostener que el éxito individual es logrado simultáneamente a la dominación y subyugación de las mayorías sociales. No obstante, resulta dudoso (y potencialmente ideológico) el deducir de aquello un potencial emancipatorio universal¹³⁷.

¹³⁷ Como veremos al avanzar el argumento, pareciera ser que la condición necesaria para predicar un potencial emancipatorio universal en la tercera esfera (y no privativo a una clase social, con el añadido de algunos sujetos

En segundo lugar, en cuanto la formulación anterior supedita la crítica teórica a la existencia de la crítica o manifestación social, debe admitir su posibilidad de errar al insinuar una visión con connotaciones positivas del reconocimiento ideológico del esclavo, la ama de casa y el soldado como la que propone Honneth, ya que, como el mismo sostiene, esta suposición (positiva, en su caso; negativa, en el caso de la sospecha ideológica) debería también subordinarse a las fuentes históricas, y si estas evidencian más bien la existencia de sufrimiento social generado de manera cotidiana mediante tratos vejatorios entre sujetos dominadores y dominados, entonces resultaría ser que la propia presuposición “positiva” del método de Honneth, participe quizás en un modo de ocultamiento de la realidad social al predisponer una actitud más comprensiva que crítica.

Ahora bien, las anteriores objeciones no deben considerarse como determinantes, dado que, como sabemos, el método filosófico de Honneth no se caracteriza por el análisis de casos históricos, sino por su generalización de las condicionantes socio-morales que surgen de ellos. En este sentido, es menester enfatizar que su anterior defensa contra la objeción ideológica tiene como motivo final el diferenciar conceptualmente aquello que debemos entender por reconocimiento, de modo que no pueda ser nunca confundido con un mecanismo ideológico. En este sentido, resultará fructífero situar nuestro debate en el mismo nivel en el que Honneth radica el problema de diferenciación entre el reconocimiento auténtico y el reconocimiento ideológico, esto es, en la dimensión abstracta y conceptual que, por lo mismo, compete a la generalidad de la teoría.

Honneth comienza su estrategia defensiva reafirmando la pureza de su concepto de reconocimiento, cuya carga normativa es declaradamente “positiva” dado que los comportamientos afirmadores del otro “permiten al destinatario identificarse con sus cualidades y con ello alcanzar una mayor autonomía [...] el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales” (Honneth, 2006b, p. 135). A lo que añade, como ya sabemos, una caracterización del mismo como un tipo de acción moral que “no puede agotarse en meras palabras o declaraciones simbólicas porque es ante todo mediante el correspondiente modo de comportamiento como es generada la credibilidad que para el sujeto reconocido es de importancia normativa” (Honneth, 2006b, p. 134). Asimismo, comprende el reconocimiento como “un modo de expresión de una intención independiente; ya sea en gestos,

excepcionales que realizan el sueño americano), radica en la inscripción de una limitación estructural que supedita el principio del mérito/éxito como distribuidor del aprecio social al principio de la igualdad, de forma tal que la emancipación deba entenderse antes como una nivelación de las injustas diferencias socio-económicas (a través del robustecimiento de los derechos sociales y culturales y, en última medida, la eliminación progresiva de las diferencias de clase), antes que como un premio al esfuerzo individual en circunstancias de desigual competición. En especial, en el escenario actual en donde el “mérito” o “éxito” no es realmente definido por el esfuerzo, la capacidad o la inteligencia, sino por la co-determinación del origen social-familiar (el tipo de capital cultural heredado) y las necesidades del mercado, que mercadifican el mérito siendo indiferente a las formas de generación de aquellas competencias, o más bien, insumos humanos productores de capital.

actos de habla o medidas institucionales, sólo nos las habemos en tales manifestaciones o medidas con un caso de *reconocimiento* cuando su propósito de alguna manera está dirigido positivamente a la existencia de otra persona o grupo” (Ibíd). Por último, sostiene que este representa un “concepto genérico que abarca diferentes subtipos: así por ejemplo en las *conductas* del amor, del respeto jurídico y de la apreciación del valor resaltan en cada caso diferentes acentuaciones de una actitud fundamental que se deja conceptuar genéricamente como *reconocimiento*” (Honneth, 2006b, p. 135). En contraste y oposición, Honneth formula el concepto de aquello que correspondería entender como un reconocimiento “falso” o ideológico, cuya carga normativa es “negativa” en tanto apunta a integrar al sujeto a un jerarquizado e injusto sistema político-económico, mediante la sugestión de una imagen de sí que lo induce a buscar una voluntaria subordinación, sin represión violenta.

Con motivo de inmunizar su concepto de reconocimiento de toda contaminación de sospecha ideológica y asimismo, de limitar con precisión el concepto propio de un reconocimiento ideológico, el autor desarrolla una serie de criterios que intentan discriminar efectivamente entre una forma o un uso real de reconocimiento y una utilización ideológica del mismo (asimilando este último a un tipo de humillación o denegación de reconocimiento). Los criterios que determinan cuando un reconocimiento es ideológico o “normalizante” (en el sentido foucaultiano), se cifran en que, en primer lugar, las atribuciones de valor de un reconocimiento ideológico deben parecer “positivas” e incluyentes, es decir, que “les da a los individuos la posibilidad de referirse a sí mismos de manera positiva de tal modo que se vean alentados a la asunción voluntaria de determinadas tareas” (Honneth, 2006b, p. 140). Por tanto, todas los discursos que tienen un carácter discriminatorio explícito (racismo, misoginia o xenofobia) no pueden calificar para ser ideologías de reconocimiento, y constituyen *otros sistemas* de persuasión de ideología excluyente, porque contribuyen a dañar la imagen de sí mismo de las personas afectadas¹³⁸. En segundo lugar, las ideologías de reconocimiento deben ser “dignas de crédito”, es decir, deben ser consideradas por los propios afectados en tanto que racionales y realistas (con lo cuál apunta a descartar un sentido más bien inconsciente o irracional de ideología, ligado a una extendida noción que enfatiza su carácter persuasivo e inconsciente). En tercer lugar, deben ser “contrastantes”, es decir, que cada atribución de valor o capacidad específica deben contrastar, ser evaluables, con el orden de reconocimiento del pasado o con el orden social circundante. Honneth menciona por último que no

¹³⁸ Cabe notar, no obstante, que no resulta claro en la ocasión, por qué no se podría entender que una norma discriminadora funcione como base de integración normativa para un grupo social cualquiera que presente la particularidad de “reconocerse” en tanto que individuos que creen en la inferioridad de un sujeto otro por criterios de género, sexo, “raza”, edad, nacionalidad, estatus social, etc. De este modo, aun funcionando las ideologías del reconocimiento como métodos de afirmación positiva, es posible y al parecer apropiado pensar que la misma norma discriminadora para con el otro, es aquella que reconoce positivamente al individuo al interior de un grupo social. Tal parece ser la articulación del reconocimiento en el conocido juego entre el “nosotros” y los “otros”.

basta con que una forma de reconocimiento pretenda brindar una atribución positiva, sea racional y contrastante, dado que el criterio definitivo para poder identificar una formulación ideológica, radica en que la “promesa evaluativa” que toda adscripción de reconocimiento porta, en el caso del reconocimiento ideológico se evidencia como falsa en tanto no se condice con las transformaciones de los aspectos materiales (es decir, jurídicos, económicos y sociales) que deben corresponder a la evaluación otorgada:

El déficit que posiblemente permite reconocer tales ideologías consiste en la incapacidad estructural para proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas: entre la promesa evaluativa y el cumplimiento material se abre un abismo, el cual es característico de estas ideologías, porque la provisión de las condiciones institucionales no sería ya compatible con el orden social dominante. (Honneth, 2006b, p. 147).

Al fijar del modo referido los criterios analíticos, Honneth no busca únicamente justificar de modo teórico su convicción a favor de la existencia de una forma “adecuada” de reconocimiento, sino también indicar su propia suspicacia para con la validez de una sospecha ideológica, toda vez que la “hermenéutica de la sospecha siempre está demasiado segura de sí misma” (Honneth, 2006b, p. 148). Para la pesquisa propia del autor, en abierto contraste con la tradicional crítica ideológica, lo relevante consiste en identificar si dentro de un tipo de acción o fenómeno que *parece* ser ideológico, no estaría operando, de modo anterior y escondido, un tipo de reconocimiento auténtico (de allí que pueda presuponer la existencia de reconocimiento verdadero incluso en el caso de la “buena” ama de casa, el “heroico” soldado o el esclavo “virtuoso”). Asimismo, con la introducción de los criterios señalados, el autor reduce notoriamente el espectro de aquellos fenómenos, performances, prácticas o discursos que clasifican como “ideologías del reconocimiento”.

En este punto es interesante notar que en su estrategia defensiva Honneth principia por conceder la pertinencia de la objeción ideológica, ya que el reconocimiento “siempre puede actuar como ideología generadora de conformidad” (Honneth, 2006b, p. 131), para luego dirigir la argumentación directamente a *limitar* conceptualmente la noción de una “ideología de reconocimiento”, evidenciando en la ocasión que éstas le parecen una especie de fenómeno menor, “pues la mayoría de las clasificaciones evaluativas que podemos encontrar en nuestro mundo de la vida no cumplen en absoluto las precondiciones para poder ser consideradas como ideologías del reconocimiento” (Honneth, 2006, p. 140). Ante esta formulación, un tanto desconcertante, cabe preguntar: si efectivamente es contingente la relación entre reconocimiento e ideología o poder, estando estas, a su vez, vinculadas directamente con modos de denegación de reconocimiento, ¿cómo, entonces, debería describirse la existencia de la explotación, dominación, alienación, abuso,

y, en general, todo sistema articulado de subordinación sexuales, sociales, culturales, etc. (misoginia, sexismo, clasismo, racismo, chovinismo, etc.)? ¿Cabría entonces inferir que Honneth no concibe que dichas cuestiones refieren fenómenos *fundamentales*, recurrentes y constitutivos de las sociedades capitalistas occidentales y son, en cambio, prácticas secundarias, es decir: *formas de humillación, denigración o reconocimiento escatimado* que deberían explicarse en cuanto “olvido de reconocimiento”, en modo análogo a como reinterpreta (y desactiva el potencial crítico de) la “reificación”? De cualquier modo, siendo escasas y difíciles de ubicar las “ideologías de reconocimiento” que *vincula* directamente a los modos de reconocimiento escatimado, cabe objetar cuán *intenso y habitual* cree el autor que son los vejámenes practicados intersubjetivamente y cuán extendidas las patologías y el sufrimiento social. Concedida la tesis de la reificación como “olvido de reconocimiento”, cabe la duda de si no sería más apropiado describir críticamente la cotidianidad social en las democracias neoliberales como un “olvido” recurrente de reconocimiento, como un olvido constitutivo quebrado ocasionalmente por aquel supuesto reconocimiento verdadero que posibilita el surgimiento de una subjetividad íntegra.

Después de fijar estas consideraciones que intentan detener el alcance de la objeción ideológica, el autor accede a identificar ciertas formas actuales que pudieran clasificarse como reconocimiento ideológico. Concede así que la publicidad¹³⁹ con sus promesas falsas utiliza formas de reconocimiento ideológico, y sostiene que en las dinámicas laborales de las empresas, sostén del neoliberalismo globalizado, se practica habitualmente la interpelación de los empleados que anteriormente eran llamados “asalariados” o “fuerza laboral”, en términos de “empresarios de la fuerza de trabajo” creativos. En dichos casos, el posible contenido ideológico de la interpelación se manifiesta al constatar que las supuestas atribuciones normativas reconocidas en los empleados de bajo y mediano rango mediante estos apelativos (creatividad, autonomía, flexibilidad), no se traducen en los aspectos materiales correspondientes, como sería la obtención de una mejor remuneración o de un aumento de control en la toma de decisiones de la empresa. Por el contrario, constituyen epítetos ideológicos de reconocimiento en tanto que i) parecen no realizar materialmente la promesa evaluativa (lo que para Honneth entraña un tipo de irracionalidad), ii)

¹³⁹ Acerca de la publicidad, el autor sostiene: “Los candidatos elementales para una ideología tal parecen ser los contenidos de publicidad que desarrollan iconográficamente el esquema del reconocimiento de tal modo que un grupo determinado de personas se ve positivamente exhortada a adaptar los modos de comportamiento propios a los estándares ofrecidos; el objetivo deseado es alcanzado cuando la ejecución de la praxis correspondiente sólo es posible con la ayuda de artículos de consumo para los cuales el spot publicitario habría, de manera más o menos velada, hecho publicidad. Ciertamente, el ejemplo de la publicidad es apropiado sólo con reservas para hacer resaltar las cualidades que caracterizan a las ideologías del reconocimiento; pues en general tales contenidos publicitarios son recibidos sólo bajo la reserva mental de ofrecer meras ficciones, de manera que no son capaces de intervenir de modo efectivamente transformador en la praxis vital. Pero al traspasar ese umbral actúan de hecho como formadores de conductas; así ejerce la publicidad de determinados productos el mismo poder que es propio también de las formas ideológicas de reconocimiento: poseen la capacidad “regulativa” de generar modos de conducta que enlazan su realización con el beneficio de la adquisición de autoestima y aprobación pública”. (Honneth, 2006b, p. 144).

desvían una evaluación real de las cualidades medibles y propias de un trabajo específico, y iii) intentan más bien comprometer la utilización de todo tipo de habilidades inmateriales, emocionales y sociales del individuo (es decir, la integridad de sus competencias vitales, redes sociales y capital humano), no con el propósito de definir su “singularidad” o reconocer sus “talentos o méritos”, sino de mejorar la productividad, eficacia y eficiencia de la empresa que, a su vez, lejos de producir algún valor para todos los grupos interesados (trabajadores, bancos, la región, el Estado, los proveedores, los clientes y los usuarios finales) y cumplir algún tipo de función social, se orienta y regula según los intereses de los *shareholders*, siendo así el precio de las acciones y no algún rol social, el reflejo directo del valor de la empresa. (Honneth, 2009c, p. 397).

De este modo, con la apelación modificada parece imponerse también un cambio de acento en el viejo principio de rendimiento, porque ahora se exige a los empleados dependientes aquellas capacidades autónomas, creativas y flexibles, que hasta el momento habían sido las recomendaciones clásicas reservadas sólo para los empresarios [...] la flexibilización y la desregulación del trabajo que acompaña al cambio estructural neoliberal del capitalismo exigen competencias de automercantilización productiva que precisamente pueden ser generadas productivamente mediante la calificación reconocedora como “empresario de la fuerza de trabajo”. (Honneth, 2006b, pp. 145-146).

Si bien resulta interesante cuestionar el posible contenido ideológico presente en estas nuevas formas de esclavitud voluntaria que propicia el capitalismo neoliberal (y la *mercadificación* del principio del mérito que vuelve paradójico su potencial emancipatorio, como posteriormente analizaremos), en lo sucesivo la interrogante que conviene plantear inicialmente radica en si tras estas formas específicas de reconocimiento ideológico, es dable identificar en los mismos principios normativos del reconocimiento (amor, igualdad, éxito/mérito) un contenido ideológico en el sentido negativo/crítico, a pesar de la defensa de Honneth. En este contexto, es ciertamente decidior notar que los ejemplos traídos a colación por él, se presentan fundamentalmente en el espacio intersubjetivo que corresponde a la tercera esfera de la apreciación social¹⁴⁰. En este sentido, si bien resultaría posible el indagar acerca del posible contenido ideológico presente en la primera y segunda esfera de reconocimiento, ya que la noción burguesa de la familia y del amor románticista propia de la primera esfera supone una noción amor como “afecto puro” que esconde el hecho de que la institución familiar constituyó históricamente la célula social esencial para mantener la reproducción económica, y continuó objetivándose durante la modernidad en relaciones amorosas de individuos pertenecientes a la misma clase social y de orientación heterosexual; y, por su parte, la noción de libertad e “igualdad” universal atribuida a todo sujeto de

¹⁴⁰ Aunque evidentemente comprometen también, de modo indirecto, a las otras al poner en cuestión la valía y el alcance de los derechos laborales -propios de la segunda esfera de reconocimiento- y al movilizar recursos emocionales intrínsecos a la primera esfera de reconocimiento -al punto de mezclar, como sostendrá en “Paradojas del capitalismo” (2009c), relaciones desinteresadas de amistad con modos estratégico-instrumentales de relacionarse laboralmente.

derecho y la instauración del “contrato burgués” fueron desde un comienzo, como advierte Marx, formas típicas de producción ideológica; no obstante aquello, resultará más evidente¹⁴¹ y fructífero el señalar el problema ideológico inserto en la tercera esfera de reconocimiento (del mérito y del éxito), radicando allí, a mi entender, uno de los puntos frágiles de la teoría del reconocimiento, y el lugar adecuado para evidenciar el contenido ideológico latente.

Tal como fuera referido con detenimiento, Honneth (2006a) sostiene que el principio normativo propio de la tercera esfera de reconocimiento de la apreciación social, cuyo nombre oscila de modo confuso entre solidaridad, desempeño, logro, mérito, éxito y rendimiento, contuvo en sus orígenes históricos un “inequívoco” contenido ideológico que se evidencia en cuanto la tipificación de aquellas actividades que constituyen “éxito” y aquellos talentos, actitudes o experiencias “meritorias” de las mayores proporciones en la distribución de los recursos materiales, han sido determinados de modo unilateral por una clase privilegiada de varones burgueses que universalizaron sus propias preferencias y las impusieron como medida legítima de apreciación social y distribución material, en un plan que concibe el progreso social según el ideario del capitalismo industrial. De este modo, podría sostenerse que el “mérito” y el “éxito” fueron históricamente los valores impuestos por la burguesía masculina (y, como agregáramos, blanca, eurocéntrica y heteronormativa) para legitimar la desigualdad social dejando abierta cierta ilusión igualitaria supeditada al talento y esfuerzo individual, de forma que la clase burguesa pudiera alcanzar de modo legítimo los más altos puestos en la división social del trabajo (industrial originalmente) al tiempo que la estructura socio-económica no tuviera necesidad alguna de sufrir alguna real transformación igualitaria.

Honneth, por su parte, concede la veracidad histórica del determinante reparo crítico de que el mérito/éxito entrañó en su origen un asunto ideológico, al punto de sostener que “cuando tomamos conciencia de la gran cantidad de superposiciones y distorsiones inherentes al principio capitalista del éxito, resulta difícil ver en él algún principio normativo de reconocimiento mutuo”. (Honneth, 2006b, p. 117). Sin embargo, no tarda en restarle influencia e impacto a dicha objeción, al considerar que, a pesar lo mencionado, el mérito/éxito ha sido y sigue siendo, a nivel abstracto y desde una perspectiva descriptiva, un principio normativo dotado de un “exceso semántico” que posibilita el espacio de transformación crítica, a lo que añade la consideración de que es un principio legitimado, creído y absolutamente presente en las expectativas morales de la mayoría de los ciudadanos modernos. Además, sostiene que es posible entender las objeciones de “ideología

¹⁴¹ Lo anterior, en cuanto parece posible afirmar o creer en la existencia de un potencial normativo –por cierto, en constante disputa política- en el “amor” y en la “igualdad”, puesto que son objeto privilegiado de disputa o consideración en una amplia gama de semánticas político-morales, mas en cuanto nos desplazamos al principio del éxito o mérito, es menester someter a un análisis crítico dicha confianza ejercitando lo que Puyol –entre muchos otros filósofos morales, sociólogos y teóricos sociales- nomina una “crítica de la ideología meritocrática” (2010).

del mérito”, como demandas normativas que, justamente, se basan en la noción de que debiera existir una auténtica meritocracia capaz de eliminar toda forma de discriminación arbitraria, buscando así superar la división del trabajo por criterios de género (a lo que podríamos agregar sexo, raza, etnia, clase social, etc.), para poner como criterio evaluativo únicamente el desempeño y producto efectivo (no obstante, sostiene que no existirán nunca patrones objetivos para evaluar la “productividad” o “utilidad” de un determinado talento, capacidad, profesión o servicio). En términos del autor:

Estos patrones de crítica no han conducido a minar el poder proveedor de legitimidad del principio de rendimiento. Por el contrario, también hay estudios muy recientes que arrojan que el principio de rendimiento como expectativa normativa sigue ejerciendo un influjo que impregna las consciencias y en consecuencia sigue cumpliendo la función de pauta evaluadora para enjuiciar las estructuras de distribución y de premiación sociales. Además, parte de la crítica al principio de rendimiento puede interpretarse como indicación de que los criterios universalistas asociados a dicho principio se hayan realizado de manera insuficiente o demasiado restrictiva. En otras palabras, muchas veces se sigue sosteniendo el contenido emancipador del principio del rendimiento, precisamente en los contextos de crítica a este principio. (Honneth, 2009c, p. 415).

Ahora bien, como fuera dicho recientemente, Honneth asevera (2006b) que se debe distinguir totalmente entre un reconocimiento *adecuado* o *justificado* y otro de tipo falso o ideológico, ejerciendo así “una fijación categorial que no se asusta de delimitaciones y restricciones” (Honneth, 2006b, p. 134). ¿Cómo, entonces, congeniar aquellas dos cuestiones? Si el reconocimiento del éxito y el mérito (un subgénero de gran importancia del reconocimiento) implicó en su origen sociohistórico un *contenido ideológico inequívoco*, del cuál dan cuenta gran parte de los científicos sociales¹⁴² y, no obstante, Honneth observa en ellos un potencial normativo-emancipador, entonces resulta evidente que es problemática aquella diferenciación supuesta entre reconocimiento auténtico y otro reconocimiento opuesto de tipo ideológico. Dicha cuestión, además, refuerza su carácter paradójico en cuanto analizamos la crítica al neoliberalismo de Honneth, cuyo argumento opositivo se basa, en este punto, en la denuncia de la *mercantilización* del principio del mérito o éxito, es decir, en cuanto es el mercado con sus factores sistémicos el juez y evaluador de ellos (siendo, por definición, indiferente al modo en que se produce el trabajo o capacidad que genera capital). En dichas circunstancias, como veremos en la última sección, sostiene que el mentado potencial emancipatorio del mérito se ha pervertido en forma paradójica, adquiriendo así un sentido ideológico en cuanto induce la auto-mercantilización de los individuos que deben flexibilizar su biografía y utilizar sus recursos emocionales e informales para lograr

¹⁴² Entre ello, el propio Parsons de *Das System moderner Gesellschaften*, del cuál Honneth abstrae su marco sociológico, para quien “la hipótesis que soportó al capitalismo temprano, que sostiene que únicamente sobre la base de sus capacidades innatas el individuo podía entrar con derechos iguales en el sistema de competencia del mercado, resultó pronto una ilusión” (Honneth, 2009c, p. 413).

tener éxito en el capitalismo de redes.

Ante aquello, podemos ya adelantar una de las preguntas decisivas de esta cuestión ¿En qué período histórico y desde qué modelo teórico sería dable afirmar sin mala conciencia la presencia de un contenido crítico/emancipatorio en el principio del mérito como norma legitimadora de la distribución de status, bienes y riquezas, siendo el caso que ya en su *origen* burgués presentó contenido ideológico inequívoco y *actualmente* (desde los años ochenta con la hegemonía neoliberal) se ha tornado “paradójico”, arriesgando seriamente el tener contenido ideológico? Como veremos, Honneth responde que esto sucedió fundamentalmente bajo el Estado de Bienestar y el régimen social-demócrata (entre la década del sesenta y ochenta en Europa Occidental), en donde los derechos de estatus social, evidenciaron que los derechos políticos y de participación eran insuficientes e irrealizables sin la existencia previa de un sustento material mínimo garantizado como un “derecho general disponible que *no se medía por el valor comercial de quien lo exige*” (Honneth, 2009c, p. 409). Es decir, la actualización de la segunda esfera del reconocimiento jurídico, había estipulado durante el mentado auge del Estado de Bienestar, que el goce de bienes materiales básicos no debía derivarse del rendimiento, mérito o éxito individual, puesto que “sólo en el momento en que los sujetos cuentan con un grado de sustento material independiente de su desempeño están en condiciones de participar con más o menos los mismos derechos en las esenciales instituciones y prácticas sociales” (Honneth, 2009c, p. 409). Por consiguiente, se evidenciaba con lo anterior que “institucionalizar el apoyo del Estado de bienestar equivale a admitir que las desigualdades sociales en sociedades complejas están conectadas con condiciones iniciales desiguales, cuyo carácter más concreto muy pocas veces está totalmente a disposición de los sujetos” (Ibíd). Justamente esta noción que admite la desigualdad e inequidad social, con objeto de proteger al individuo (portando, también es cierto, el riesgo de paternalismo), será precisamente lo que vendrá a socavar el extendido discurso de responsabilidad cuasi ilimitada que pone en vigencia el capitalismo de redes, neoliberal o etificado.

De este modo, lo que cabría formular sería que, para ser efectivamente emancipatorio y disminuir su carga ideológica en el contexto de sociedades profundamente inequitativas, el principio de reconocimiento del mérito/éxito debería estar, al menos en parte, supeditado al principio de la igualdad, de modo que la distribución de los recursos materiales y simbólicos se debería realizar, al menos en parte, con independencia al mérito individual y al éxito reconocido por el mercado. No obstante, en dicho caso, cabe la duda acerca de si es posible hablar propiamente de un “potencial” emancipatorio autónomo inserto en el éxito, dado que resulta paradójico el que su potencialidad emancipatoria sea efectiva únicamente en cuanto sea restringida por un principio normativo distinto, de tipo igualitario. Resulta así al menos extraño que un “potencial

emancipatorio” liberado a su plena materialización lleve potencialmente a producir y mantener desigualdad social, incentive la competencia y, posiblemente, nuevas formas de sufrimiento y patologías sociales, como es el caso de una sociedad que fija el aprecio según el éxito determinado por el mercado. La consecuencia de lo anterior, podría conllevar a estructurar una formulación que enfatice ya no el tratamiento autónomo de cada esfera de reconocimiento, sino, ante todo, el espacio relacional inter-esférico, y, en especial, la necesidad de presentar una estructura relacional de la teoría del reconocimiento que efectivamente comprometa un sentido más fuerte con la transformación crítica, en donde el éxito se supedita a la igualdad.

Ahora bien, sin pretender entrar al debate específico relativo al mérito/éxito o el sistema social meritocrático y el lugar que les compete al interior de una teoría moral y de una teoría de la justicia (para lo cuál se debería evidentemente revisar los trabajos de John Rawls, John Roemer y el enfoque de Amartya Sen (2000) sobre las capacidades humanas diferenciadas del capital humano), intentaré simplemente rescatar algunas formulaciones claves que, contra el sentido común democrático-capitalista, evidencian el carácter ideológico que, en múltiples ocasiones, comporta el uso de la meritocracia en las modernas sociedades marcadas por la desigualdad socio-económica. El propósito no consistirá en denegar totalmente la presencia de un contenido emancipatorio o algún tipo de justicia social en el mérito/éxito, sino en deconstruir o invalidar la posibilidad de distinguir radicalmente dos sentidos opositivos (verdadero y emancipador versus otro ilusorio y regresivo) en medio de un principio normativo, cuya historia práctica y teórica, desde la *carrière ouverte aux talents* de Napoleón, pasando por el “American Dream”, la defensa de M. Freedman¹⁴³ y los usos supuestamente igualitaristas, ha sido declaradamente *espurio* y objetopreciado de la razón instrumental.

El mérito, el éxito, y el sistema socio-normativo que funda, la meritocracia, poseen efectivamente un valor presente en nuestra sociedad, el cuál es habitualmente asociado con aspiraciones igualitaristas, al demandar que la valoración del individuo y sus posibilidades de competir por el estatus social no sea interferida por factores irrelevantes y arbitrarios como el sexo, aspecto físico, creencias religiosas, nacionalidad, ideologías, e incluso el origen socio-económico. Sin embargo, como advierte Puyol (2010) en concordancia con Schmidt (2010), al indagar con mayor profundidad acerca del funcionamiento del mérito/éxito en el contexto de sociedades modernas en donde subsisten profundas diferencias de clase o socio-económicas, se evidencia el engañoso vínculo y la *tensa relación* que efectivamente posee el mérito con la igualdad, dado que

¹⁴³ Freedman (1980) en *Free to Choose*, sostiene “ni el nacimiento, ni la nacionalidad, ni el color, ni la religión, ni el sexo ni cualquier otra característica irrelevante debería determinar las oportunidades abiertas a una persona; sólo su capacidad; en esta interpretación, la igualdad de oportunidades reproduce con más detalle el significado de la igualdad personal, de la igualdad ante la ley” (en Puyol, 2010, p. 35).

el mérito “no es un valor comprometido con la igualdad, sino con la eficiencia y con la diferenciación” (2010, p. 101), razón de lo mismo es que actualmente las sociedades con mayor justicia social (o menos injusticia) no son aquellas en donde impera la meritocracia sino en las que aún subsiste un Estado de Bienestar¹⁴⁴. De este modo, para Puyol, la meritocracia consiste básicamente en:

[U]n sistema social basado en la aristocracia del talento y no en alguna forma de justicia democrática o igualitaria; consiste en distribuir los trabajos, los cargos y las recompensas sociales y económicas de acuerdo con las cualidades y calificaciones individuales, de modo que los individuos con mayores aptitudes y capacidades deberían obtener los cargos y puestos sociales de mayor importancia y prestigio. La actual meritocracia se presenta como una alternativa sin duda más justa que otras concepciones antecesoras del mérito, fundamentadas en las castas o el origen social. Sin embargo, *la meritocracia no tiene como fin la eliminación de las jerarquías sociales, sino instaurar un nuevo modo de acceder a ellas (...)* No hay más igualdad social en la meritocracia que la que había en cualquier concepción jerárquica de la sociedad. *Lo que ha cambiado es el modo de justificar las diferencias sociales: ahora el mérito individual, una combinación de talento y esfuerzo, es lo que dota de legitimidad a la nueva desigualdad.* (Puyol, 2010, p. 102, énfasis añadido).

En efecto, la meritocracia no es un ideal igualitario, puesto que “mientras la igualdad resalta que todos somos *iguales*, la meritocracia consiste en encontrar al *mejor*” (Puyol, 2010, p. 15). Su propósito no es reducir las desigualdades sociales, ni eliminar el espacio que separa a los de arriba de los de abajo, sino encontrar una nueva forma de legitimar dichas adscripciones en la jerarquía social cambiando el nacimiento por la capacidad. Y si bien existen algunos igualitaristas que aún confían que la igualdad puede ser un atributo de la meritocracia, puesto que esta debe “equiparar las condiciones de salida de dicha competición, o incluso de igualar las posibilidades de alcanzar el éxito social” (Ibíd), no obstante, como argumenta el autor español, esta parece ser una convicción errada.

El problema para los igualitaristas del mérito es que la meritocracia no necesita la igualdad para lograr su propósito. Le basta con la eficiencia. Si queremos ser eficientes, nos

¹⁴⁴ Sostiene Puyol que, a pesar de la opinión de los igualitaristas del mérito, que confiaban en el poder de las reformas educativas emprendidas en las sociedades capitalistas durante las últimas décadas para transformar las estructuras sociales, la evidencia mostró que “éstas no han disminuido significativamente la importancia del origen social en la cantidad y la calidad de las oportunidades sociales. Y sorprendentemente los datos demuestran que en los países hipotéticamente más meritocráticos, como Gran Bretaña y Estados Unidos es donde los hijos heredan con mayor fuerza la situación económica y el estatus social de sus padres sin que la herencia genética pueda explicar tal correlación” (Puyol, 2010, p. 104). De este modo, concluye Puyol que: “A pesar de algunos avances en la movilidad social lo cierto es que en buena medida la desigualdad económica se sigue heredando. Y eso es más cierto en las sociedades con mayor desigualdad económica que en el resto. Cuanto mayor es la pobreza, más difícil es para los hijos de los pobres escapar de ella; y cuánta más inseguridad económica se vive en los hogares, menos son las opciones de los jóvenes de superar la barrera de la precariedad. De lo cual se desprende que la medida más efectiva para paliar la desigualdad de oportunidades por origen económico no es un sistema obligatorio sino, en primer lugar, la supresión de la pobreza y, más ampliamente, una menor desigualdad económica. Los estudios que comparan internacionalmente la movilidad intergeneracional así lo confirman (Erikson 1992; Blossfeld 1993; OCDE 2002). En los países nórdicos, con un Estado del bienestar más fuerte y con una mayor igualdad social, hay menos niños pobres y una herencia socioeconómica menor que en los países supuestamente más meritocráticos” (Puyol, 2010, p. 106).

preocuparemos de crear las mejores condiciones para que los más aptos consigan los puestos sociales relevantes. No hace falta invocar a la igualdad para ser meritocrático. Además, por sí misma la meritocracia no encarna un ideal de justicia si al mismo tiempo no aceptamos que los talentos naturales otorgan a sus propietarios el derecho a conseguir un determinado resultado social, algo que es filosóficamente discutible y que no casa bien con los propósitos de una sociedad comprometida con el valor de la igualdad. A todo esto hay que añadir, por una parte, que la meritocracia no se ha hecho realidad en ningún lugar del mundo, ni siquiera en los países más aparentemente meritocráticos, como Estados Unidos o Gran Bretaña; y, por otra, que el mérito no está libre de valores tanto en su definición como en su identificación, valores que a menudo acaban coincidiendo con las ideologías dominantes de la sociedad, lo que separa a la meritocracia todavía más, si cabe, del objetivo de reducir la desigualdad social. (Puyol, 2010, p. 17).

Desde esta visión crítica del mérito, cabría preguntarse si no es, justamente, aquel proceso de abstracción conceptual que realiza Honneth a través del “método inmanente” un tipo de idealización del principio del mérito y del éxito que encierra en sí contenido ideológico, al enfatizar excesivamente el alcance emancipatorio de un principio normativo cuya capacidad no se ha actualizado históricamente con propiedad -dado que en la práctica los estudios indican que sigue siendo la herencia social y familiar y no la capacidad individual aquello que predice mejor el éxito o el fracaso (Puyol, 2010, p. 104)-, y en cuya determinación influyen más bien los intereses de mercado que las necesidades sociales o culturales (cuestión que se evidenciará cuando tratemos la crítica al capitalismo neoliberal), de modo que la relación entre esfuerzo/talento y éxito económico se vuelve opaca y transida de contenido ideológico. Además, como veremos en la última sección, el mérito/éxito en cuanto dispositivo de distribución del aprecio social propio de la tercera esfera, se presenta en una relación de *tensión permanente*, con respecto al principio igualitario propio de la segunda esfera de reconocimiento, de forma que resulta necesario resolver o estipular de algún modo la relación entre ambos principios a modo de salvaguardar la convicción en una acción emancipadora.

Por consiguiente, el potencial emancipatorio del éxito/mérito parece más bien residual, al ser funcional para el ocultamiento y la “etificación” de un *modus operandi capitalista* que fomenta la *eficiencia* del sistema productivo, el “triunfo” de una minoría social (que en su mayoría, reproduce estructura de clases), y, simultáneamente, induce patologías y sufrimiento social al promover la competencia e incitar a la desolidarización. En efecto, en este respecto llama la atención que la teoría de reconocimiento no despliegue su enriquecido potencial crítico alusivo a los modos de menosprecio con el propósito de identificar como fuente de sufrimiento social y potenciales patologías, precisamente al exitismo social que induce, por un lado, la ansiedad por conseguir un status profesional destacado e instala, como contracara, la angustia ante el siempre posible fracaso en el proyecto de vida del individuo moderno, sobre-responsabilizado por su

destino.

La ansiedad del estatus es una de las enfermedades características de nuestro tiempo, y la igualdad de oportunidades [cuya expresión limitada es el sistema meritocrático] no hace sino legitimar y promover ese modo de vida competitivo en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad. (Puyol, 2010, p. 61).

Por último, cabe añadir que la preocupación constante por el bienestar individual, suscita un comportamiento con inclinaciones egoístas y desolidarizadoras en el corazón de la tercera esfera. En este punto, conjetura Schmidt que si el aprecio social es un bien discrecional que se distribuye de manera desigual entre los individuos según el rendimiento laboral cuya “utilidad” es determinada por el mercado (y se legitima con ello las diferencias económicas), y, por otra parte, el modo de distribución justa se basa en la igualdad de condiciones para *competir* con los otros, entonces, el reconocimiento del propio mérito será mayor en la medida que decrezca el de los otros, anulando así la idea de una sociedad solidaria y desfigurando la presencia de alguna eticidad creíble.

En una sociedad en la que los seres humanos se valoran según la utilidad de su rendimiento laboral y en la que esta utilidad es determinada por la economía de mercado, un actor está mejor situado, desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento, si suben sus ingresos y/o si bajan los de los demás. Consecuentemente, tal actor tiene una razón relacionada con el reconocimiento para aspirar a una mejora de sus ingresos o para contribuir a la disminución de los ingresos de los otros. Más aún: como en este contexto ninguna diferencia de ingresos puede ser demostrada como límite máximo (...), cada actor tiene una razón, a causa de la práctica social de aprecio social, para aspirar *siempre de nuevo* a una mejora de los propios ingresos y para contribuir *cada vez más* a una disminución de los ingresos de los demás. (Schmidt, 2010, p. 106).

b.- Para una crítica del neoliberalismo

Para completar la presentación del problema relativo al poder y a la ideología del reconocimiento, es imperativo realizar una breve mención del ensayo “Paradojas del capitalismo” (2009c, pp.389-422), escrito por Honneth junto a Hartmann con motivo de presentar el marco teórico para orientar los proyectos empíricos desarrollados del *I/S* bajo la dirección de Honneth. El programa de investigación formulado presenta al menos dos motivos que resultan sumamente relevante para la pesquisa ideológica. El primero consiste en que se establece allí de modo explícito, por primera vez, una relación que contrapone el potencial emancipatorio propio de los principios normativos de reconocimiento a los imperativos de aprovechamiento capitalista, de modo que se instaura la necesidad de *neutralizar políticamente* el capitalismo con el fin de mantener activo el potencial crítico de las esferas. El segundo, se presenta una formulación precisa sobre cómo cabría entender la oposición con respecto al capitalismo neoliberal que puede

enunciarse desde la teoría del reconocimiento, advirtiendo así mediante la figura de la “contradicción paradójica” (que podríamos entender como un producto de la “salvedad genealógica”), acerca de la perversión y funcionalización ideológica de las normas morales que el neoliberalismo estaría operando en todas las esferas de reconocimiento con el efecto de facilitar una nueva fase en la expansión capitalista.

Como veremos al finalizar, será precisamente esta articulación teórica la que nos permitirá sostener *desde y contra* Honneth, que el contenido “paradójico” de los principios de reconocimiento, por cierto afecto de ideología, no es restrictivo al capitalismo de tipo neoliberal, sino, como hemos venido largamente insinuando, resulta constitutivo del proyecto capitalista en su conjunto, de manera que particularmente el “mérito” y el “éxito” representan principios socio-normativos sobre los cuáles resulta necesario indagar críticamente y sospechar de su carga ideológica permanente. De la capacidad de resolución de este conflicto, depende pues, parte significativa de la fuerza crítica de la teoría.

“Paradojas del Capitalismo” presenta nuevamente la estructuración de los principios normativos de reconocimiento, mostrando una pequeña variación al añadir a los tres conocidos, el principio de la “individualidad”. La tesis del texto consiste en sostener que la “revolución neoliberal” (entendida como la reestructuración neoliberal del sistema económico capitalista existente a nivel global desde la década de los ochenta) ocasionó en las sociedades occidentales capitalistas una modificación duradera de la función o el significado de los principios normativos en los cuáles se asentaba desde comienzos de la modernidad y, en particular, supuso la transformación de los principios normativos en los cuáles se articulaba el régimen social-demócrata con un Estado de Bienestar que controlaba los ciclos económicos y había dado lugar a lo que Honneth considera los más grandes progresos en la cultura normativa de toda la modernidad (especialmente en el ámbito del derecho).

En esa fase mejoraron no sólo esencialmente las condiciones para crear formas efectivas de igualdad de oportunidades en los ámbitos de la educación, las políticas sociales y la política laboral, sino que en todas las áreas centrales de integración normativa de las sociedades capitalistas se perfilaron avances morales que superaban por mucho todo cuanto se había considerado antes como compatible con las condiciones existenciales del capitalismo. (Honneth, 2009c, pp. 390-391).

De modo que en cada una de las cuatro esferas se verificaron progresos inéditos en la historia del capitalismo occidental: la esfera del amor, “se libera de los últimos residuos de mando externo social o económico (...) Las relaciones íntimas se contraen por su valor sentimental, pero ya no por la seguridad vitalicia ni por los hijos” (Honneth, 2009c, pp. 395-396); en la esfera del

derecho, se perciben “los avances morales más notables” puesto que “se eliminan las discriminaciones legales que prohibían, sancionaban o declaraban tabú las prácticas minorías culturales o sexuales (...) se crean nuevos derechos de libertad y sociales (derecho laboral, penal y familiar) que mejoran las bases económicas y sociales para el desarrollo individual de la autonomía” (Honneth, 2009c, pp. 394-395), y se institucionaliza la garantía de un sustento material mínimo por parte del Estado de bienestar a un individuo, independiente de su mérito o rendimiento laboral. Al mismo tiempo, se extiende la igualdad jurídica y los derechos de ciudadano a grupos antes excluidos (extranjeros) y algunas minorías culturales reciben derechos especiales (derechos culturales), de modo que el autor considera, que “en esa fase la autonomía legal de todos los integrantes de la sociedad está mejor protegida que en todas las fases anteriores del capitalismo” (Ibíd). Respecto a la esfera del éxito o desempeño, Honneth destaca el “avance moral” que se suscita a nivel tendencial cuando la crianza de los hijos y el trabajo doméstico comienzan a ser consideradas labores valiosas para la reproducción social, y, asimismo, se aumentan las políticas de igualdad orientadas a fomentar la igualdad de oportunidades para permitir que el individuo pueda “participar con éxito en la competencia del desempeño” (Ibíd). Además, respecto del (inédito) cuarto principio que incorpora en la ocasión, sostiene que “individualismo institucionalizado se intensifica hasta convertirse en una idea de autorrealización experimental en cuyo centro está la concepción de un ensayo vitalicio de nuevas formas de existencia” (Honneth, 2009c, p. 394), asociadas a la búsqueda de un ideal de “autenticidad”.

A propósito de analizar los avances morales durante las dos décadas del régimen socialdemócrata, Honneth refiere un punto central en la argumentación de las esferas que parece no haber aparecido con anterioridad ni haber sido enfatizado con suficiencia. Establece en la ocasión que el factor principal que posibilitó el progreso normativo aquí señalado, radicó en la neutralización de los intereses de concentración y aprovechamiento propios del capitalismo que impusieron las políticas económicas, sociales y culturales propias del mentado Estado de bienestar.

El margen de acción que en cada caso existe para la articulación del excedente de validez normativo se mide por el grado de neutralización política de los imperativos de aprovechamiento capitalista: cuanto más el Estado está en condiciones de restringir las tendencias de acumulación del capital por medio de una política social y económica reguladora, tanto mayor es la oportunidad para los integrantes de la sociedad de reclamar el potencial moral en las cuatro esferas y, en determinado caso, de imponerlo institucionalmente. Por eso nos parece justificado comprender la era “socialdemócrata” como una fase de evolución de las sociedades capitalistas que fue impregnada por una cantidad inusual de avances normativos; en las cuatro esferas se perfilaron evoluciones morales que señalan hacia una extensión de las respectivas normas de reconocimiento” (Honneth, 2009c, p. 393).

De este modo, Honneth menciona, casi al pasar y sin volver a ella, una *condición estructural* de gran relevancia para salvaguardar la actitud crítica de la teoría del reconocimiento: a mayor restricción de las tendencias de acumulación capitalista, mayor posibilidad de utilizar el potencial crítico emancipatorio de las esferas. Evidentemente, la relación inversa será lo que caracterice al capitalismo neoliberal, y con ello, la perversión y erosión de las normas morales reconocientes.

La “revolución neoliberal” o el “capitalismo desorganizado” acaecida en las últimas décadas vino justamente a invertir los “progresos normativos” del período anterior. Por dicho concepto, el autor alude simultáneamente a todos los procesos que i) “debilitan las actividades de conducción del Estado (de bienestar) a tal punto que éste ya no puede proveer las medidas de garantía en el mismo nivel que los años de posguerra” (Honneth, 2009c, p. 397), fenómeno especialmente advertido en las investigaciones sobre la globalización, el poder de las empresas globales, la internacionalización de los flujos financieros y el debilitamiento de los Estados nacionales; ii) “la ampliación de la dirección empresarial orientada por los accionistas” (Ibíd) o *shareholders*, de modo que el valor de las empresas no dice relación con su función social –el valor que produce para los grupos interesados- sino con el precio atribuido por los accionistas; iii) el surgimiento de “nuevos recursos de motivación” en el contexto de lo que Boltanski y Chiapello reconocen como “el nuevo espíritu del capitalismo”, en donde los trabajadores se convierten en “empresarios de sí mismos” o empleadores de su fuerza de trabajo, orientados por “proyectos” que exigen un elevado esfuerzo personal, gran flexibilidad de adaptación y cuya motivación ya no proviene “de recursos de presión o estimulación externos, sino que [el trabajador] realiza, por así decirlo, esfuerzos de motivación autónomos” (Honneth, 2009c, p. 399).

La tesis que levantan Honneth y Hartmann, como sabemos, es que la revolución neoliberal habría infringido una evolución o transformación “paradójica” de los principios normativos del capitalismo, y habría paralizado, invertido o transformado el sentido emancipador de las normas evidenciado con claridad durante el auge del Estado de Bienestar.

Lo confuso e incluso perplejo de la situación actual consiste probablemente en que las ideas rectoras normativas de las décadas pasadas bien siguen teniendo una actualidad performativa, pero de manera subliminal parecen haber perdido o transformado su significado emancipador, ya que en muchas partes se han convertido en conceptos meramente legitimadores de un nuevo nivel de expansión capitalista (Honneth, 2009c, p. 390). [Complementa sosteniendo que] las contradicciones e inseguridades del “nuevo” capitalismo se proyectan hacia las esferas de acción estructuradas de modo ajeno al aprovechamiento o bien solidario, contribuyendo de una manera con frecuencia complicada y, como queremos llamarla, paradójica a la erosión del sentido emancipador de las normas y los valores articulados e institucionalizados en dichas esferas. Estas contradicciones a menudo ya no son percibidas como contradicciones del capitalismo, porque los sujetos han

“aprendido” a responsabilizarse de su destino en su rol de empleadores de su fuerza laboral (Honneth, 2009c, pp. 400-401).

La evolución “paradójica” es descrita como una estructura específica de contradicción capitalista (en el sentido marxista), la cuál transforma y pervierte el contenido emancipador de las normas morales. Por “paradoja”, el autor alude al perplejo fenómeno de que “muchas de las experiencias que en la actualidad pueden describirse como contradictorias tienen su origen en la realización práctica de propósitos normativos. Una contradicción es paradójica cuando precisamente con la realización que se intenta de tal propósito se reduce la probabilidad de realizarlo” (Honneth, 2009c, p. 401). Con mayor precisión, la contradicción “paradójica”, a diferencia de la contradicción marxista tradicional, prescinde de: i) referir a la confrontación clara de elementos progresistas y retardadores de la evolución social, porque en los efectos paradójicos se mezclan momentos positivos (de ciertas mejoras morales y materiales) y negativos (de deterioro moral y material); ii) utilizar el modelo de procesos capitalistas de aprovechamiento *autodestructivos*, como fue propio del “capitalismo tardío”; iii) recurrir a una teorización de los conflictos sociales en términos de clases, puesto que sin negar que ciertas consecuencias del capitalismo etificado son específicas de ciertos estratos sociales, los modos de experimentar el capitalismo descrito como paradójico conciernen también al personal de altos rangos, de modo que se pierde el punto de referencia empírico y “la fácil identificación de sujetos de acción orientados hacia el progreso y otros reaccionarios” (Honneth, 2009c, p. 403).

¿Cuáles serían, entonces, las perversiones del sentido emancipatorio que el neoliberalismo ha operado en los principios normativos de reconocimiento, volviéndolos paradójicos y afectos a contenido ideológico? En breve, Honneth sostiene que la presión de adaptarse que produce el capitalismo renovado se entiende en el principio del “individualismo” como una funcionalización de la “libertad biográfica” que ha sido durante las últimas dos décadas introducida al proceso económico como “requisito de calificación y exigencia de actitud” (Honneth, 2009c, p. 405), de modo que haciendo un uso ideológico de la búsqueda de autorrealización experimental,

[S]e justifican hoy la eliminación del privilegio de pertenencia a la empresa, la disolución de seguridades legales que garantizan el estatus y la espera de mayores disposiciones de flexibilidad; en los perfiles de calificación que corresponden a puestos bien remunerados en los sectores de producción y de servicios se introduce además en creciente medida la exigencia extrafuncional de tener una actitud creativa y de indeterminación biográfica. (Ibíd).

Además, bajo el dictamen del capitalismo de redes, se producen múltiples “informatizaciones de lo económico y economizaciones de lo informal” (Honneth, 2009c, p. 406), es decir, se incorporan al proceso productivo todas aquellas competencias informales, sociales y

emocionales, produciendo así una rentabilización de cualidades o modos propios del reconocimiento de la primera esfera hasta el plano de la tercera. Por ejemplo, se fomenta la instrumentalización habitual de los patrones de relaciones amistosas, al punto de generar formas intermedias de patrones de relación amistoso-instrumentales, y se exhorta a los sujetos a que persigan sus intereses “auténticos” en el trabajo, en circunstancias que los puestos de trabajo están estructurados en formas de proyectos que “premián a las personalidades “planas” que puedan responder de manera flexible a los desafíos nuevos” (Honneth, 2009c, p. 407). En consecuencia, se constata aquí que “el significado originalmente emancipador del ideal de autenticidad se ha convertido en un instrumento legitimador de conexiones de aprovechamiento capitalista” (Honneth, 2009c, p. 407). Aparece, pues, con toda claridad, el contenido ideológico, tal como expusieramos al tratar acerca del epíteto ideológico del trabajador asalariado en calidad de “empresario de su fuerza laboral” o autoreconocerse como “empresario de sí mismo”.

En la esfera del amor, sostiene Honneth que si bien desde inicios del siglo XX el amor venía siendo objetivado por las parejas mediante el consumo de mercancías y bienes suntuarios, existía un equilibrio que lo mantenía distanciado de un sentido económico y cierta “pureza” en las relaciones afectivas, que lo alejaban de presentar consideraciones estratégicas de utilidad. Además, respecto a los roles de género, destaca como parte del efecto positivo del feminismo la difusión de una norma de reconocimiento en las relaciones de pareja que entendía el cuidado del otro en forma de compañerismo y distribución equitativa de las tareas del hogar, la crianza y el trabajo público. No obstante, con el advenimiento del neoliberalismo, surge en el amor una nueva forma de racionalidad de consumo.

Por un lado, con la presión del trabajo deslimitado –que es típico para las estructuras en forma de redes del nuevo capitalismo-, las relaciones de amor e íntimas de largo plazo son expuestas a una carga sustancialmente más elevada; las exigencias a los recursos de tiempo, los requerimientos mucho mayores de movilidad, pero en última instancia también las constantes expectativas de una fuerte responsabilidad propia y de compromiso emocional dificultan hoy en día cada vez más la generación de aquella virtuosidad creativa en el entorno privado que es necesaria para mantener relaciones “puras”, es decir, fundadas únicamente en el afecto (...) Lo que parece surgir como nuevo patrón de conducta es, por el contrario, la tendencia a calcular las perspectivas de largo plazo para estas relaciones de amor por su compatibilidad con las futuras disposiciones de movilidad de un camino de carrera que en ningún momento es planificable sino a corto plazo (Honneth, 2009c, pp. 418-419).

Respecto a la esfera jurídica, Honneth vislumbra el efecto degradante del embate neoliberal en la erosión sufrida por los derechos sociales en el contexto general de la transformación del Estado de bienestar hacia un reducido Estado subsidiario. Así, mientras unos derechos sociales son reducidos en gran escala, otros se convierten en servicios sociales economizados. De modo

paralelo, se instala con fuerza el discurso de la “responsabilidad individual” que tiene como función descargar de responsabilidad al Estado. Como sostiene el autor, prontamente la “responsabilidad individual” se transformará en un imperativo que asume rasgos paradójicos, dado que “los individuos tienen que responsabilizarse por circunstancias de las cuales *de facto* no son responsables. Esta paradoja se intensifica aún más por el hecho de que originalmente la concepción de responsabilidad propia tuvo características por completo emancipadoras” (Honneth, 2009c, p. 411). Además, es precisamente la extensión de este discurso, unido al influjo del capitalismo de redes, el cuál lleva a los sujetos a percibir cada vez más sus “desempeños, sus éxitos y fracasos de manera individualizada, de modo que ya casi no parece posible establecer una referencia a un todo mayor” (Honneth, 2009c, p. 412). Como resultado de lo anterior, aumenta notoriamente el número de enfermedades depresivas, las cuáles surgen a modo de reacción a la sensación de incumplimiento con las incrementadas responsabilidades individuales exigidas.

Respecto a la esfera laboral, Honneth reitera lo que sabemos acerca de la complejidad que suscita el atribuir contenido normativo emancipatorio al principio del mérito o rendimiento. Honneth, como sabemos, defiende la idea de que, a pesar del contenido ideológico inicial del mérito y éxito, estos portan igualmente un contenido emancipatorio y una clara vigencia normativa. No obstante, advierte que el neoliberalismo también induce un uso potencialmente ideológico de dichos principio, produciendo efectos de tipo paradójico en el rendimiento, puesto que el valor del mismo pasa a ser determinado directamente por las necesidades de mercado y su jerarquía de intereses atenta únicamente a las ganancias y utilidades, y no a las necesidades sociales o culturales.

Pueden identificarse ciertas tendencias a admitir el éxito en el mercado como único criterio para la remuneración de los resultados producidos. En otras palabras: sólo quien emplea su fuerza de trabajo para crear productos o servicios que se venden con éxito en el mercado merece en sentido estricto su remuneración. En esta instancia, el mercado aparece como una “instancia inevitable para evaluar el desempeño”. En consecuencia, todos los resultados que no puedan convertirse de la manera descrita en ganancias tendrán que ser inseguros. (Honneth, 2009c, p. 415).

Por consiguiente, la contradicción paradójica se suscita en cuanto el principio del rendimiento se “mercadifica”, y se produce con ello un tipo de sufrimiento social entendido que nomina “inseguridad de desempeño”, vale decir, la incertidumbre acerca del valor y el estatus del desempeño propio en cuanto cae bajo el dictamen inestable del mercado. Dicho fenómeno de rasgos patológicos se acentúa en cuanto aquellas actividades que el mercado determina como “exitosas” o “meritorias”, observan escasa relación con el esfuerzo o talento individual, puesto que “los mercados por sí mismos se interesan exclusivamente en resultados económicos que permanecen, por así decirlo, *ciegos y neutrales* ante el modo de su generación” (Honneth, 2009c, p.

416). Por lo tanto, a medida que las sociedades se mercadifican, aparecen factores poco racionales asumiendo la función de ser criterios distributivos, tales como el azar, la herencia o la buena suerte, cuestión que evidentemente quiebra con una idea de expectativa moral racional. De esta forma, se configura la estructura paradójica, puerta abierta a la ideología, en el principio del mérito, éxito o rendimiento bajo la presión del capitalismo neoliberal.

Si el principio de rendimiento cambia en este sentido su contenido práctico, el discurso de desempeño que hoy domina las discusiones políticas y económicas deja de ser un medio de potencial emancipación y se transforma en un medio que sirve –parecido al discurso de la responsabilidad propia- tanto para minar los aspectos del bienestar social liberados del desempeño como para sugerir la posibilidad de participar del estatus donde ésta de hecho no existe. (Honneth, 2009c, p. 417).

En síntesis, ya sea mediante la funcionalización y automercantilización de la “autenticidad”, la “libertad biográfica” y las capacidades emocionales e informales; la difusión del discurso de “responsabilidad individual”; el desmantelamiento del Estado de bienestar y los derechos sociales; la “mercadificación” del éxito o el mérito; la captura del amor dentro una racionalidad de consumo; y otras muchas formas, observa Honneth la manifestación, desde diversas caras, de un mismo proceso de degradación articulado en forma de una “contradicción paradójica”, la cual comporta un evidente contenido ideológico al intentar funcionalizar los patrones de reconocimiento y los efectos psíquicos del reconocimiento a favor de los intereses de aprovechamiento instrumental del nuevo capitalismo neoliberal.

Ahora bien, es relevante notar en esta formulación crítica al neoliberalismo, el hecho de que, si bien resulta atractivo, fructífero e imprescindible para cualquier teoría que se apellide “crítica” el posicionarse en oposición a este tipo de capitalismo agresivo y renovado, no obstante, la formulación entraña una dificultad que vuelve confuso el argumento. Como sabemos, la fórmula general de la crítica inmanente al neoliberalismo puede sintetizarse básicamente del siguiente modo:

Los elementos de un vocabulario emancipador o de una transformación de instituciones emprendida con un propósito emancipador *pierden su contenido original* bajo el influjo de un capitalismo expansivo, favoreciendo con ello de manera complicada el desenfreno de una lógica de acción referida al aprovechamiento, al tiempo que *su función era precisamente impedir ese desenfreno*. En este contexto no se trata de negar la posibilidad de diagnosticar estados sociales patológicos o negativos; más bien se trata del hecho de que la descripción o el desciframiento de estos estados no puede dejar de referirse a conceptos que originalmente señalaron un contenido emancipador (Honneth, 2009c, p. 402, énfasis añadido).

Como ya se advertirá, el método anterior concuerda perfectamente con la llamada “salvedad genealógica” de la cuál afirma que no puede prescindir la crítica inmanente propia de la

Teoría Crítica, y, por ende, de su propia teoría del reconocimiento. De este modo, puede decirse que la “salvedad genealógica” advierte la “contradicción paradójica” que se ha suscitado en la evolución histórica del capitalismo en su variante neoliberal, al pervertir el sentido original de tipo emancipatorio que portaban los principios del reconocimiento del amor, igualdad y mérito. Por consiguiente, la estrategia argumentativa puesta en acción, intenta, podríamos decir, criticar al neoliberalismo por su desviación normativa o su perversión de los ideales que regulaban el capitalismo precedente, en especial, el habido durante el Estado de Bienestar.

Sin embargo, el problema de dicha argumentación, como hemos venido sugiriendo, radica en que es *contradictorio* sostener la existencia de un potencial emancipatorio *original*, en el cuál, podemos inferir, se puede confiar con buena consciencia (amor, igualdad, mérito/éxito), y conceder, en forma paralela, que desde su origen el principio del reconocimiento del mérito/éxito, era expresión inequívoca de los intereses de un sujeto burgués, industrial y masculino. No es procedente, por consiguiente, referir una *desviación* de aquello que nació *desviado*. Si, por otro lado, se desea hacer un concepto puramente ideal del mérito/éxito, a pesar de los resultados históricos más informativos, para sostener con ello la supervivencia de un ideal emancipatorio (al cuál supuestamente habrían recurrido los sujetos que luchaban por su reconocimiento), entonces no tendría mucho sentido sostener que el ideal se ha degradado a causa del neoliberalismo. Mal podría estar afecto a perversión o desviación aquello que por definición es un ideal puro, puesto que siempre podría sostenerse que cierta realización práctica de acciones en nombre de dicho ideal, en realidad, no consiguen interpretarlo.

Cabría pensar así si acaso no ha estado el principio del éxito y del mérito, desde el origen de la modernidad, afecto a ideología en cuanto era funcional, de diversos modos, para legitimar las desigualdad sociales y los intereses de la clase burguesa. Por tanto, quisiera plantear en la ocasión que la estructura de “contradicción paradójica” en los términos que expone Honneth, y los efectos “paradójicos” del rendimiento, en donde se confunden momentos “emancipatorios” con otros “regresivos”; representa más bien un rasgo que evidencia la continuidad del proyecto capitalista (acaso opacado durante el breve Estado de bienestar), antes que un fenómeno exclusivo y distintivo del capitalismo neoliberal. En consecuencia, cabe sugerir la posibilidad de extender históricamente la crítica genealógica para indagar los efectos paradójicos del principio del mérito/éxito, identificar los diversos y complejos usos ideológicos de los cuáles fue objeto y, con ello, poner en discusión su mentado “potencial emancipatorio”.

Ahora bien, a nivel más general, este problema nos advierte acerca de un rasgo metodológico o una especie de límite estructural que tiene consecuencias directas en el potencial crítico/emancipatorio de la teoría. En breve, la pregunta es la siguiente: Si la teoría del

reconocimiento se sostiene en base a la crítica inmanente (con salvedad genealógica) ¿qué sucede si uno de los principios institucionalizados de reconocimiento es evidenciado por la genealogía efectivamente como ideológico, esto es, funcional para la dominación de un renovado proyecto burgués? ¿Desde donde podría entonces enunciarse una formulación crítica que rechazara a un principio contaminado e inepto para la emancipación e intentase colocar otro en su lugar? ¿Qué podría hacer la teoría del reconocimiento si las tendencias paradójicas del neoliberalismo terminan por decantar efectivamente un uso ideológico del amor, la igualdad y, es especial, el éxito? Por lo pronto, no se advierte un futuro promisorio meramente demandando “autenticidad” o algún tipo de retorno del valor normativo original de los principios, cuyo valor “original”, como sabemos, es asimismo un engañoso ideal, sino una ficción.

En definitiva, el problema que estos cuestionamientos quiere advertir, es que desde la formulación inmanente de la teoría del reconocimiento, no parece posible, aún cuando sean objetados e incluso evidenciados como principios viciados, renunciar a los principios normativos de reconocimiento ya institucionalizados. En efecto, tal como lo muestra Honneth al interpretar las luchas por la distribución (y asimismo las luchas obreras), como luchas por el éxito/mérito, los sujetos que luchan por el reconocimiento del aprecio social, combaten por imponer su “interpretación” del éxito y del mérito, con el objeto de que sea apreciada en mejor medida la colaboración que su propia actividad representa para la reproducción social. Cabe resaltar así que no está en discusión, en ningún momento, la legitimidad del principio mismo del mérito y del éxito como mecanismos sociales adecuados para distribuir el aprecio social, y, por ende (si es aceptada la tesis de que la distribución puede ser subsumida bajo el reconocimiento), los bienes materiales. No entraña un conflicto del cuál se haga o pueda hacerse cargo la teoría, discutir la validez del principio mismo del éxito o del mérito o la competencia social, sino que el debate se libra siempre entre las supuestas “interpretaciones” del “éxito” y del “mérito” que instalan en el discurso público los diversos sujetos que luchan por el reconocimiento. Queda, en suma, fuera de discusión y tratamiento teórico, a causa del método inmanente, la posibilidad de que las luchas sociales pongan también en juego alguna concepción de modelos alternativos de producción y distribución (Honneth, 2009c, p. 414) que retomen, por ejemplo, la idea de distribución según un criterio de necesidad (siguiendo a Marx), o cualquiera otra forma de distribuir el “aprecio social” que constituya parte de una normatividad social vigente e invisibilizada que sea realmente compatible con la solidaridad original de la *Sittlichkeit*, y que no sea reductible a un tipo de diversa “interpretación” del mismo principio del éxito, mérito, rendimiento o desempeño.

Precisamente en este sentido, Romero (2010) y Schmidt (2010) plantean unas objeciones que parecen válidas. Romero concuerda con la crítica recién expuesta, y agrega que, dado este

entrampamiento inmanente en la “discusión” o “interpretación” del significado del “amor”, “igualdad” o “éxito”, que deja fuera de cuestionamiento al principio mismo y, como ella, evidencia la incapacidad de la crítica para revisarse a sí misma, lo que termina ocurriendo es que la crítica social se ve destinada, en última medida, a reforzar y confirmar los principios de reconocimiento, perdiendo así una perspectiva realmente histórica que conciba la posibilidad del quiebre y la transformación (incluso radical o revolucionaria, tal como en su origen se generó el mentado orden tripartito de esfera de reconocimiento).

Tal como Honneth conceptúa las bases normativas de la crítica, no resulta representable la crítica de dicho orden como tal, pues la crítica se apoyaría siempre en alguno de los principios normativos diferenciados e institucionalizados en el orden moderno de reconocimiento: por lo tanto, los principios normativos modernos mismos resultan blindados respecto a toda crítica posible. La base normativa de toda crítica está ya institucionalizada en el orden moderno de reconocimiento, por lo que dicho orden resulta simplemente incuestionable. De ahí que, en coherencia con Honneth, se pueda sostener que, si el orden moderno de reconocimiento tuvo historia, *ya no la tiene*, es decir, ya no aparece como histórico y, en consecuencia, como transformable. (Romero, 2010, p. 192).

El mérito y el éxito, objeta Romero, en concordancia con Puyol, Parsons, Schmidt y otros, no entraña por sí solo un valor apropiado de justicia social, siendo menester cuestionar el supuesto “potencial emancipatorio” que Honneth le atribuye a dicha norma legitimante de las desigualdades sociales y comprometida antes con la eficiencia que con la igualdad.

Con el concepto de crítica que Honneth articula, tanto el carácter desigualitario de la sociedad moderna como la forma capitalista de su reproducción material resultarían no criticables, pues este autor concede validez al presunto principio normativo de la (diferencial) valoración y el aprecio social (económico) de la (diferencial) aportación de cada uno a la sociedad. Sostener, en un mundo estructurado por una jerarquía de clases sociales en cada nación y en una jerarquía de riqueza y de poder entre las diversas naciones del globo, que es justa la valoración social diferencial de los trabajos de cada cual según su rendimiento es índice de que el concepto de justicia que se está aplicando es inadecuado para afrontar críticamente la realidad en que vivimos.

De este modo, queda demostrado el potencial emancipatorio débil o moderado que presenta la teoría del reconocimiento en su formulación actual. No obstante, para solucionar esta asertiva objeción y, con ello, restaurar el potencial emancipatorio de la teoría, parecen en principio posibles dos soluciones. La primera transitaría por indagar en la normatividad vigente en el mundo de la vida de las sociedades modernas afín de encontrar otro principio alternativo que también haya servido como distribuidor del aprecio social, de modo de poder instalar un concepto otro como principio válido en la tercera esfera. La segunda, más plausible, y articulable con las mismas herramientas teóricas que Honneth dispensa, aunque utilizadas en modo contrastante, consistiría en instalar una determinada configuración *entre* los principios normativos, o, si se quiere, una

específica disposición de la relación inter-esférica que supedita el principio del aprecio social, el mérito/éxito, al principio de la igualdad, con el propósito de salvaguardar una noción efectiva de justicia social, y con ello, la posibilidad de que la teoría porte un robusto y prometedor potencial emancipatorio.

En este segundo caso, cabría rescatar, en primer término, la condición establecida para la mantención del potencial emancipatorio de las esferas, sostenido a propósito del Estado de bienestar. Como dijéramos, el margen de acción que existe para la disposición del excedente de validez normativo se evalúa por el nivel de “neutralización política de los imperativos de aprovechamiento capitalista” (Honneth, 2009c, p. 393), de modo que cuanto más el Estado pueda “restringir las tendencias de acumulación del capital por medio de una política social y económica reguladora, tanto mayor es la oportunidad para los integrantes de la sociedad de reclamar el potencial moral en las esferas y, en determinado caso, de imponerlo institucionalmente” (Ibíd). En segundo término, al situar esta misma condición necesaria de restricción en el caso del mérito/éxito, esta se interpreta en el sentido de que dichos principios deben verse (en parte) supeditados al principio jurídico de igualdad, institucionalizado mediante derechos sociales extendidos. Como sostiene Puyol, “si queremos fomentar una sociedad más justa e igualitaria, deberíamos subordinar el principio del mérito a la igualdad, y no al revés. Es la única forma de que el mérito no agudice la brecha cada día más abierta de la desigualdad” (2007, p. 170).

En conclusión, la posibilidad de mantener un potencial crítico/emancipatorio efectivo en la teoría de reconocimiento, se presenta a través de una reformulación de la misma que enfatice, ya no el potencial aislado de cada principio de reconocimiento, sino una estructura relacional, en donde sea menester oponerse a la presión del mercado neoliberal y disponer con precisión de una estructura inter-esférica que supedita la esfera de la apreciación social a la de la igualdad, o, con mayor precisión, que rechace el privilegio del “éxito y el mérito” (en especial, en sus formas ideológicas mercadificadas) como dispositivos autorizados para la distribución de aprecio y de recursos materiales, y, en contraste, estipule que su valor normativo resulta secundario a un principio de igualdad institucionalizado mediante derechos sociales que atribuyen real validez al sujeto de derecho. De este modo, cabría reflexionar sobre una hipotética jerarquización entre las esferas de reconocimiento, para sostener de allí no tanto una “posibilidad” más de contenido emancipatorio añadida al principio de validez interno a cada esfera (en un modo similar a como lo ha enfocado, en ocasiones, Honneth 2006a), sino como una condición necesaria para reconstruir la fuerza crítica de la teoría de reconocimiento y perfilar con mayor fuerza su potencial emancipatorio.

CONCLUSIONES

Comenzábamos esta investigación preguntándonos de modo general acerca del “potencial emancipatorio” que era factible de identificar en la teoría del reconocimiento en tanto que Teoría Crítica actualizada. Para llegar a estar en condiciones de responder esta cuestión, fue necesario realizar un extenso periplo por la filosofía social, moral y crítica de Axel Honneth, desde su génesis en *Crítica del Poder*, en donde observamos el arribo a la decidora noción del *Anerkennung* hegeliano, hasta su propuesta fundamental que surge en *La lucha por el reconocimiento*, y, por supuesto, dimos cuenta de las diversas extensiones, proyecciones y rectificaciones que fueron y están dando forma a una decantada “teoría del reconocimiento”.

De este modo, lo primero a señalar es que, sin lugar a dudas, la presente investigación de la obra de Honneth da cuenta de la gran relevancia crítica y la penetrante capacidad hermenéutica que detenta el concepto de “reconocimiento” hegeliano, al ser situado como elemento normativo central de una teoría social y de una teoría crítica. En este contexto, ha quedado demostrado el rol protagónico que se le puede atribuir al reconocimiento, en la interpretación honnethiana, en una teoría de corte *socio-moral*, puesto que efectivamente el ser reconocido o confirmado en el propio valor (afectos, derechos y capacidades) -según las determinaciones morales propias del contexto socio-histórico-, involucra ciertamente una condición necesaria para desarrollar algo así como una “subjetividad abierta e íntegra” que otorga resistencia al sujeto ante las influencias patológicas que se pueden atribuir a los imperativos de aprovechamiento capitalistas o, agregaremos, de cualquiera otro sistema de dominación social: heteronormativo, sexista, patriarcal, neocolonial, eurocéntrico, etc.

Ahora bien, relativo a la cuestión de si entraña la teoría del reconocimiento efectivamente una teoría “crítica” renovada (es decir, comprometida ante todo con la transformación y la emancipación individual y colectiva capaz de resistir y combatir las determinaciones subordinantes que imponen los sistemas hegemónicos de poder político, cultural y económico), la investigación procedió, en primer lugar, identificando el “lugar” preciso de concentración o ubicación del potencial emancipatorio al interior de la teoría, siendo así analizadas la noción de las “luchas por el reconocimiento”, la proposición acerca de un “excedente semántico” inmanente a los principios de reconocimiento (amor, igualdad, mérito), y la formulación de una crítica inmanente al capitalismo *de tipo* neoliberal (y sólo a *esta forma actual* de capitalismo) bajo la figura de las “contradicciones paradójicas”.

No obstante, como demostró el análisis, el potencial emancipatorio que efectivamente dichas formulaciones concentran al interior de la teoría (en contraste con el uso del reconocimiento

como herramienta analítica para *describir* las normas morales practicadas en la reproducción social del sistema democrático-capitalista) se ve obturado o impedido, en primer lugar, por el contenido ideológico que presenta la formulación del reconocimiento del mérito o del éxito individual, y, además, por la notoria dificultad metodológica que presenta la teoría al parecer depender conceptualmente de dicho principio a causa de su fundamento epistémico en una crítica inmanente que supedita con excesiva prudencia los momentos de trascendencia emancipatoria, a los modos institucionalizados de reconocimiento, y constriñe a interpretar cualquiera lucha o protesta social en forma de una apelación e interpretación al principio del “amor”, “igualdad” y “mérito/éxito”¹⁴⁵.

A raíz de lo anterior, podemos concluir que la tesis de magistratura confirma la hipótesis de investigación, la cuál sostiene que la teoría del reconocimiento, en su calidad de Teoría Crítica renovada, detenta un potencial crítico de carácter más bien limitado o moderado. No obstante, sería un error deducir de lo anterior que estas objeciones intentan cancelar la viabilidad de la teoría del reconocimiento o sostiene algún tipo de objeción aporética de la misma. Muy por contrario, en la investigación se parte del supuesto, en primer lugar, de que se está analizando una teoría en construcción, una formulación viva, atenta a los vaivenes y rectificaciones de su autor que actualmente (con 63 años) está en un fructífero momento de su labor intelectual (siendo publicada recién el año 2011 *Das recht der Freiheit*, obra que ha sido nominada como su texto capital). Además, como ha quedado explícito, durante la investigación se indica cómo se desprenden, desde el interior de la teoría, ciertas formulaciones teóricas, sugerentes y atractivas, con capacidad para incrementar o radicalizar el contenido crítico de la teoría del reconocimiento y con ello su potencial emancipatorio.

Así, dentro de las distintas vías que perfilan con mayor decisión la “actitud” crítica de la teoría, encontramos el trabajo de Deranty & Renault (2007) para politizar la teoría del reconocimiento y para *extender* la lastimosa taxonomía (Renault 2007) de los modos posibles de humillación o denegación del reconocimiento (cuestión útil para la emancipación toda vez que el motivante básico de las luchas emancipatorias es concebido por Honneth a través de los sentimientos morales negativos que impelen a un acción moral restauradora). Y, asimismo, hallamos la interesante recepción francesa (Voirol 2005, Bourdin 2010, además de los mencionados Renault y Deranty) atenta a formular las luchas por el reconocimiento como luchas por la “visibilidad social”.

Mención especial, merecen a este respecto, las indagaciones críticas que fueron realizadas en el tercer capítulo relativas al problema de la ideología y del “cuerpo” en la teoría del

¹⁴⁵ Quedando así con escasa y dudosa representación toda lucha o protesta social que se oponga directamente al capitalismo, la meritocracia (o la dictadura del talento), o la cultura dominante desde una episteme distinta; cuestión que, como veremos al finalizar, tiene especial pertinencia en el caso de pensar la teoría desde Latinoamérica.

reconocimiento. Ambas cuestiones advierten, de modo diverso, sobre el alicaído potencial crítico de la teoría, al tiempo que precisan los “lugares de enunciación” y adelantan algunas formulaciones teóricas atentas a resguardar el contenido emancipatorio (en el caso de la objeción ideológica) y/o descubrir el alcance sensible y estético que podría alcanzar la teoría del reconocimiento (en el caso del “cuerpo”).

Ambas cuestiones, además, aparecen en cuanto hacemos un uso particular de la mencionada “salvedad genealógica”, imprescindible de aplicar según Honneth para toda teoría que se desee “crítica”. De este modo, la insistente preocupación de la genealogía nietzscheana y foucaultiana por el “cuerpo”, en contra de la idealización de un “sujeto trascendental”, motivará la búsqueda de un sujeto corporalizado de reconocimiento, cuya “materialidad corporal”, lejos de ser un fenómeno natural o un objeto “dado”, será concebida como un producto histórico de praxis inter-subjetivas/inter-corporales de reconocimiento en las tres esferas precisadas por Honneth. Así, luego de constatar en un recorrido bibliográfico por la obra de Honneth la presencia de una ambigüedad ontológica en el modo de concepción del sujeto de reconocimiento, en donde el sujeto moral que tiene mente Honneth presenta *ocasionalmente* “cuerpo”¹⁴⁶, al tiempo que predomina una representación psíquica que subsume estados emocionales en estados mentales que omiten la referencia al cuerpo; fueron sugeridos ciertos lineamientos de reconstrucción de la corporalidad del sujeto de reconocimiento.

La propuesta original, cuyo logro o fracaso no remite más que al autor de esta tesis, intentó formular en clave fenomenológica y materialista el llamado “triple cuerpo del sujeto de reconocimiento”, vale decir, la noción de cuerpo correspondiente para cada esfera de reconocimiento: cuerpo afectivo/emocional, cuerpo investido de derecho y cuerpo laborante. De este modo, retomando el camino iniciando por el joven Honneth y mencionado por Deranty (2009), se intentó “completar” o reconstruir la noción de un sujeto “psico-físico” que emerge como producto de las relaciones intersubjetivas¹⁴⁷. En dicho ejercicio, se planteó que el “sujeto corporalizado de reconocimiento afectivo” representa un tipo de subjetividad moral que resulta de gran conveniencia para las luchas de liberación de las minorías sexuales (y, en general, las comunidades LGTB), como asimismo para los movimientos animalistas, toda vez que el animal no humano podría asimismo considerarse como sujeto de reconocimiento afectivo. Respecto al “sujeto

¹⁴⁶ Cuyo modo de aparecer en la intersubjetividad no guarda coherencia entre el mundo privado de la primera esfera del amor -espacio fundamentado en la corporalidad y emocionalidad-, y el mundo público de la segunda esfera del derecho -espacio carente de emoción y corporalidad- y la tercera esfera laboral -espacio en donde se presenta paradójicamente emocionalidad descorporalizada.

¹⁴⁷ Cabe notar, en este sentido, la presencia del potencial crítico/emancipatorio en el intento reconstructivo, toda vez que el motivante de las luchas por el reconocimiento corresponde a un tipo de sentimiento o emoción negativa que surge como reacción al sufrimiento psico-somático que vulnera al sujeto denigrado, cuestión que, en sus términos, exige la precisión de un “cuerpo” que albergue dichas emociones negativas.

jurídico” se demostró la conveniencia crítica de pensar la situación de los individuos desposeídos de protección legal, en tanto que sujetos cuya constitución ontológica resulta un fenómeno trágico e híbrido entre la cosa, la mercancía y el animal. Finalmente, acerca del “sujeto laborante”, fue advertido con detenimiento las diversas “marcaciones”¹⁴⁸ que, en forma de superposición, actúan materializando al cuerpo laborante del sujeto de reconocimiento y volviendo así evidente y manifiesta la posición o estatus que detenta su cuerpo socialmente significado en la jerarquía del mercado laboral capitalista.

En segundo lugar, la “salvedad genealógica” fue aplicada en la investigación para indagar la relación habida entre “reconocimiento” y poder o ideología. La tesis plantea que, a pesar de la avanzada formulación y defensa de Honneth de *su* concepto de reconocimiento como exento totalmente de poder e ideología, este no consigue eliminar efectivamente la objeción ideológica, es decir, la sospecha de que existe contenido ideológico escondido al interior del concepto de reconocimiento, especialmente, en el caso del “reconocimiento del éxito o del mérito”, propio de la tercera esfera del aprecio social en base a cuya legitimidad se justifica moralmente la distribución diferencial de los salarios y bienes materiales.

La objeción ideológica, como dijéramos, lejos de señalar un criterio que involucra de modo parcial a la teoría, entraña a la totalidad de la misma, puesto que pone en cuestión nada menos que la posibilidad de entender en cuanto que “crítica” a la teoría del reconocimiento. De este modo, fue sugerido que o bien la teoría busque un principio normativo alternativo para explicar la reproducción y transformación social de la original esfera de la *Sittlichkeit* hegeliana (cuestión difícil, en tanto que pone en entredicho al fundamento “inmanente”), o reformule la estructura de las esferas de reconocimiento, enfatizando no tanto el potencial emancipatorio *autónomo* de cada esfera sino la disposición relacional *inter-esferas* que resulta necesaria para la mantención del potencial emancipatorio general. Lo cuál, en este caso estipularía la subordinación de los efectos materiales del reconocimiento del mérito individual o éxito individual (es decir, de la tercera esfera) al principio de la igualdad jurídica (es decir, de la segunda esfera), siendo esto una forma conceptual de salvaguardar la vigencia de los derechos sociales y culturales y, con ello, de generar una teorización crítica realmente opositiva al discurso capitalista neoliberal.

En síntesis, además de dar cuenta de la génesis y formulación madura de la teoría crítica del reconocimiento de Axel Honneth, la investigación que aquí está concluyendo, advirtió acerca del moderado potencial emancipatorio de la misma y sugirió, como vías incipientes de solución, i) el recomponer el problema ideológico removiendo el principio del mérito (dejando de secundar

¹⁴⁸ La marcación de clase social -cultura somática en Bourdieu-, de sexualidad, de etnia/raza, de tipos de vestimenta, de belleza y criterios estéticos, de edad, de complejión física, de (dis)capacidad psicofísica.

teóricamente su paradójica y ambigua carga emancipatoria) o reformulando la estructura interesférica, ii) radicalizar la noción de las luchas de reconocimiento (y sus consecuentes motivaciones morales en sentimientos negativos) y iii) aumentar el radio sensible de la teoría proponiendo un sujeto corporalizado de reconocimiento, que, mediante sus “tres cuerpos”, presenta nuevas posibilidades de concebir el sufrimiento somático y, paralelamente, visualizar estéticamente las diversas praxis reconocientes.

Para finalizar quisiera mencionar a modo de proyección lo interesante y significativo que sería el incentivar un diálogo activo y crítico entre la teoría crítica del reconocimiento y la situación social, política y moral propia del continente Latinoamericano, y, en particular, la historia de las luchas y movimientos sociales propias de Chile durante el siglo XX, cuyos sujetos de reconocimiento tradicionales, además de los tratados en el caso Europeo (mujeres, minorías sexuales, inmigrantes, proletariado) serían, en principio, el sujeto indígena y el afroamericano. Ante tal propósito, surge la inquietud acerca de cuán factible y promisorio sería plantear la teoría crítica del reconocimiento *desde* una perspectiva latinoamericanista. Sabemos que existe un abismo epistémico entre el discurso, la “razón”, el “progreso” y la modernidad europea, y el proyecto socio-político al cual asistimos en Latinoamérica (Lander 2000). Así, no es para nada evidente el rendimiento que pudiera tener aquí una teoría del reconocimiento que se sostiene en una teoría fuerte de la modernidad, toda vez que es objeto de controversia el afirmar que en las sociedades latinoamericanas se hayan alguna vez realmente institucionalizado tres principios normativos de reconocimiento diferenciados, como son el “amor”, la “igualdad jurídica” y el “mérito”, cuya demarcación con las estructuras feudales o pre-modernas se supone radical. Sin embargo, una investigación mayor emprendida en dichos terrenos augura resultados, si no satisfactorios, al menos interesantes y novedosos tanto para interpretar y potenciar el discurso crítico latinoamericano, como para precisar las reformulaciones necesarias de la Teoría Crítica del Reconocimiento alemana a fin de cumplir cabalmente con su misión emancipadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. H. et al. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, T., Horkheimer, M. (1998 [1947]). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos históricos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.
- Althusser, L. (1974). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Anderson, J. (2000). “The "Third Generation" of the Frankfurt School”. *Intellectual History Newsletter* 22 (2000). Washington: 1-27. Obtenida el 26 de junio de 2012. <http://www.marcuse.org/herbert/scholaractivists/00JoelAnderson3rdGeneration.htm>.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del Totalitarismo. Vol. 1 y 2*. Madrid: Alianza.
- Basaure, M. (2005). “La Herencia de la Dialéctica de la Ilustración. Entrevista con Axel Honneth”. *Revista Internacional de Filosofía Política* 26: 107-128.
- Basaure, M. (2008). *Dialéctica de la Ilustración* entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista. *Persona y Sociedad. Universidad Alberto Hurtado*. vol XXII. nº1. pp. 59-74.
- Basaure, M. (2010). “El grupo internacional de estudios sobre teoría crítica. Notas para una historia reciente del Instituto para la Investigación Social de Fráncfort”. *Arxius de Ciències Socials* 22. pp. 115-126.
- Bazzurro, L. (2010). “¿Lucha por el reconocimiento o Lucha contra el reconocimiento? Una panorámica crítica del “reconocimiento” en Axel Honneth y Judith Butler”. *En Reversa. Primeras jornadas estudiantiles de Teoría de Género. Universidad de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Párrafo.
- Boltanski L. (1975). *Los usos sociales del cuerpo*. Buenos Aires: Periferia.
- Boltanski, L y Chiapello, È. (2010 [1999]). *El Nuevo espíritu del Capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bonß, W. (2005). “¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a nuevos y viejos proyectos”. *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Leyva, G. (ed). (2005). Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 47 – 83.
- Bourdieu P. (1979). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. et al. (2010). *La miseria del Mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdin, J. C. (2010). “La invisibilidad social como violencia”. *Universitas Philosophica* 54. Año 27. pp. 15-33.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and

London: Routledge.

Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.

Cortés, F. (2005). "Reconocimiento y Justicia: Entrevista con Axel Honneth". *Estudios Políticos* 27. Medellín: pp. 9-26.

Damasio, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Dastur, F. (1993). "Le fondement corporel de la subjectivité dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. La problématique du corps propre". *Evolutions Psychomotrices* n° 19: pp. 15-19.

Demirović, A. (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt: Suhrkamp.

Deranty, J. P., Renault, E. (2007). "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition". *Thesis Eleven* 88. pp. 92-111.

Deranty, J. P. (2009). *Social and Critical Theory. Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.

Espósito, R. (2009). "Una biopolítica afirmativa. Entrevista con Roberto Espósito". Universidad Carlos III. CBA.

Espósito, R. (2006). *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1994). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI:

Foucault, M. (2008). *La historia de la sexualidad (vol. 1). La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Forst, R. (2007). "To Tolerate Means to Insult": Toleration, Recognition, and Emancipation. En *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Ed. Van den Brink, B., y Owen, D. New York: Cambridge University Press: pp. 215-237.

Giddens, A. (2000). *Sociología. Capítulo 9*. Tercera ed. revisada. Madrid: Alianza. Anthony. Obtenida el 24 de Junio 2012 de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Giddens%20cap9.pdf>

- Goffman, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, J. (2010). Curso online: *El cuerpo como cultura*, Universidad Nacional de Colombia. Obtenida el 12 de julio de 2012, en <http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4050041/lecciones/Capitulo%203/merleau.htm>
- Haber, F. (2007). "Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth's recent writings". *Revista de Ciencia Política* 27. n°2: pp. 159-170.
- Habermas, J. (1987 [1981]): *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus.
- Habermas, J. (1998). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.
- Heidegren, C. G. (2002). "Anthropology, social theory, and politics: Axel Honneth's Theory of Recognition". Routledge. *Inquiry*, 45: pp. 433-446.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Sistema de la Eticidad*. Madrid: Gráficas Valencia.
- Hegel, G. W. F. (2009 [1807]). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (2009) *Filosofía del derecho*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (2009) *Filosofía Real*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Honneth, A y Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und Menschliche Natur. Antropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Honneth, A. (1997 [1992]). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica. [original: (1992). Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte].
- Honneth, A., Wright, C. (1995). *The fragmented world of the social : essays in social and political philosophy*. Albany: State University of New York Press. [original (1990). Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze].
- Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003). *Unsichtbarkeit: Stationer einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A., Fraser, N. (2006a [2003]). *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata. [original: (2003). Umverteilung oder Anerkennung?].

- Honneth, A. (2007 [2005]). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz. [original: (2005) *Werdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*].
- Honneth, A. (2006b). *El reconocimiento como ideología*. *Isegoría*. 35, 129-150.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del poder*. Madrid: Machado Libros. [original: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1989)].
- Honneth, A. (2009b [2007]). *Patologías de la razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz. [original: (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*].
- Honneth, A. (2009c). *Crítica del Agravio Moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2010 [2009]) *Dixit Axel Honneth. Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz. [original: (2009). *Anerkennung und Missachtung. Zur normativen Begründung einer Gesellschaftstheorie*].
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lyon, A. (2006). *Personas Jurídicas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- La Boétie, E. (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar, Utopía Libertaria.
- Larraín, J. (2007). El concepto de ideología. vol. 1. *Carlos Marx*. Santiago de Chile: LOM.
- Larraín, J. (2008). El concepto de ideología. vol. 2. *El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile: LOM.
- Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lemm, V. (ed). (2010). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Leyva, G. (ed). (2005). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos Editorial.

- Lukács, G. (1969). “La reificación y la conciencia del proletariado”. En *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Maiso, J. (2009). “Teoría Crítica y experiencia viva. Entrevista con Detlev Claussen”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 1: pp. 105-159.
- Marshall, T. H. (1963). “Citizenship and Social Class”. *Sociology at the Crossroads*. Londres: Heineman.
- Marx, K. y Engels, F. (1980). *Obras Escogidas. Tomo I*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Editorial Nuestra América.
- Maza, L. (2009). *El sentido del reconocimiento en Hegel*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV N° 2. pp: 227 – 251.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moore, B. (1978). *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. Londres: Macmillan.
- Nietzsche, F. (1994). *Genealogía de la moral*. España: Iberic Grafic.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, Vengüenza y Ley*. Buenos Aires: Katz.
- Parra, N. (1954). *Poemas y Antipoemas*. Santiago: Nacimiento.
- Puelma, A. (2006). *Personas Jurídicas*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Puyol A. (2007). “Filosofía del Mérito” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. vol. XII. pp. 169-187.
- Puyol, A. (2010). *El sueño de la igualdad de oportunidades. Crítica de la ideología meritocrática*. Barcelona: Gedisa.
- Renault, E. (2004). *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*. Paris: Editions du Passant.
- Renault, E. (2007). “What is the use of the notion of the Struggle of Recognition?”. *Revista de Ciencia Política* 27, n°2: pp. 195-205.
- Reyes, R. (dic.). (2009). *Diccionario crítico de Ciencias Sociales. Tomos 1-4*. Madrid y México: Plaza y Valdés. Edición virtual visitada el 17 de Marzo de 2012.
http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/index_b.html
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, J. (2009). “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 1: pp. 72-87.

- Romero, J. (2010). *Crítica e historicidad. Ensayos para pensar las bases de una Teoría Crítica*. Barcelona: Herder.
- Schmidt, H. C. (2010). “¿Se pueden alcanzar los objetivos de la Escuela de Frankfurt mediante la Teoría del Reconocimiento?”. *Arxius de Ciències Socials*. n° 22: pp. 95-114.
- Sembler, C. (2010). *La “lucha por el reconocimiento” y el carácter del derecho moderno*. *Indagaciones filosófico-políticas en la Teoría Crítica*. Tesis de Magister en Filosofía. Santiago: Universidad de Chile.
- Sen, A. (2000). *Development as freedom*. New York: Anchor Books.
- Taylor, C. (2009). “La política del reconocimiento”. *El Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, B. (1994). “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”. en *Revista española de investigaciones sociológicas n°68*: pp. 11-40.
- Van den Brink, B., Owen, D. (eds) (2007). *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Vasak, K. (1997). "Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights", *UNESCO Courier* 30:11, Paris.
- Voirol, O. (2005). “Les luttes pour la visibilité. Esquisse d’une problématique”. *Revue Réseaux n° 129-130*: pp. 89-121.
- Wiggershaus, R. (2010 [1986]). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wood, E. (1983). “El concepto de clase en E. P. Thompson” en *Cuadernos Políticos n° 36*: pp. 87-105.
- Zamora, J. (2009). “Actualidad de la Teoría Crítica”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 1: pp. 176-182.