



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LA TEORÍA CRÍTICA DE AXEL HONNETH ANTE LA CRISIS AMBIENTAL
Límites de una teoría social basada en el reconocimiento

Tesis para optar al grado académico de Magíster en Filosofía

PATRICIO CLEARY DIABUNO

Director de Tesis:
Dr. Raúl Villarroel Soto

Santiago de Chile, diciembre de 2017

LA TEORÍA CRÍTICA DE AXEL HONNETH ANTE LA CRISIS AMBIENTAL

Límites de una teoría social basada en el reconocimiento

RESUMEN

Autor

Patricio Cleary Diabuno

Director de Tesis

Raúl Villarroel Soto

Grado académico obtenido

Magíster en Filosofía

Título de la tesis

La teoría crítica de Axel Honneth ante la crisis ambiental

Límites de una teoría social basada en el reconocimiento

Fecha de Graduación

Diciembre 2017

Correo electrónico

ptcleary@gmail.com

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no habría sido posible sin el apoyo material del programa de becas de arancel de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile y del programa de Becas de Magíster Nacional 2015 de la Comisión Nacional de Investigación y Tecnología (CONICYT). A su vez, me siento en la obligación de extender mi gratitud a todo el personal de la Secretaría de la Escuela de Postgrado de la Facultad, en particular a la Srta. Myriam Alarcón y a la Srta. Ana Luisa Núñez. No me es posible señalar a un equipo profesional que me haya asistido con mejor disposición y preocupación.

Quisiera agradecer de manera especial al profesor Raúl Villarroel por el patrocinio de esta investigación, como por la generosa disponibilidad, confianza y paciencia demostrada durante su desarrollo. A Alejandro, quien además de ser un gran amigo, ha sido un constante y crucial interlocutor intelectual desde el pregrado hasta hoy. A mis abuelos, Isabel y Patricio, y a Lilian, mi madre, por el incondicional apoyo y amor que - como diríamos con Honneth- ha sido la precondition de todo lo que soy.

Desafortunadamente no dispongo del vocabulario o la inclinación artística para representar de manera fehaciente la deuda emocional contraída con Paloma, mi pareja, durante estos últimos meses. En consideración a estas carencias, me limitaré a reconocer que sin su afecto, paciencia, y ejemplo esta tesis jamás habría llegado a término.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
<u>CAPÍTULO I: LA TEORÍA CRÍTICA DE AXEL HONNETH</u>	2
I.1. ANTECEDENTES DIRECTOS: HABERMAS Y EL VUELCO HACIA HEGEL	2
I.2. ÉTICA EN HABERMAS	13
I.3 DE LA INTERSUBJETIVIDAD AL RECONOCIMIENTO	18
I.4. LAS TRES ESFERAS DEL RECONOCIMIENTO DE HONNETH	26
<u>CAPÍTULO II: LUCHA MEDIOAMBIENTAL Y TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO</u>	51
II.1 HONNETH Y EL PARTIDO VERDE ALEMÁN	51
II. 2 ÉTICA MEDIOAMBIENTAL	55
II. 3 ANTROPOCENTRISMO Y HONNETH	63
<u>CAPÍTULO III: EL MARXISMO OCCIDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA</u>	69
III.1 EL BOLCHEVISMO, COMUNISMO NEERLANDÉS	69
III.2 KORSCH Y LUKÁCS EN EL DEBATE MARXISTA	71
III.3 LA TEORÍA DE LA REIFICACIÓN DE LUKÁCS Y EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA	75
<u>CAPÍTULO IV: ESCUELA DE FRANKFURT: TEORÍA CRÍTICA Y DOMINACIÓN DE LA NATURALEZA</u>	79
V.1. LA CREACIÓN DEL INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG	79
IV.2 LA ESCUELA DE FRANKFURT	81
IV.3 TEORÍA CRÍTICA Y TEORÍA TRADICIONAL	91
IV.4. LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA	101
<u>CAPÍTULO V: HABERMAS Y EL INTERÉS TÉCNICO EN LA TEORÍA SOCIAL</u>	113
V.1 LOS INICIOS DEL JOVEN HABERMAS	113
V.2 CONOCIMIENTO E INTERÉS: LA PRIMERA FASE DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS	115
V.3 LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE HABERMAS: DESDE KANT Y HEGEL A MARX	121
V.4 LA CRÍTICA A LA TESIS TECNOCRÁTICA Y LA TEORÍA SOCIAL DE HABERMAS	130
<u>CAPÍTULO VI: ACCIÓN SOCIAL, NATURALEZA HUMANA Y EL MATERIALISMO REPRIMIDO DE HONNETH</u>	139
CONCLUSIÓN	151

Introducción

El destacado filósofo social Axel Honneth, actual director del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, es ampliamente considerado como el representante más distinguido de la “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt. De su ya prolifera obra, el más connotado de sus aportes es su “teoría del reconocimiento”, cuya fundamentación básica data de la publicación de su libro *La Lucha por el Reconocimiento* en 1992.

Propulsora temprana de la revitalización del análisis crítico de la totalidad - y en ocasiones identificada con la noción misma de teoría crítica - la Escuela de Frankfurt no ha estado exenta de cuestionamientos. En efecto, percibido como uno de sus puntos débiles, la forma en la cual diversos de sus exponentes han tratado de rendir la relación entre hombre y naturaleza ha probado ser problemática. En consideración a la crisis climática de nuestro tiempo y a la consolidación en los últimos treinta años de un movimiento político “verde”, nos parece de especial interés revisar la forma en que la teoría crítica contemporánea, representada en este caso por la teoría del reconocimiento de Honneth es o no capaz de dar respuesta a los dilemas provistos por el relativamente incipiente campo de la ética ambiental. O, en un sentido más específico, tratar de aclarar de qué forma es concebida al interior de la teoría social de Honneth la relación del ser humano con la naturaleza.

El primer foco de atención será la obra del propio Honneth, particularmente su teoría del reconocimiento original y la relación de esta con la obra de Habermas (I). El segundo paso nos llevará a confrontar la teoría del reconocimiento con la reflexión ecológica actual, en particular los desafíos que la ética medioambiental presenta para los presupuestos filosófico/antropológicos de su teoría (II). Posteriormente daremos cuenta de la tradición intelectual en la que Honneth se encuentra pues, en primer lugar, su obra presenta serias ventajas en comparación al resto de sus exponentes (III y IV), y en segundo lugar, porque las limitaciones o deficiencias de su teoría para lidiar con el problema ecológico derivan, en último término, de su inscripción en una herencia que históricamente ha tenido problemas para conceptualizar la relación entre humano y naturaleza (V y VI).

Capítulo I

La teoría crítica de Axel Honneth

I.1. Antecedentes directos: Habermas y el vuelco hacia Hegel

Si bien el nombre de Honneth se encuentra hoy por hoy relacionado de forma casi exclusiva relacionado con la problemática del reconocimiento, esta categoría solo llega a tener un lugar prominente dentro de su obra a partir de la publicación de *La lucha por el Reconocimiento* en 1992, con su inédito vuelco hacia Hegel como punto de referencia fundamental para la sustentación de su teoría social. Antes de 1992 -como veremos en mayor detalle en el capítulo VI- la inspiración principal para Honneth en su libro de 1980, escrito junto a Hans Joas, titulado “*Soziales Handeln und menschliche Natur*” (Acción social y naturaleza humana) eran Marx y Feuerbach. Para 1985 en su *Crítica del Poder*, la distancia ante Hegel permanece, ya no por una cercanía teórica con Marx, sino que por la influencia de la postura altamente crítica de Habermas sobre el marxismo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, lo que lo lleva a rechazar sin ambigüedades -al igual que este- al hegelianismo de izquierda y la filosofía de la historia que a su juicio había condenado a este primer grupo de intelectuales a reproducir una teoría social inerte en cuanto a su potencial emancipatorio. Es entrada la década de 1990 cuando Honneth revisa su postura frente a Hegel en no menor medida gracias a la creciente influencia del propio Habermas. En otras palabras, la historia de cómo Honneth arriba a esta categoría crucial no es de su exclusiva propiedad, más bien, debe su existencia, al menos en parte, a las cavilaciones que la previa generación de pensadores destinó al problema de qué tipo de democracia era la adecuada para la Alemania occidental de la posguerra, discusión en la que Habermas es un punto de referencia crucial.

Para Robert Sinnerbrink, cada tradición al interior de lo que podríamos llamar “filosofía continental” se encuentra en gran medida definida por el tipo de relación que éstas tienen con el pensamiento de Hegel. En este sentido, nos dice, es posible advertir que las disonancias, o el pleno antagonismo, entre el pensamiento filosófico alemán y el francés durante el siglo XX, derivan de los distintos énfasis que cada uno ha puesto sobre la obra de

Hegel (Sinnerbrink, 2007, págs. ix, 120). Las corrientes más relevantes en cada caso, aunque de ninguna forma exclusivas, son la teoría crítica frankfurtiana y el post-estructuralismo respectivamente. Es incluso posible extender este marco interpretativo en lo que respecta a las distancias entre la filosofía continental y la angloamericana, al interior de la cual, según Robert Pippin, desde los inicios de la postguerra se trató de dar con la respuesta al sinsentido histórico que representaba el resurgimiento de la barbarie de un país que hasta ese momento era uno de los representantes más importantes de la civilización europea. El chivo expiatorio, para la filosofía política de Popper, Hook o Carritt, resultó ser Hegel, cuya filosofía irracionalista, anti-individualista y de inspiración romántica habría actuado como un virus, socavando la confianza en los principios democráticos de la “sociedad abierta”, para instalar un culto basado en la fe del rol providencial del pueblo/estado germano (Pippin & Höffe, 2004, págs. 1-2). A su vez, el mito fundador de la filosofía analítica, también perteneciente a la esfera académica angloamericana, reposa en el supuesto rechazo que el idealismo Hegeliano provoca en una fase madura dentro del pensamiento Bertrand Russell (Stern & Walker, 1998, pág. 20).¹

Las distancias entre el hegelianismo francés y el alemán de la época de postguerra se explican, en cambio, en los distintos énfasis que operan en cada corriente de pensamiento. Mientras que para la recepción en Francia las nociones claves serán “la dialéctica del amo y el esclavo”, la “conciencia desventurada”, y la posterior transformación - con Deleuze- de la dialéctica en un pensamiento de la diferencia, en Alemania la discusión se alzaba sobre la categoría del reconocimiento intersubjetivo y de su teoría de la modernidad (Sinnerbrink, 2007, pág. 2).

¹ Es preciso mencionar que es justamente en el mundo anglófono, a partir de la publicación en 1975 de *Hegel* por Charles Taylor, donde durante los últimos dos a tres decenios ha surgido un renovado interés por su obra, como un nuevo campo de discusión. De las nuevas lecturas que han aparecido en este escenario, es posible diferenciar -a grandes rasgos- dos campos interpretativos. Los "tradicionalistas" por un lado, como Frederick C. Beiser y Rolf Horstmann, que consideran al pensamiento de Hegel como un retorno a una metafísica pre-kantiana, inspirada en el monismo de Spinoza. Y por otro lado a los "anti-tradicionalistas" o "no-metafísicos", como Robert Pippin, Terry Pinkard, quienes han propuesto a Hegel principalmente como un continuador del proyecto crítico de Kant, cuyas nociones de razón y Espíritu han de ser interpretadas en términos normativos e intersubjetivos. Véase (Lumsden, 2008) y (Kreines, 2006)

En el caso particular de Habermas, el vuelco hacia Hegel es antecedido por una serie de artículos publicados de manera intercalada desde finales de la década de los cincuenta hasta mediados de la siguiente², en los que abordará el problema del “decisionismo” y luego el de la “tecnocracia”. Con “decisionismo” Habermas se refiere a la idea según la cual los juicios de valor, ya sean en el campo de la política como del arte, no son susceptibles de ser discutidos en términos racionales, sino que únicamente en base a decisiones arbitrarias que ulteriormente proceden del capricho individual. La discusión se relaciona particularmente a la famosa distinción propuesta por Max Weber entre el rol del político y el científico.

En ésta, Habermas identificaba la culminación de un proyecto intelectual iniciado por Maquiavelo y continuado por Hobbes, cuyo propósito apuntaba a separar a las ciencias sociales de los elementos normativos que habían estado tradicionalmente ligadas a las formas clásicas de hacer política desde Aristóteles en adelante (Habermas, 1987, pág. 55). En esta versión clásica, la política era entendida como una continuación de la ética, como la doctrina encargada de velar por las posibilidades de una vida buena y justa. En tanto todo ser humano es considerado *zoonpolitikon*, es justamente la vida política - la vida en la polis - el requisito necesario para la realización plena de la naturaleza humana, lo que implicaba que entre el acto ético y la ley no había separación posible. A su vez, la praxis – en esta versión restringida- , como el principio que informa la acción en esta tradición, tenía como objetivo el formar y cultivar el carácter de los que participaban en la esfera pública, pues si bien la praxis no podía pretender acceder al conocimiento de la misma forma que la *episteme*, tampoco se encontraba excluida del mismo. Su función pedagógica es en este sentido posible en tanto se relaciona con el conocimiento no a través de la ciencia rigurosa, sino que gracias a la *phronesis*, “la sabia comprensión de la situación” (p. 50); la racionalidad, entonces, no se encuentra tajantemente separada de las cuestiones normativas.

Inspirado en los ideales de la ciencia y el conocimiento de su época, Hobbes rehuirá este método basado en la aproximación “prudente” a cada situación política, para proponer

²La mayoría de estos artículos corresponden a los años 1963, 1966 y 1968, los que posteriormente son compilados en 1971 en *Teoría y Praxis*.

una filosofía social formulada científicamente, que permita asegurar de una vez y para siempre las condiciones necesarias para la justicia y el correcto orden social y estatal, es decir, válidas independiente del lugar, el tiempo o las circunstancias. Gracias a esto le es posible transformar el problema político de la praxis a uno eminentemente técnico, consistente en la aplicación correcta de aquellos principios generales establecidos de manera científica.³ Habermas no se opone a la distinción hecha por Weber en su totalidad. En primer lugar, entiende que ésta surge de un cambio en la forma en la que la sociedad moderna organiza el saber y la producción. El proceso de modernización se encuentra efectivamente compuesto por una continua expansión de las áreas de la vida social en las que la racionalidad instrumental logra penetrar. En consecuencia, la “racionalización” de la sociedad es un proceso mediante el cual el saber científico y el desarrollo tecnológico se institucionaliza de manera progresiva. Pero racionalidad no es y no puede *solo* ser eso. En otras palabras, Habermas no se opone a la distinción weberiana en cuanto esta viene a asegurar la neutralidad valorativa de la ciencia para defenderla de su manipulación con fines políticos (Habermas, 1989, pág. 69). Pero sí cuando esta confunde o equivale – especialmente en el positivismo- la dificultad de establecer canales de comunicación entre la ciencia y la opinión pública con la violación de sus reglas metodológicas. La fuerza “ideológica” de esta división hace a la ciencia inmune al ejercicio racional de la auto-reflexión:

“El ejemplo de Estados Unidos, el país en el que la cientifización de la praxis política ha progresado más que cualquier otro, demuestra la manera en que estas tareas hermenéuticas surgen en la discusión entre científicos y políticos, y de qué forma son resueltas sin éstos hacerse conscientes de éstas en cuanto tales. Esta hermenéutica tácita no se encuentra sujeta a una disciplina científica, y es solo por esto que pareciera, tanto externamente como para el auto-entendimiento de aquellos involucrados, que es lógicamente necesario dividir la labor entre la consulta técnica y la decisión ilustrada”(p. 70)

Caer en un decisionismo es precisamente el riesgo que las sociedades corren al insistir en tal escisión: si las cuestiones prácticas no pueden ser sometidas a un

³ “[...] ya no se requiere la acción práctica y sabia de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de las reglas, relaciones y disposiciones... Los ingenieros del orden correcto pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres, en tanto objetos naturales, están forzados a una conducta calculable.” (Habermas, 1987, p. 51)

procedimiento de legitimación que garantice su racionalidad, cualquier cosa puede legitimarse en la esfera política, al punto que el mismo procedimiento es prescindible y basta una ley para hacer efectiva la voluntad de aquellos que ocupan el poder. En otras palabras, el decisionismo epistemológico de Weber puede tener como consecuencia el decisionismo político de Schmitt. En tal escenario, la capacidad de discutir públicamente los asuntos prácticos resulta la más afectada, en tanto que no es posible establecer un orden prioritario entre los juicios de valor y la acción pues cada uno es representado como una aglomeración de sentidos imposibles de justificar racionalmente.⁴ Entre 1964 y 1968, el problema del decisionismo es replanteado por Habermas como el problema de la tecnocracia. El contexto en el surge esta problemática coincide en primer lugar con las pugnas al interior del pensamiento conservador en relación a la “tesis tecnocrática” propugnada por la “Escuela de Leipzig”. Helmut Schlesky, seguidor de Arnold Gehlen y Hans Freyer, las figuras más prominentes de esta escuela, era uno de los intelectuales conservadores públicos más visibles en la promoción de esta tesis. Esquemáticamente, el argumento consiste en que bajo condiciones técnicas modernas, la idea de democracia en su sentido clásico no es aplicable. La deliberación es innecesaria ante las exigencias objetivas de los hechos, siendo clave el concepto de “*Sachgesetzlichkeit*” [el poder de las cosas para dar fuerza de ley] (Specter, 2011, pág. 96). La tecnología no necesita de legitimación moral dado que simplemente funciona y, en consecuencia, la formación de la voluntad popular no tiene relación alguna con la labor del soberano. No basta, tampoco, con ser aquel que “toma las decisiones”, al contrario, el ejercicio de la soberanía implica la planificación y la ejecución técnica. Para Schlesky, el soberano es aquel que prueba ser el más eficiente en la aplicación de los medios técnicos a su disposición para la solución de los problemas públicos. Para Hermann Lübbe, un filósofo conversador crítico de esta nueva veta del

⁴“Pues la acción requiere orientación hoy como ayer. Pero ahora la orientación es desmembrada en una mediación racional de técnicas y estrategias y en una elección irracional de supuestos sistemas axiológicos. El precio pagado por la economía de la selección de medios es un decisionismo sin trabas en la elección de las metas superiores” (Habermas, 1987, pág. 299) [Nota Aclaratoria: Todas las traducciones son nuestras. Las cursivas y las anotaciones a menos que se señale lo contrario corresponden al texto original]

conservadurismo alemán, la ideología de la decisión técnica estaba camuflando aquello que es y siempre ha sido político con una “lógica de la realidad”:

“Mientras que el político fue hace algún tiempo más respetado que el experto, pues éste último meramente conocía y planeaba aquello que el primero sabía cómo ejecutar, la situación se ha visto ahora revertida. Pues es el experto el que ahora sabe cómo comprender lo que prescribe la lógica de las condiciones reales, mientras que el político toma posiciones en situaciones conflictivas para las cuales no hay juzgado terrenal que pueda fallar en razón sobre ellas.” Lübbe citado en (Habermas, 1989, pág. 65)

Como Habermas nos advierte, para Lübbe era necesario mantener la antítesis entre conocimiento técnico y el ejercicio del poder político en los términos de Weber, y Schmitt. Sin embargo, el progreso en la toma de decisiones técnicas había derivado en la expansión del modelo decisionista, a tal punto que las decisiones propiamente políticas estaban desapareciendo. En este sentido, Habermas coincide con Lübbe pero solo en cuanto al juicio crítico que este eleva en contra de esta nueva ideología de la “lógica de la realidad”, la que proveería una justificación a cualquier político que rehusase el someter sus valores a discusión pública. Así, mientras en el modelo decisionista había al menos un político a cargo de la toma de decisiones, en el modelo tecnocrático su área de competencia se reduce al punto en que esta deja de ser relevante en su totalidad.

La discusión sobre la tecnocracia tiene, más allá del contexto académico, directa relación con el rol de intelectual público que Habermas desempeña al interior del movimiento estudiantil durante la misma década. Entre 1965 y 1967 la serie de enfrentamientos en contra del decisionismo y la tecnocracia posicionarán a Habermas como uno de los aliados más relevantes en la articulación de las demandas estudiantiles en pos de la democratización de las universidades alemanas, como en contra del apoyo internacional de la Alemania occidental hacia Estados Unidos en la guerra de Vietnam. El apoyo prestado por Habermas durante este periodo al movimiento estudiantil se debe a que consideraba que sus demandas eran consistentemente a favor del estado de derecho, como también decididamente anti-tecnocráticas (Specter, 2011, pág. 113). En términos generales, Habermas consideraba que el conflicto entre el movimiento estudiantil y el Estado Alemán giraba en torno a que éste último confundía legitimidad con legalidad. Así, las cercanías

con el movimiento surgen por la creciente necesidad de denunciar la regularización de prácticas represivas propias de un Estado policial que amenazaban con desvirtuar nuevamente los fundamentos de la democracia alemana. En 1962 Habermas toma una postura crítica a la intervención de las oficinas de la revista *Der Spiegel* por agentes del gobierno por una supuesta divulgación de secretos de estado. En 1965 al igual que gran parte de la comunidad intelectual, se opone al intento del gobierno por promulgar leyes de emergencia – excepciones a la constitución-. En 1967 su postura crítica ante la relación entre tecnocracia y democracia es profundizada por el rol que la propia universidad toma ante la situación de Vietnam como parte del complejo militar-industrial (p. 108). No obstante esto, en ese mismo año, la alianza entre estudiantes y Habermas comienza a decaer con la radicalización del movimiento provocado por la muerte de Benno Ohnesong, un estudiante que fallece producto de los disparos que la policía le propina en el contexto de una manifestación en contra del Shah de Irán. Después del funeral de Ohnesong, Rudi Deutsche – una de las caras más visibles del movimiento estudiantil- es acusado por Habermas de promover un método peligrosamente voluntarista en aras de la revolución, una suerte de “fascismo de izquierda”. Si hasta ese punto Habermas había estado del lado de los estudiantes –y en cierta medida continuó apoyando el movimiento, salvo que desde una postura más crítica- era en tanto sus demandas eran legítimas y ajustadas a la legalidad de un estado de derecho. Con este llamamiento a la violencia revolucionaria – a juicio de Habermas- en un momento no revolucionario, la situación se había invertido. Parafraseando a Specter (p. 116), Habermas se encontró a sí mismo en medio de una encrucijada: o apoyaba la legalidad de la constitución burguesa, la que a todas luces constituía el mejor resguardo para el futuro de la democracia, o por otro lado, afirmaba la legitimidad del ímpetu revolucionario, sacrificando el imperio de la ley, el logro más destacado de la democracia hasta ese momento. Es por esta razón que la crítica a la tesis tecnocrática será dirigida también al propio movimiento estudiantil, a través de la figura del “accionalismo”. Con esta noción, Habermas quería designar no al activismo político per se, sino que a aquella praxis basada en la acción política directa como respuesta compulsiva a cualquier situación de conflicto. En este “accionalismo”, Habermas identificaba la contracara de la tecnocracia, en tanto que “genera la ilusión de que la situación es tan poco ambigua que

solo queda discutir las cuestiones tácticas" (Habermas, 1989, pág. 46). Es decir, en ambos casos la relación entre la teoría y la praxis permanecen sin resolver. Mientras la tecnocracia entiende los problemas prácticos como a la espera de ser resueltos por la ciencia aplicada, el accionalismo rechaza la tecnología— al igual que toda institución del estado— *toutcourt*. En pocas palabras, hacia ambos lados de esta encrucijada Habermas identificaba posturas perniciosas para la esfera de acción y discusión política. Es en razón de esto que Habermas se pregunta lo siguiente:

“En nuestro contexto cabe retraducir esta pregunta el siguiente modo: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, qué pretende la moderna filosofía social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos? ¿y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica?” (Habermas, 1987, pág. 52)

Por lo tanto, la preocupación principal de Habermas a partir de este momento será encontrar una alternativa para conservar tanto la legitimidad como la legalidad. Es en aras de dar respuesta a esta pregunta que volverá sobre los problemas planteados por el materialismo histórico -a través de la mirada del pragmatismo americano - en su teoría de los intereses cognoscitivos, y en ocasión de la cual volverá también sobre Hegel, quien a principios del siglo XIX contemplaba un problema similar.

Como advertimos previamente, las interpretaciones sobre Hegel en la Alemania occidental de la postguerra - en la que podemos incluir sin dificultad a Habermas y a Honneth - si bien críticas de su obra, usualmente intentan retener aquellos elementos concernientes a cómo aborda el problema de la modernidad y a su teoría de la intersubjetividad. A diferencia de la recepción francesa de Hegel durante el siglo XX – con su énfasis en la dialéctica del amo y el esclavo y en el problema de la alienación de la conciencia-, el discurso filosófico de la modernidad es una de las preocupaciones centrales del hegelianismo alemán. No ha de sorprender entonces que para Habermas Hegel sea el primer pensador que eleva el problema del surgimiento de la modernidad a nivel de preocupación filosófica, o de manera más precisa, “como el problema fundamental de su

filosofía” (Habermas, 2008, pág. 27). Por cierto que cuando hablamos de “modernidad” estamos haciendo referencia a una serie de significados sobrepuestos. Con esta podemos hacer referencia, en términos históricos, a una época caracterizada por una serie de procesos de ruptura como la reforma protestante, la revolución francesa y el reemplazo de los valores tradicionales por los ilustrados. En su connotación social se puede referir a la manera en que Weber caracteriza el paso de la administración del Estado o de los mecanismos del mercado a esferas de acción autónomas que operan sobre la base de los criterios de eficiencia y productividad. En términos políticos, la modernidad se encuentra definida por una serie de procesos revolucionarios, como también por el surgimiento y la consolidación de los estados nacionales y la democratización de las formas de gobierno. El punto en común, no obstante esta multiplicidad de expresiones, es que la época moderna se caracteriza por un constante vaivén entre crisis y estabilización. Con esto queremos decir que esta época difiere de todos los otros periodos históricos precisamente por tener consciencia histórica de sí. Al ser esta un escenario de constantes rupturas y renovaciones, la modernidad se enfrenta a la imposibilidad de recurrir a criterios o modelos de acción enraizados en el pasado. Al estar clausurado el paso a la tradición, la modernidad, en las palabras de Habermas, “tiene que extraer su normatividad de sí misma” (p. 17). Esta necesidad de “auto-cercioramiento” del cual extraer validez es entendida por Hegel como una necesidad filosófica que, ulteriormente, es igual de relevante para la autodefinición de la filosofía en sí misma. Como señala Habermas,

“Hegel descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*. A partir de ese principio explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo de progreso y a la vez como mundo de espíritu extrañado. De ahí que la primera tentativa, la tentativa de Hegel, de traer la modernidad a concepto vaya de la mano de una crítica a la modernidad” (p. 27).

Con subjetividad, Hegel está haciendo referencia a un modo de relación del sujeto consigo mismo, que de manera más precisa, involucra un “derecho a la subjetividad” como condición de la modernidad, en donde la libertad individual -entendida como autonomía racional- es el principio de legitimidad más elevado.

“Los conceptos morales de la Edad Moderna están cortados a la medida del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a estar convencido de la validez de aquello que debe hacer; por otra parte, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales.” (p. 28)

La modernidad es en este sentido, un proyecto que busca crear y mantener las prácticas y las instituciones políticas o sociales que se fundan en, y son legitimadas por, el libre ejercicio de la autonomía racional. Tanto para Habermas, como para Honneth, esta interpretación conceptual y normativa de la modernidad constituye un hecho histórico, y es a su vez, uno de los axiomas fundamentales de sus respectivos entramados teóricos (Deranty, 2011, pág. 60). Como es de esperar, este principio se manifiesta en todas las dimensiones de la modernidad, “la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia y la moral, se convierten en otras tantas encarnaciones” (Habermas, 2008, pág. 29). Sin embargo, es en la filosofía idealista en la que la estructura de éste es aprehendido como tal, especialmente en la autoconciencia absoluta de Kant. En esta, “la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo, «especulativamente»” (ibíd.). Al transformar la autorrelación en autoreflexión, Kant lleva a este principio a su expresión filosófica más destacada en sus tres “Críticas”, al elevar a la razón como la fuente ulterior de todas las pretensiones de validez. Ya sean las prácticas de la ciencia, la moral o el arte, todas han de ser juzgadas en la medida que se atengan a los criterios establecidos en sus respectivas y diferenciadas esferas de actividad institucional, en tanto de ahora en adelante el concepto de razón sustancial ha sido reemplazado por Kant por uno de carácter formal.

El juicio crítico de Hegel apunta específicamente a cuestionar la capacidad de esta razón formal por estabilizar una forma de vida social que está desprovista del poder de unificación que antaño tenía la religión. La división entre fe y saber inaugurada por la Ilustración es la antesala de una serie de contraposiciones establecidas por la filosofía moderna que representan, para Hegel, el "desgarramiento de la vida": naturaleza y espíritu, finito e infinito, entendimiento y razón. La renuncia a la totalidad constituye así el presupuesto de todo filosofar moderno para Hegel, actividad que ha de estar destinada a la

elaboración de una crítica al idealismo subjetivo precisamente desde el propio principio fundador de la Ilustración (la subjetividad). En otras palabras, para elaborar una filosofía de la unificación, Hegel cree que es necesario apoyarse en el poder reconciliador de la razón, entendida en su sentido extendido o dialéctico. La razón es pues, no solo lo que fragmenta el sistema de vida, sino también lo que es capaz de unificarlo de nuevo. La solución a la que arribará para resolver el problema de la escisión será finalmente la idea de autorrelación absoluta del sujeto, es decir, un “sujeto que a partir de su sustancia se eleva a autoconciencia, que lleva *en sí* tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito.” (p. 46). Con este sujeto absoluto Hegel no está postulando un ser que existe con independencia y anterioridad al mundo, más bien, es concebido como el proceso mediador de esta autorrelación que se auto-produce. En otras palabras, Hegel no considera a la “totalidad” como algo que precede a la oposición, como una “unidad primordial” a la que se ha de retornar, al contrario, la unificación es justamente la relación en sí misma: una relación - imbuida de connotaciones de historicidad - compuesta por oposiciones en un continuo movimiento de desenvolvimiento hacia una forma de vida ética absoluta (Petherbridge, 2013, pág. 86). Para Habermas, esto llevará finalmente a Hegel a traicionar el potencial crítico de su proyecto, en la medida en que en la fase madura de su pensamiento – con su noción de saber absoluto – postulará a la razón como capaz de reconciliarse con la racionalidad de la actualidad histórica en su totalidad. Esta capacidad de superar toda oposición provee a la modernidad – según Habermas- de una excesiva seguridad o fe en sí misma, haciéndola incompatible con una verdadera crítica y conciencia de sí (Habermas, 2008, pág. 56).

En consecuencia, Habermas ha sido a lo largo de toda su obra un detractor y oponente del pensamiento “maduro” de Hegel. Si nos viésemos en la obligación de resumir en dos los frentes en oposición a los cuales la teoría de Habermas logra adquirir claridad sobre sí misma en su fase inicial, es primero contra el positivismo, y luego contra la “filosofía de la identidad” hegeliana. Entraremos en mayor detalle sobre la polémica con el positivismo en la Parte II en ocasión de su teoría de los intereses cognoscitivos. Por ahora basta con volver a señalar que su oposición al positivismo se centra en la exclusión de la subjetividad de la

“ciencia”, y cómo de esta exclusión surge como consecuencia la ya mencionada ética decisionista. La metodología historicista empleada por Hegel, por su parte, se enfrenta en una serie de dificultades metafísicas, que si bien inicialmente no representan la exclusión de la subjetividad, tarde o temprano resultan en su absorción por la subjetividad cósmica del Espíritu. En términos esquemáticos, si seguimos una línea de argumentación historicista, todo – incluyendo los puntos de vista críticos – son relativos al periodo histórico en cuestión. En consideración a esto, no es posible sustentar un universo normativo desde el cual se pueda escapar a este relativismo al momento de hacer valoraciones. Para resolver esto, Hegel concibe a la realidad y a la objetividad como concentrada en el Estado. La razón se vuelve real en las relaciones políticas concretas del momento histórico, y no en un modelo de moralidad abstracto o en un tipo de justicia procedimental como en Kant. El poder de las nociones de justicia, verdad o cualquier otro elemento normativo deriva de la “objetividad” que el Espíritu se ha dado en la forma del Estado. El resultado de esta metodología es nuevamente una suerte de positivismo legal de acuerdo al cual en virtud de su mera existencia, en tanto encarnación de la razón, el Estado es el que determina lo justo.

Sin embargo, al igual que la mayoría de los pensadores alemanes preocupados del problema emancipatorio, la relación de Habermas con Hegel es ambivalente. Esta adquiere sentido una vez es tomado en consideración, en primer lugar, la postura ética que Habermas se ve obligado a tomar en relación al problema de la legitimidad y la legalidad, o en otros términos, a propósito de las soluciones tentativas inicialmente provistas por Hegel para resolver las dificultades metafísicas introducidas por el historicismo. Y en segundo lugar, en razón del tenor de las lecturas más prominentes sobre Hegel durante las décadas de 1960 a 1970 al interior del contexto académico alemán; donde a partir de investigadores como Michael Theunissen y Ludwig Siep, las exégesis de su pensamiento habían comenzado a proponer lecturas con mayor énfasis sobre los elementos intersubjetivos de su obra.

I.2. Ética en Habermas

Como ya hemos advertido, para Habermas la filosofía metafísica tradicional, aquella dedicada a describir lo universal y lo inmutable, no es ya posible después de la crítica a la

razón pura de Kant. Siendo más precisos: con metafísica Habermas está caracterizando a la ambición filosófica de proveer un recuento totalizante de la realidad desde un punto de vista trascendental, en donde las ideas son un modelo para la materia. Es decir, el mundo material ha de ser contrapuesto con una noción universal u objetiva que lo abarca plenamente, como un todo que se encuentra por fuera o por encima del mundo, en un espacio trascendental o incorpóreo. Al haber demostrado que la forma en la que concebimos nuestras ideas está determinado por categorías a priori del pensamiento, Kant logra instaurar una restricción cognitiva a las capacidades humanas en el uso de la razón y obliga a la filosofía que le sigue a contentarse con un rol más modesto (Habermas, 1990b, pág. 28).

Así, el espacio trascendental -desde el cual el filósofo pre-kantiano puede acceder al conocimiento- no existe: el pensamiento siempre surge de algún lugar concreto. Es Hegel el sindicado por Habermas como el pensador que pone en marcha la "detrascendentalización del sujeto" y busca desautorizar a aquellas teorías "mentalistas", que propugnan al sujeto como una instancia que define de manera autorreferente las situaciones prácticas o teóricas, contrapuestas al mundo "físico". En otras palabras, para Habermas es Hegel el pensador que inaugura un paradigma que busca superar las aporías del pensamiento de Kant - y el mundo desgarrado al que este lleva - a través de premisas intersubjetivas, lo que se traduce en un pensamiento que "sitúa" a la razón en el contexto del tiempo histórico social (Habermas, 2002b, págs. 181-182). No es hasta después de Hegel que este espacio incorpóreo se clausura completamente gracias al historicismo que éste introduce (Habermas, 1990b, pág. 38 y 50), para luego ser reemplazado - a través de las críticas a su articulación idealista del concepto de razón - por una serie de intentos de continuar este proyecto.⁵ Tentativas que ulteriormente probarán infructuosas en tanto siguen estando atrapadas en "predecisiones conceptuales de la filosofía trascendental" (Habermas, 1990b, pág. 53). Es sólo con la adopción del nuevo paradigma de la filosofía del lenguaje que éstas encontrarán una alternativa viable para sustentar un pensamiento post-metafísico que a su vez sea capaz de responder inquietudes metafísicas o, en la terminología de Habermas, que

⁵Véase sobre las escuelas de pensamiento que han intentado "situar a la razón" en (Habermas, 2002a, pág. 15) y (Habermas, 1990b, págs. 53-55)

sea capaz de proveer una “trascendencia desde dentro”⁶ (Habermas, 2002a, págs. 31-32) de la vida social:

“El tránsito desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje no sólo ha comportado ventajas metodológicas, sino también de contenido. Pues nos saca del círculo de ese ir y venir sin salida alguna entre pensamiento metafísico y pensamiento antimetafísico. Es decir, entre idealismo y materialismo, y ofrece además la posibilidad de abordar un problema que no tiene ninguna solución cuando se sigue aferrado a los conceptos básicos de la metafísica: el de la individualidad.”(Habermas, 1990b, pág. 55)

Al entender el lenguaje como la estructura conceptual que reaparece en cada experiencia de sentido se introduce la posibilidad de un “trascendentalismo débil” (Fultner, 2011, pág. 41) en la medida en que responde al problema de la condición de posibilidad del entendimiento mutuo. En otras palabras, no es posible responder la pregunta de cómo es posible el entendimiento comunicativo entre agentes de manera a priori, pues para dilucidar las condiciones universales para el entendimiento es primero necesario la observación del mismo acto comunicativo, algo que - a su vez- presupone la existencia de un mundo objetivo compartido al interior del cual ocurren estos actos de habla. Esto significa que la pretensión de universalidad de estos principios de la comunicación pueden solo ser validados a través de su reconstrucción racional a la luz de las prácticas comunicativas concretas (históricas) y no a través de presuposiciones trascendentales.

En resumen, su metodología corresponde a un trascendentalismo débil pues al inquirir sobre las condiciones de posibilidad del entendimiento, abandona la necesidad de que éstas sean determinadas de manera a priori y se centra en el análisis de los actos de habla tal y como éstos se manifiestan socialmente. A su vez, Habermas considera que es posible reconstruir racionalmente los presupuestos trascendentales - universalmente válidos- de toda comunicación si atendemos a estas mismas prácticas: no podemos conocer las condiciones trascendentales sin recurrir a la experiencia, pero una vez reconstruidas racionalmente, su validez es capaz de trascender el contexto en el que se originan.

⁶La traducción al castellano es más ajustada literalmente al original “Transzendenz von innen” (Habermas, 2001b, pág. 23) que la empleada en inglés “immanent transcendence”, pero es esta última la que parece resaltar de mejor manera lo contradictorio de la terminología.

¿Cuál es entonces la postura ética de Habermas? ¿qué significa este trascendentalismo débil para las cuestiones de orden normativo? A su teoría moral, Habermas la denomina “ética del discurso”. La terminología es considerada algo imprecisa si se toma en cuenta la fuerte inspiración neo-kantiana de su teoría. Para Kant, la moral es la encargada de dictar las obligaciones que vinculan de manera incondicional a todos los agentes racionales, algo que necesariamente la separa de la ética, cuyo orden de prioridades corresponde a las variadas y personales formas en las que los sujetos logran satisfacer sus aspiraciones políticas o sociales. La moral se preocupa acerca de lo “justo” mientras que la ética del “bien”. En este sentido, la ética del discurso es caracterizada como una “teoría discursiva de la moralidad” (Fultner, 2011, pág. 115).

Su teoría moral es parte de una postura crítica al interior del cognitivismo meta-ético. En otras palabras, no obedece a consideraciones de la ética normativa (prescriptiva), ni de ética aplicada, ni a una descriptiva. Con meta-ética nos referimos entonces a la inquietud que busca responder la “semántica fundamental de las pretensiones morales” (p.118). Por otro lado, con cognitivismo hablamos en términos generales de la convicción de que al interior de la ética existe una raíz racional y universal. Habermas, sin embargo, no es un cognitivista en el sentido regular del término (Dews, 1992, págs. 269-270). Para él las afirmaciones de contenido normativo no son equivalentes a las de contenido descriptivo en cuanto a su capacidad para ser verdaderas o falsas. Sin embargo, sí son similares en la medida en que ambas comparten la posibilidad de ser correctas o incorrectas para lo que precisan algún tipo de justificación. Es decir, la pretensión de validez de una afirmación normativa es análoga a una pretensión de verdad de una de orden descriptivo. Con esto queremos decir que para Habermas, la solución radica en encontrar un camino medio entre el realismo moral (las declaraciones éticas son verdaderas o falsas en tanto hacen referencia a un mundo moral objetivamente contrastable) y el subjetivismo moral (las declaraciones son verdaderas o falsas en completa dependencia del sentir personal del sujeto en cuestión).

La solución de Habermas -que en esto sigue a Apel- está inspirada en su aproximación pragmatista al lenguaje, como en su crítica al positivismo (Habermas, 2001a, pág. 19). La propuesta es establecer un criterio de objetividad que se sustente

principalmente en criterios racionales de justificación intersubjetivos: las pretensiones de validez han de ser criticadas y defendidas públicamente a través de la argumentación racional. Para lograr eso, a diferencia de afirmaciones de verdad que dependen de un mundo externo ante las cuales éstas pueden ser contrastadas -y que trasciende la justificación de cualquiera afirmación empírica- la validez de una afirmación moral dependerá principalmente de la calidad de la razón que la justifica. En otras palabras, para sustentar la validez objetiva de las afirmaciones morales - la moralidad como una forma de conocimiento- Habermas estima necesario vincularlas con su justificación pública. Para esto, es necesario prestar atención al principio de universalización propuesto por Habermas:

“Toda ética formalista ha de poder señalar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando surja la discusión acerca de cuestiones práctico-morales. Para el principio de universalización, que ha de entenderse como regla de argumentación, yo he propuesto la formulación siguiente: (U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por *todos* los afectados.” (Habermas, 1998, pág. 68)

Es decir, las normas morales han de ser justificables ante un público en particular (aquellos que tengan intereses al respecto), y la razón argumentativa tiene que cumplir con la condición básica de ser aceptada en sus consecuencias por todos los posibles afectados. Lo más relevante para nosotros de esta aproximación a la moral es su naturaleza “procesalista”. Es decir, la vía alternativa propuesta por Habermas, nos provee una metodología para poner a prueba las normas sustantivas en cuanto a su aceptabilidad. Pero este principio no se encuentra diseñado para guiar las deliberaciones morales de un individuo solitario o monológico (p. 122), al contrario, recurren deliberadamente a una justificación dialógica, mediante el llamado a procesos de argumentación y deliberación a través de los cuales las personas interesadas -en términos generales- tomen “actitudes hipotéticas” sobre la afirmación moral en cuestión. En otras palabras, la postura ética de Habermas se reduce a la producción de situaciones ideales de habla, en la cuales los actores pueden arribar comunicativamente a conclusiones moralmente válidas para todos.

Basta con decir que esta caracterización esquemática de la ética discursiva de Habermas difícilmente hace justicia a la misma, especialmente cuando consideramos la serie de presuposiciones que necesariamente han de operar sobre el mismo principio de universalización. Sin embargo, el objetivo acá no es reparar de manera precisa sobre este modelo teórico, sino sobre el carácter intersubjetivo de la solución propuesta por Habermas, pues es esto lo que nos lleva nuevamente a la discusión sobre la influencia de Hegel en su pensamiento como en el de Honneth.

I.3 De la intersubjetividad al reconocimiento

La intersubjetividad es quizás el componente más importante del esfuerzo teórico de Habermas por superar la filosofía de la conciencia y las presuposiciones que la orientan. Es en el año 1967⁷ que Habermas comienza a prestar atención a las piezas fragmentarias de un modelo conceptual intersubjetivo elaborado por Hegel y luego abandonado o “reprimido”. Es decir, no es el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* de 1808, sino al “Hegel de Jena” que en su búsqueda por dar con “la superación de la positividad a partir del mismo principio a que esa positividad se debe” (Habermas, 2008, pág. 39) recurre a la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento. Nos referimos, entonces, a la serie de textos escritos por Hegel entre los años 1802 y 1806, durante su estadía en la universidad de dicha localidad de Turingia. Será allí, en el mismo pequeño pueblo alemán por el que pasaron Goethe, Humboldt, Fichte y otros representantes del romanticismo alemán, donde el joven teólogo podrá trabajar en los elementos sistemáticos de su filosofía, en tanto explorará una intuición fundamental ya originada en Hölderlin y Schelling: que al interior de la distinción entre sujeto y objeto, hay una unidad primaria que permite explicar la posibilidad de su relación/unión. La *Fenomenología* y su filosofía de la identidad representan, por un lado, la destilación final de la serie de manuscritos y modelos elaborados durante este período sobre este problema y, más importante aún, el abandono de éste programa de investigación intersubjetivo. Durante la mayor parte de su obra⁸,

⁷Hacemos referencia a un texto publicado en ocasión del septuagésimo aniversario del natalicio de Karl Löwith. Para traducción en castellano véase “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” en (Habermas, 2009, pp. 11-50)

⁸En textos más recientes, Honneth ha señalado que ya no cree que este intersubjetivismo inicial de Hegel haya sido sacrificado en el desarrollo de un concepto monológico del Espíritu. Es posible, a su parecer, justificar

Honneth compartirá con Habermas este diagnóstico de que el “periodo de Jena” constituye una oportunidad perdida para el pensamiento de Hegel (Honneth, 1997, pág. 81).

En el contexto de la teoría de Habermas, la intersubjetividad adquiere un sentido específico. Con intersubjetividad no se está haciendo referencia meramente al intercambio social entre dos sujetos. Al contrario, importa la inversión de la forma en la que se entiende la relación del sujeto y el objeto, es decir, ambos no deben ser concebidos como entidades separadas y relacionadas a posteriori.⁹ Esta primacía de la relación por sobre los elementos que la componen tiene dos consecuencias fundamentales para Habermas. Implica primero la existencia de un orden simbólico supra-subjetivo, compartido por todos aquellos participantes “socializados”. Y en segundo lugar, involucra una dimensión de acción interpersonal de orden comunicativo. Es decir, la intersubjetividad incorpora la existencia previa de “lo social” y, a su vez, de un espacio entre los sujetos donde se discuten sus aspectos normativos a posteriori. A primera vista esto puede parecer contradictorio, pero la clave radica en considerar el contenido ontogenético de esta teoría intersubjetiva: Toda relación intersubjetiva existe a priori de sus elementos, pues es la condición de posibilidad para la existencia de la subjetividad como subjetividad plena y autónoma en sentido ontológico. Es decir, la intersubjetividad es elevada a condición de posibilidad para el proceso formativo de la identidad del “yo”. Las implicancias del paradigma intersubjetivo no son las mismas para Honneth que para Habermas, principalmente porque la teoría del reconocimiento de Honneth puede ser considerada como una radicalización de la teoría de la acción comunicativa a este respecto. A su juicio, Habermas no fue lo “suficientemente intersubjetivo” en razón de su excesivo énfasis en el lenguaje, específicamente en lo que concierne a su identificación de la experiencia normativa en la normatividad inmanente al uso del lenguaje (Deranty, 2009, p. 359). En consecuencia, las lecturas de Habermas y Honneth estarán igualmente enfocadas en la forma que Hegel aborda la lógica conceptual

que al interior de su *Filosofía del derecho*, Hegel desarrolla una forma de teoría del reconocimiento en clave intersubjetiva. Véase prefacio y capítulo 2 en (Honneth, 2015)

⁹“En lugar de las infructuosas discusiones de la teoría del conocimiento, Hegel quiere conducir la discusión a aquellos «medios» que, ya antes de todo encuentro, estructuran las relaciones entre sujeto y objeto. Ambas partes, sujeto y objeto, son los elementos de la relación, que solo existen en las relaciones y con el otro, de tal forma que la mediación misma ya no puede concebirse de manera mentalista” (Habermas, 2002, p. 190)

de la relación entre lo que después será conocido como el “espíritu objetivo” y “espíritu subjetivo”, es decir, sobre la “delineación conceptual de los distintos tipos de facultades e interacciones humanas, y de su concreción en la vida social, como en las instituciones sociales, económicas, legales y políticas” (Deranty, 2009, p. 189). Pero es aquí donde podemos observar las diferencias entre las formas que Habermas y Honneth se sirven de estos textos de juventud de Hegel.

Los textos más importantes del periodo en cuestión son la disertación sobre “los modos científicos de elaboración del derecho natural” de 1802, el *System der Sittlichkeit* (sistema de eticidad) de 1802/1803, *Das System der speculativen Philosophie* de 1803-1804 y *Realphilosophie* de 1805-1806.¹⁰ En líneas generales el argumento de Honneth es que a partir de la cuidadosa revisión de estos textos es posible encontrar las huellas de una teoría filosófica intersubjetiva basada en la lógica del reconocimiento. La calidad exegética de la empresa de Honneth no es de relevancia para nuestro problema. Basta con señalar que si bien esta lectura está inspirada en las propuestas avanzadas por Ludwig Siep, Michael Theunissen y Jürgen Habermas, son numerosos los autores especializados en la obra Hegeliana que rechazan la interpretación que Honneth hace de este periodo (Petherbridge, 2013, pp. 86-88). El punto fundamental para Honneth, como para nosotros, es que *La lucha por el reconocimiento* no aspira a ser un ejercicio exegético de la obra de Hegel sino una “reconstrucción” de una veta teórica abandonada. En consideración a esto, los méritos de ésta obra no pueden ser medidos en razón de su apego al espíritu de la letra de los textos originales, sino en virtud de la originalidad de sus propuestas. En otras palabras, Hegel es el precursor de una intuición original de la que Honneth busca hacerse cargo, tomando prestado el esqueleto básico de lo que posteriormente -gracias a una mezcla heterogénea de fuentes- será su teoría del reconocimiento. Esta intuición básica, sin embargo, es de crucial relevancia y, como advierte Deranty, acompañará a Honneth hasta el día de hoy (Deranty, 2009, p. 193). Para Honneth, dicha intuición aparece de manera embrionaria en el primero de los textos previamente señalados:

¹⁰ El primero de estos es un artículo de 1802 titulado “Los modos científicos de elaboración del derecho natural”, publicado en una revista co-editada con Schelling (Petherbridge, 2013, p. 87). Los trabajos de 1803/1804 y 1805/1806 eran anteriormente identificados como *Realphilosophie I* y *Realphilosophie II* respectivamente, véase (Honneth, 1997, p. 11).

“El primer paso que da para proporcionarle un nuevo fundamento a la ciencia filosófica de la sociedad consiste en reemplazar los conceptos fundamentales atomísticos por categorías que se moldeen a partir de la conexión social de los sujetos [...] toda teoría filosófica, de la sociedad, en lugar de arrancar de las operaciones de sujetos aislados, debe hacerlo de los lazos éticos, en cuyos cauces y siempre en común se mueven los sujetos.” (Honneth, 1997, págs. 24-25)

Hegel arriba a este diagnóstico al enfrentar críticamente aquellas teorías de derecho natural sustentadas sobre la presuposición ontológica de que el individuo precede a lo social. En dicha línea de razonamiento, el estado natural del ser humano empuja a los individuos a crear de manera artificial y externa una sociabilidad básica mediante la introducción forzosa de normas e instituciones. La lucha permanente por la auto conservación, postulada primero por Maquiavelo como la materia prima de toda interacción social, es elevada 120 años después a hipótesis científica por Hobbes. En otras palabras, de esta presuposición ontológica de lo social, sigue otra de naturaleza antropológica. Las obligaciones morales y el orden social surgen de la conclusión racional a la que llega cada individuo en aras de preservar su interés personal. Para salvaguardar estos intereses es que cada individuo renuncia a parte de su poder discrecional para establecer un orden social asegurado por el poder centralizado del Estado, el que monopoliza el ejercicio de la violencia o fuerza pública. La legitimidad de cualquier orden social se funda de tal manera, en el razonamiento solipsista e instrumental de los individuos. Hegel antepone a estos principios del derecho natural moderno un concepto de *totalidad ética*, según el cual la manera en la que surgen los valores morales es justamente la inversa. Esta noción - previamente concebida en tándem con Schelling y Hölderlin- viene a representar un punto ideal en la vida social, en donde la comunidad se encuentra integrada éticamente por ciudadanos libres, cuyo modelo político era la antigua Polis. Inspirado en el modelo político aristotélico de las antiguas ciudades-estado griegas, Hegel propone importar los principios orgánicos de la Polis, la que a modo de “unidad viva” opera no a través de las delimitaciones de los ejercicios de la libertad privada de los sujetos, sino precisamente como el espacio en los que ésta se concreta. Es decir, la totalidad ética precede a las partes, y éstas, en el desarrollo de ese sustrato moral la expanden:

“[Hegel] ha elegido cuidadosamente el concepto de «costumbres» (*Sitte*) para exponer con claridad que ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino sólo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de esa libertad ampliada; por ello [...] el sistema de legislación pública sólo ha de expresar las costumbres que existen de hecho.” (p. 23)

En resumen, el primer paso dado por Hegel para reemplazar a la filosofía política moderna de presupuestos atomistas, consiste en el postulado de una sociabilidad primaria que presume a la subjetividad como el resultado de una intersubjetividad. Lo que sigue en el texto inmediatamente posterior (*System der Sittlichkeit*) es el intento por dar respuesta a una interrogante que surge a propósito de dicha propuesta ¿de qué manera se expande este sustrato de “eticidad natural” a la forma de organización de una sociedad? En otras palabras, con el primero de estos textos queda aclarado cómo surge o se constituye la comunidad en general. Queda aún por responder la cuestión de “la reconstrucción y la ampliación de las formas germinales de comunidad social en relaciones de interacción más globales” (p. 25). Mientras que para las teorías del derecho natural modernas -tanto empiristas como trascendentales - la existencia de un orden civilizado se explica a través de construcción de un contrato social original (Hobbes) o gracias a las bondades civilizadoras de la razón práctica (Kant), para Hegel éste es el punto de partida. En consecuencia, Hegel no necesita hipótesis externas para explicar de qué forma es posible la convivencia entre sujetos. Su preocupación fundamental es justificar las formas en las que esta comunidad se fortalece y expande “hacia relaciones más abarcadoras de interacción social” (Honneth, 2009b, pág. 209).

Para responder a esta interrogante, Hegel tratará de establecer el vínculo estructural y conceptual entre reconocimiento e intersubjetividad y esclarecer cuales son las formas en las que este potencial ético inherente a las relaciones intersubjetivas se manifiesta. Esta es la razón fundamental, como advierte Honneth, por la cual Hegel se ve en la necesidad de reconsiderar la obra de Fichte, la cual a - propósito de su texto sobre derecho natural - había consignado dentro de las escuelas "formalistas" y correspondientemente desestimado (Honneth, 1997, pág. 27). En su *Fundamento del Derecho Natural*, Fichte hace reparos

sobre las conclusiones de sus obras más tempranas en lo que respecta al problema de la autoconsciencia. Si en éstas la autoconsciencia había sido postulada como el origen de toda experiencia teórica y práctica, es decir, como origen trascendental absoluto ahora le era negada la capacidad de siquiera autogenerarse (Deranty, 2009, p. 196). La idea que ha de tomar control sobre este proceso es el del círculo del reconocimiento, de acuerdo a éste, el “Yo” se reconoce a sí mismo como autónomo, al momento de ser exhortado (*Aufforderung*) a la libertad por otra consciencia que, a su vez, ha de haber sido también exhortada a ser libre. El reconocimiento recíproco entre consciencias es condición necesaria de su autonomía o libertad. En sus palabras:

“La relación de seres libres entre sí está entonces necesariamente determinada y se pone determinada así de la siguiente manera: el conocimiento de un individuo por otro está condicionado por el hecho de que el otro lo trate como un ser libre (esto es, que limite su libertad por el concepto de la libertad del primero). Pero este modo de tratar [Behandlung] está condicionado por el modo de actuar del primero frente al otro; este último por el modo de actuar y por el conocimiento del otro, y así al infinito. La relación entre seres libres entre sí es por eso la relación de una acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente.” (Fichte, 1994, pág. 137).

La interpretación de este “círculo” es -en tanto concierne al problema del derecho- entendido a la luz de la libertad negativa. Es decir, el reconocimiento recíproco es interpretado por Fichte como un acto de admisión de la esfera de acción de otros sujetos, en la medida en que se limita la propia acción con respecto a éstas. El reconocimiento de la libertad del otro es la admisión de los propios límites. En el caso de Hegel - de acuerdo a Honneth- el gesto teórico es el inverso, es decir, positivo. El reconocimiento denota la afirmación y el fortalecimiento de la identidad de los participantes: “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” (Honneth, 1997, pág. 28). De esta manera, arguye Honneth, Hegel logra dinamizar a través de un proceso de reconocimiento intersubjetivo, lo que inicialmente no era más que un sociabilidad primaria de inspiración teleológica. Como hemos advertido previamente, es justamente esta interpretación del paso

de un holismo social a una teoría intersubjetiva lo que despierta críticas en más de un comentarista de Honneth (Petherbridge, 2013, pág. 90) y (Deranty, 2009, p. 197). Si este movimiento se justifica en relación al tenor de las obras de Hegel es un problema accesorio para efectos de este trabajo. Sin embargo, sí nos resulta relevante en cuanto al sobredimensionado énfasis puesto por Honneth sobre el modelo intersubjetivo. Como advierte Deranty, la diferencia fundamental entre el modelo del holismo social, y el intersubjetivo (más dinámico y basado en el reconocimiento) no altera el que para ambos, haya una sociabilidad primaria que explique el surgimiento de la subjetividad. Sin embargo, sí presenta diferencias al momento de caracterizar la forma de estas relaciones como exclusivamente entre sujetos, dejando afuera cuestiones de orden institucional, o material (sobre esto volveremos al revisar la tercera esfera del reconocimiento).

Son tres las lecciones que Honneth extrae de los años de Jena. La primera de estas alude a la ya mencionada tesis según la cual la individuación es un proceso interdependiente de la socialización. O, en la terminología empleada hasta ahora, a la expansión sostenida de la sociabilidad primaria le sigue el desarrollo de individualidades autónomas mediante distintas instancias de reconocimiento social, lo que a su vez, hace posible la vida en comunidad. La eticidad (*Sittlichkeit*) es la integración de la universalidad y la particularidad.

La segunda lección corresponde al descubrimiento de la naturaleza conflictual de la vida social, o a cómo la dinamización del holismo social mediante la categoría del reconocimiento constata un momento “hobbesiano” en Hegel. Con esto hacemos referencia a que con el estudio sobre la eticidad, ésta se revela paradójicamente como el producto o la “concretización” de un conjunto de procesos de desarrollo negativo, de conflictos y rupturas entre sujetos opuestos. En otras palabras, el reconocimiento se manifiesta en lo que es esencialmente una lucha, no muy diferente a la lucha por la gloria que ocupa un lugar prominente en la ontología social de Hobbes. Sin embargo, y a diferencia de Hobbes, el tejido social no se sustenta exclusivamente gracias a estos momentos negativos, pues el objetivo final en la lucha por el reconocimiento es de contenido afirmativo.¹¹ El fenómeno

¹¹ “[...] la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctico que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al reconocimiento

social se comprende ontológicamente como constituido por esta doble tensión interna entre individuos por un lado, y entre individuación y socialización por otro: toda “esfera” de sociabilidad conlleva la posibilidad de cierto grado de reconocimiento afirmativo sobre aquellas características fundadoras de la identidad de los individuos. Una vez “asegurado el sentimiento de autoestima” (Deranty, 2009, p. 200) de estos a través del “conflicto”, nuevas dimensiones de su identidad se abren a nuevos procesos de reconocimiento. Es decir, los efectos de este conflicto derivan en una creatividad normativa, en tanto que a mayor conflicto, mayor individuación y mayor sociabilidad. Esto es así pues para este modelo (la lucha por el reconocimiento) ambos procesos (individuación y socialización) son concebidos como recíprocamente dependientes. Mientras que para la comunidad el efecto positivo es una vida ética enriquecida, para los individuos el efecto es mayor autonomía.

La tercera lección a considerar corresponde a las formas que adoptan las interacciones mediante el reconocimiento. Con esto nos adentramos en el modelo básico que sirve de inspiración para las tres esferas del reconocimiento de Honneth. En *System der Sittlichkeit* este modelo se articula a través de una serie de estados progresivos, donde la forma y el objeto del reconocimiento es diferenciado en los grados de autonomía que estos posibilitan al sujeto. Así, la familia es el espacio de reconocimiento primario, seguido por la sociedad civil y finalmente - en el grado más elevado- la solidaridad/Estado. En *Realphilosophie* y *System der speculativen Philosophie*¹², Hegel trabajará en complementar o precisar cuestiones fundamentales que surgen a propósito de este modelo de integración social en base al reconocimiento intersubjetivo. A juicio de Honneth los resultados serán del todo inadecuados, especialmente en lo que respecta a esta tercera forma de reconocimiento, la que será reemplazada por la noción de Estado. A este movimiento, Honneth eleva una objeción de inspiración habermasiana: Hegel, quien de 1803 a 1806 desarrolla una mayor proximidad a lo que será eventualmente su filosofía de la conciencia

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...el conflicto práctico puede entenderse como un momento ético en el movimiento, dentro de la conexión de la vida social " (Honneth, 1997, pág. 29)

¹²*Realphilosophie I y II* en la terminología empleada por Honneth

madura, comienza progresivamente a concebir al Estado y la vida ética como la consecuencia de la automanifestación del Espíritu más que como el resultado de relaciones intersubjetivas (Honneth, 1997, págs. 40-41). Es posible que Habermas tenga sus propias objeciones a tal caracterización, pues en su interpretación de los años de Jena, son precisamente los textos de la segunda mitad los que le parecen más prometedores para sustentar su crítica a la reducción que Marx hace de la acción social a la categoría de trabajo (Habermas, 2009, p. 11). Es gracias a la forma en que en estos se conceptualiza el Espíritu, como constituido por los tres medios del lenguaje, el trabajo y las relaciones morales, que Habermas es capaz de argumentar que ya en Hegel existía la sospecha de que la acción es capaz de ser dividida en racionalidad instrumental [trabajo] y comunicativa [interacción], (Habermas, 1990a, pp. 60-65). No obstante esta diferencia, para ambos el programa de filosofía social de este periodo apenas consiste en un esbozo que pocos años después es abandonado. Es sobre este esqueleto que Honneth tratará de inyectar vida a través de la obra de Herbert Mead y Winnicott.

I.4. Las Tres Esferas del Reconocimiento de Honneth

La esfera del amor

Esta primera esfera da cuenta de la naturaleza intersubjetiva de las relaciones que permiten un tipo de reconocimiento práctico y afirmativo de las condiciones estructurales básicas para el desarrollo de la “confianza de sí” necesaria para participar de la vida social. El grueso del análisis con respecto a este tipo de autorrelación práctica (amor), se encuentra fuertemente en deuda con el psicoanálisis, específicamente la teoría de la relación objetal entre el lactante y la madre. Para esto, Honneth recurrirá principalmente a la obras del psicoanalista y pediatra inglés Donald W. Winnicott y a la psicoanalista estadounidense Jessica Benjamin. A diferencia de varios miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt – la teoría del desarrollo psicosexual freudiano resultará poco idónea para Honneth en tanto sus premisas difícilmente permiten la introducción de elementos intersubjetivos. Al estar específicamente enfocado en las dinámicas de las pulsiones internas que tienen los niños, en donde sus compañeros de interacción son sólo

significativos en la medida en que son objetos de sus proyecciones libidinosas (Honneth, 1997, p. 119), el modelo de conciencia de Freud parece demasiado apegado a la relación sujeto-objeto. Por sobre el foco intrapsíquico de la teoría freudiana general, la teoría de la relación objetal – propuesta por Honneth como un estado avanzado de la primera- pone énfasis en la intersubjetividad de las relaciones mutuas desarrolladas entre la madre¹³ y el niño.

De acuerdo a este nuevo paradigma, hay una simbiosis originaria entre el niño y la madre, en el sentido de que ninguno se entiende a sí mismo como completamente distinguido del otro. Ambos se encuentran de manera básica, unidos en las necesidades, deseos, decepciones y en el goce que experimenta el otro, al punto que lo consideran como si fuera el propio. En el caso del infante, esta simbiosis prueba ser crucial en la medida de que no es capaz de diferenciarse de su entorno:

“Sólo en el espacio protegido del «ser mantenido» puede el lactante aprender a coordinar sus experiencias sensoriales o motoras respecto a un único centro de vivencia y llegar con ello al desarrollo de su esquema corporal; como a la actividad de «mantenerse» le corresponde una significación extraordinaria en cuanto al desarrollo del niño, Winnicott ha denominado en algunos pasajes «fase-asidero» esa circunstancia de fusión.”(p. 123)

Una vez esta relación de simbiosis se desenvuelve hacia un estado en el que cada uno se entiende como una entidad separada y distinta de la otra - cada una con su propia existencia emocional y física- es que podemos hablar de una fase intersubjetiva. En la medida en que el niño madura, la relación evoluciona de un estado de dependencia absoluta –simbiosis indiferenciada- de la madre, a estados de menor dependencia a través de una constante renegociación de las estructuras de intersubjetividad entre ellos. Así, por un lado, el infante tiene que superar su sentido original o su creencia original de estar en control del mundo - y de la madre- y lentamente darse cuenta de que la madre tiene una existencia física y emocional independiente de él. La madre, por otro lado, tiene que luchar por su independencia en relación a las evidentes necesidades y deseos del niño. Esta renegociación es dolorosa, y se encuentra llena de dificultades y de problemas. Pero los gestos agresivos

¹³La “madre” y el “lactante” son para estos efectos el ejercicio de roles. Es decir, el rol de madre puede ser ejercido indistintamente de la capacidad de amamantar, como del sexo, género o parentesco. Lo crucial es el rol de apoyo emocional desempeñado durante esta fase temprana de desarrollo.

que el niño desarrolla hacia la madre en esta fase, que según la interpretación tradicional del psicoanálisis son la manifestación negativa de experiencias de frustración, son reinterpretados como intentos prácticos –constructivos- del niño de medir la distancia con la madre: “solo en el intento de destrucción de la madre el niño vive que está destinado a la atención amorosa de una persona que existe con pretensiones propias, independiente de él” (p. 125). Esta es la razón por la cual Honneth recurre a la obra de Jessica Benjamin, quien ha caracterizado al amor como una relación de mutuo reconocimiento mediada por la lucha en una línea similar a la de Hegel. En este sentido, para que la individuación ocurra de manera productiva, y sana, será preciso que a lo largo de ésta haya un apoyo emocional mutuo donde, en razón de apoyar al otro, se sacrifican ciertos grados de la propia seguridad. Las exigencias para este proceso de separación son distintos para cada lado de la ecuación, así por el lado de la madre lo que ella tiene que aportar es un cuidado y un amor incondicional, como también facilitar la confianza al niño, para que éste entienda sus necesidades corporales y emocionales como exclusivas. El niño, por su lado, tiene que manifestar cierto grado de dependencia emocional para que la madre pueda reconocer un espacio de confianza en el que ella pueda diferenciar sus necesidades de las del niño. En este sentido esta relación puede ser considerada como un sistema de reconocimiento mutuo donde cada uno reconoce en el otro, a través de un constante apoyo, un ser emocional y físico, que tiene sus propias necesidades y pulsiones. En la medida en que el niño confía en el amor de su madre, logra confiar en sí mismo como entidad diferenciada, lo que le permite resistir a la ansiedad en su soledad. Esto adquiere sentido en la noción de la “madre suficientemente buena” que involucra un tipo de balance entre la creación y la disolución de los límites establecidos a través del soporte emocional que permite a la madre y al niño formas básicas de autoconfianza o de estabilidad en sí mismos. La autoconfianza o la “confianza en sí” funciona a modo de pilar básico para la autorrelación práctica, porque provee un “yo” o una identidad estable a lo largo del tiempo, fundamentada sobre un sentido de particularidad afectiva encarnada: el sentido de estar lo suficientemente diferenciado de la particularidad de los otros. El término de “autoconfianza” es técnico, y no alude a su acepción común y normal: como una actitud positiva con respecto a las propias habilidades. Más bien de lo que estamos hablando es el sentido más básico de

estabilidad y continuidad del yo, como un individuo diferenciado con respecto a las necesidades y emociones particulares, que es capaz de controlar de manera autónoma el ímpetu físico y vital propio.

De tal forma, la noción de la “madre suficientemente buena” apunta a que la salida de este estado de simbiosis original involucra no sólo la independencia de la madre, sino el reconocimiento de la independencia en la dependencia emocional. En este sentido, en todas las relaciones amorosas se evoca inconscientemente el anhelo de repetir aquella vivencia primaria de simbiosis, ya sea en el amor erótico o en las relaciones de amistad. Pero a esta pulsión de simbiosis, le acompaña en todo momento una tensión que apunta en el sentido contrario, que reafirma la independencia del otro.

“En esa medida la forma de reconocimiento amor, que Hegel había descrito como un «ser-sí-mismo en otro», designa no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión; la «referencia a sí» y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexiónados posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro.” (p. 130)

Lo fundamental, sin embargo, es que precisamente la existencia de este momento de simbiosis original con la madre constituye la condición de posibilidad de toda otra forma de relación de reconocimiento de amor, en tanto permite la formación de la autoconfianza. Más importe aún, es que tanto para Winnicott como para Hegel, el amor es una condición irremplazable para el desarrollo de las otras dos formas de autorrelación práctica, el respeto y la estima de sí. En este sentido el amor, o más bien la relación de reconocimiento basadas en el amor, tienen una suerte de prioridad no sólo genética, sino lógica, sobre formas de reconocimiento basadas en el derecho y la solidaridad social. Es una precondition tanto para la ciudadanía política como para la participación social. La importancia de la autoconfianza es más evidente cuando tomamos en consideración las formas específicas de menosprecio de esta esfera. En este sentido, para Honneth la violación sexual y la tortura, ambas afrentas a la integridad física personal, son las formas paradigmáticas en las que se menoscaba el reconocimiento basado en el amor. En general, la idea es que estas formas extremas de violar la integridad personal -en las que se toma control forzosamente del cuerpo del otro- anulan o destruyen las formas más básicas y fundacionales de la

autoconfianza desarrolladas durante la infancia. Este abuso físico que nos niega el sentimiento de control autónomo sobre nuestro cuerpo es capaz de privar a los individuos de aquella identidad o sentido de realidad estable, característicamente desarrollada a través de las experiencias primarias del amor.

La esfera del derecho

El segundo tipo de reconocimiento intersubjetivo se encuentra circunscrito al espacio del derecho. Es quizás con esta esfera que más nos acercamos a la teoría social de Honneth. Para precisar este punto, es mejor volver sobre un problema ya tratado a propósito de Habermas. Tanto para Honneth como para su “predecesor”, el problema de la normatividad se encuentra ligado constitutivamente al problema de la justificación, es decir, acerca de cuáles son los principios a partir de los que se justifican las relaciones de poder al interior de un orden social en particular. En el caso de Honneth sin embargo, el problema surge de manera negativa, es decir, a propósito de la siguiente pregunta: ¿cuáles son las expectativas normativas que permiten a los actores sociales el sentirse justificados en las demandas políticas destinadas a mejorar sus condiciones de vida? Estas expectativas se originan de acuerdo a Honneth en el principio moderno de la igualdad universal, algo que en cierta medida revela su enorme deuda teórica con Habermas y por extensión, con Hegel y Kant. En otras palabras, Honneth comparte el diagnóstico histórico según el cual las estructuras normativas de las sociedades modernas se fundan sobre la primacía o la centralidad de los derechos individuales universales, y donde el estado de derecho que los asegura es la manifestación -parcial- del principio de universalidad kantiano (la primera formulación del imperativo categórico). Tanto Hegel, como Mead se apropian de este punto, y le dan su propia interpretación intersubjetiva al poner énfasis sobre los efectos que tiene en los individuos el hecho que la ley los reconozca a todos como miembros iguales de una misma comunidad. Sin embargo, mientras que para Mead la ley es fuente de normatividad, en Hegel es fuente de normatividad y justificación. Es decir, para Mead la ley moderna es una fuente de integración social -así como lo fue la tradición en su momento- que permite a los sujetos compartir las reglas básicas de un orden social basado en la reciprocidad entre iguales. La igualdad es, en este sentido, la consecuencia indirecta de un proceso de

socialización que promueve este tipo de principio moral exclusivamente al interior de dicha comunidad:

“Tal determinación no contiene los datos ni sobre el tipo de derechos que le pertenecen al singular individualmente, ni sobre el fundamento por el que son engendrados dentro de la sociedad. Designa bien sólo el hecho elemental que todo sujeto humano es tenido portador de cualquier tipo de derechos cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social” (p. 134)

Tal noción “extremadamente débil” de ordenamiento del derecho, es solucionado en el caso de Hegel, pues la ley es fuente de integración social como también de justificación, en tanto depende de las premisas de principios morales universalistas que le permite unir el concepto de razón al reconocimiento jurídico. En otras palabras, la segunda esfera del reconocimiento opera tanto en su estructura como en su contenido a través de esta aproximación universalista. Si hacemos un paralelo entre el amor y el derecho, es posible reconocer en qué medida éste principio universalista hace la diferencia entre ambos. Mientras el amor es una forma de relación que involucra tener la disposición afectiva apropiada con respecto a otros, el derecho importa el entendimiento racional de las relaciones entre unos y otros. El espectro de posibles relaciones que pueden ser establecidas a través del amor es restringido, pues este tipo de relación se manifiesta sólo en grupos de particulares con los que tenemos relaciones concretas y constantes, mientras que nuestras relaciones de derechos son por principio ilimitadas, en tanto se extienden a todos los ciudadanos o sujetos legales: todas las personas pueden ser considerados como merecedores de derechos. Por lo que si bien hay límites en el número de personas con los cuales yo puedo tener una relación afectiva, el derecho es el caso contrario, en tanto universal y formado de manera general, todas las personas pueden compartir algún tipo de relación legal. En ese sentido, es crucial entender que este tipo de reconocimiento surge exclusivamente en las sociedades modernas en tanto el principio que funda los sistemas de derecho moderno es el de igualdad ante la ley. En el derecho pre-moderno, en cambio, distintas personas eran merecedoras de distintos tipos de garantías legales en razón de su estatus social.

¿De qué manera son las relaciones de derecho expresiones del desarrollo de la autorrelación práctica? La premisa fundamental con la que opera Honneth es que el reconocimiento intersubjetivo en la esfera del derecho posibilita el surgimiento de un “autorrespeto” o “respeto de sí”: Para los sujetos es solamente posible darse cuenta de su dignidad como fuente de valor moral única e irremplazable cuando se entienden a sí mismos como agentes morales autónomos que determinan sus acciones de manera libre y en virtud de sus propias capacidades racionales. Pero para entenderse en primer lugar como agentes autónomos es necesario que sean reconocidos como miembros de una comunidad legal, es decir, como comprometidos con las expectativas normativas recíprocamente compartidas por todos sus miembros. Es gracias al reconocimiento de estas obligaciones que los sujetos pueden ser reconocidos como merecedores de derechos. Es decir, al ser reconocido como titular de ciertas garantías o protecciones legales, un sujeto puede entenderse a sí mismo como un miembro pleno e igual a aquellos otros miembros que pertenecen a la comunidad, todos capaces y responsables de tomar sus propias decisiones racionales. Lo importante es que el respeto que involucra este tipo de reconocimiento no es diferenciado o graduado. No admite diferencias en razón de evaluaciones comparativas según capacidades, logros o características de las personas en particular, como advierte Honneth, son “signos anónimos de un respeto social” (p. 145). El autorrespeto parte de la idea de que una persona es un fin en sí mismo; como la fuente de un valor intrínseco irremplazable en la medida en que es agente moral. Esta es la razón de porqué incluso un criminal, cuya estima social es casi inexistente, merece dignidad y respeto en cuanto poseedor de derechos legales. Para justificar la relación entre el valor normativo del reconocimiento jurídico y la autorrelación práctica, Honneth hace uso del ejemplo conceptual negativo provisto por Joel Feinberg. El ejemplo postula una comunidad llamada “*Nowheresville*”:

“[en la que se] garantizaría el bienestar de sus ciudadanos en un grado al menos tan elevado como hoy es el caso en sociedades dotadas de derechos fundamentales. Todo lo que aquí se dispone en favor de la asistencia y del respeto allí es preservado por las inclinaciones altruistas y por un sentimiento de obligaciones unilaterales.”(p. 146)

A través de este ejercicio conceptual, Feinberg logra acertar que la pieza fundamental de los derechos no son las garantías materiales que estos proveen, sino las pretensiones morales que derivan del hecho que son considerados “derechos”,

“Si tenemos en cuenta que tener derechos en tales circunstancias no significa sino poder elevar pretensiones, cuyo cumplimiento vale como legítimo, entonces es clara la carencia por la que «Nowheresville» se caracteriza. Vivir sin derechos individuales significa, para el miembro de la sociedad, no tener ninguna oportunidad para la formación de su propia autoestima”(p. 147)

En otras palabras, la igualdad ante la ley es uno de los principios fundamentales de la modernidad precisamente porque es parte crucial de la formación de la identidad personal. El respeto a las personas es nada más ni nada menos que el respeto a sus derechos:

“tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, en conexión con la cual él puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás. El carácter público de los derechos es aquello por lo que ellos autorizan a su portador a una acción perceptible por sus compañeros de interacción, lo que les concede la fuerza de posibilitar la formación del autorespeto”(Ibíd.)

El menosprecio en la esfera del derecho se manifiesta de dos formas. La primera se trata de la negación de algún o todo derecho legal que ha sido garantizado a otros miembros de la comunidad. El segundo se refiere al ostracismo legal, la completa exclusión del sistema legal. Cuando un sujeto es menospreciado en alguna de estas formas, este se vuelve incapaz de reconocerse como un agente moralmente autónomo igual a otros. El daño que causa esta restricción en el ejercicio de los derechos es fundamentalmente experimentado como una injusticia porque involucra una denigración de la habilidad personal para actuar y ser responsable de dicha acción. Y a su vez, es una vulneración a la integración social en tanto excluye a ciertos miembros de una comunidad de su rol de legisladores.

Es aquí donde se vuelve crucial la justificación empírica de esta esfera, ya que es en la historia de los movimientos sociales que Honneth encuentra la verificación negativa de su argumento socio-normativo, es decir, en las luchas políticas en contra de las distintas formas de menosprecio. Todo movimiento social que ha buscado expandir los derechos políticos universales de ciertos grupos sociales excluidos, han articulado sus demandas

como una lucha por el reconocimiento de su igualdad de estatus como miembros de la misma comunidad, y a estas garantías jurídicas como fundamentales para la participación plena en la vida colectiva.

La esfera de la solidaridad

Como hemos advertido previamente, Honneth es el heredero y continuador de una presunción filosófica (Hegel) como sociológica (Weber y en cierta medida Durkheim) fundamental que caracteriza a la modernidad como un continuo proceso de diferenciación y especialización de sus sistemas de interacción. En este sentido, no hay que perder de vista en qué consisten las esferas del reconocimiento: una serie de patrones de relaciones intersubjetivas basadas en formas estandarizadas de mutuo reconocimiento. Cada una de las cuales contiene sus propias y específicas dinámicas de reconocimiento gracias a las cuales es posible juzgar si los procesos de socialización e individualización son exitosos o no. Cada una, en consecuencia, tiene su propia historia de institucionalización; una heterogeneidad que es posible en razón de la creciente complejidad de las interacciones sociales. Si una de las características fundamentales de las “sociedades tradicionales” es que el estatus social se confundía con el estatus legal de las personas, con la disociación de esta unión en la modernidad necesariamente surgen dos esferas de normatividad. Por un lado -la ya mencionada esfera del derecho- y por otro, la esfera de la solidaridad, concerniente a la valoración social de los individuos en base a sus méritos personales.

“En el lugar que anteriormente había ocupado en el espacio social el concepto del honor, ahora penetran paulatinamente categorías de consideración o de prestigio, por las que debe entenderse, qué medida en la valoración social goza el singular por sus operaciones individuales y por sus capacidades” (p. 154)

De tal forma que mientras que el amor se relaciona con el reconocimiento de las emociones y de las necesidades particulares de las personas, y el derecho de la autonomía moral de las mismas, la esfera de la solidaridad tiene como objeto el reconocimiento en forma de “estima social” que surge de las características distintivas, las habilidades y los logros individuales de éstas. Lo importante es que la lógica social de la estima es

esencialmente diferente de las otras dos; mientras que los derechos buscan respetar las cualidades universales de los individuales y mientras que el amor provee el apoyo incondicional que permite a cualquier individuo el sentirse cómodo con sus propias emociones y necesidades, la estima social difiere de persona a persona precisamente porque involucra juicios graduales acerca del valor de las características y habilidades particulares a cada una. En el caso del derecho, la valoración solo puede ser binaria: o se tienen derechos o no se tienen derechos, para lo que basta hacer un juicio cognitivo sobre si la persona en cuestión cumple con los requisitos para ser parte de aquel grupo al cual le corresponden dichas garantías. En cambio, cuando una persona logra adquirir la estima de otra, la valoración sobre el carácter de dicha persona es siempre gradual.

Tradicionalmente la estima social o el honor operaba a modo de afirmar la pertenencia del individuo a su estamento: correspondía a la forma en la que se reconocía en el individuo la encarnación de una serie de tipos ideales fundamentales para el autoentendimiento del grupo. Este mecanismo de simetría interna a través del cual el grupo mantenía su cohesión era suplementada por diversas prácticas de exclusión y límites bien definidos para los no-miembros. A partir de la modernidad estas dos lógicas - la simetría interna y la asimetría externa- son transformadas y en cierta medida invertidas. La asimetría es transformada en relaciones de igualdad en virtud de la universalización de la dignidad humana gracias a la esfera del derecho. Externamente todos los sujetos comparten el mismo estatus. Por otro lado, la simetría interna a los estamentos, es “individualizada”. Con el fin de los estamentos sociales y la rígida jerarquía que los ordenaba, las cualidades colectivas dejan de ser el determinante fundamental para la valoración particular. Como advierte Honneth,

“Mientras la forma de reconocimiento de la valoración está estamentalmente organizada, la correspondiente experiencia de distinción social sólo puede referirse a la identidad colectiva del propio grupo; las operaciones por las que el singular puede verse reconocido están tan poco diferenciadas de las cualidades típicamente colectivas de su estamento que, no como sujeto individual, sino sólo el grupo en su conjunto puede sentirse destinatario de la valoración” (p. 157)

En este sentido, la experiencia de reconocimiento que permitía una autorreferencia práctica positiva correspondía al orgullo por pertenecer a un estamento en particular y ajustarse a los criterios valorativos que imperan en este. En las relaciones sociales modernas las formas de comportamiento que constituyen una vida ética se han individualizado, hay una pluralidad de modos para la autorrealización personal:

“el singular ahora debe imputar el respeto de que goza por sus operaciones según estándares socioculturales, no al todo colectivo, sino referirlo positivamente a sí mismo. Por eso en las condiciones modificadas, la experiencia de la valoración social va unida a una seguridad sentida de poder realizar operaciones o de poseer capacidades que son reconocidas por los demás miembros de la sociedad como «valiosas».” (p. 158)

Esta experiencia de valoración es fundamental para el desarrollo de un “yo” saludable, puesto que un individuo solamente puede estimarse a sí mismo cuando sus talentos y logros son juzgados de manera positiva y apropiada por otros. La solidaridad de las relaciones sociales se encuentra entonces ligada a esta tercera forma de autorrelación práctica (pre-condición para toda acción social autónoma) denominada "autoestima"; en este sentido, la valoración simétrica entre sujetos individualizados y autónomos consiste en un primer tipo de lucha por el reconocimiento recíproco de la capacidades significativas para la “praxis común” de cada uno.

Por otro lado, la estima tiene una relación interna con el complejo conjunto de sentidos, valoraciones y metas al que podríamos denominar un “orden de estimación”. En este sentido, Honneth se enfoca particularmente en las formas de entender culturalmente los objetivos de una sociedad y la relación que esto tiene con toda actividad cooperativa. Es por esto que a esta primera forma de lucha Honneth se ve en la necesidad de agregar una de segundo orden y así dar sentido a las formas de menosprecio correspondientes a ésta esfera. La forma fundamental en la que el menoscabo toma forma es a través de la denigración cultural. Con esto nos referimos a todo insulto o desestimación de formas particulares de vida en razón de las cuales los individuos logran su autorrealización. Particularmente cuando las normas de un grupo están sistemáticamente denigradas por la sociedad como formas de vida de menor valor, de modo que las condiciones sociales para el desarrollo de

la autoestima resultan bloqueadas para miembros de estas comunidades. En otras palabras, el sujeto siempre puede referir a sí estas formas de infravaloración cultural en tanto los modelos de valorización institucional han sido individualizadas en la modernidad (p. 164).

Sin embargo, y a pesar de esta individualización, nos es posible reconocer en estas formas de infra valorización la pervivencia de cierta asimetría tradicional en las relaciones de reconocimiento. Pues si bien ya no hay estamentos sociales rígidos, sí existen grupos que tienen una mayor influencia que otros al momento de adoptar los modelos de valoración social.

En consecuencia, esta lucha por el reconocimiento de segundo orden (de fuerte inspiración “bourdesiana”) se concentra en aquel momento de interpretación cultural de las maneras en las que los objetivos sociales han de ser encarnados en el mundo de vida. Como advierte Honneth en esta caracterización inicial, este momento interpretativo corresponde propiamente a un “conflicto cultural”:

“el contenido de tales interpretaciones depende, por su parte, de qué grupos sociales consiguen exponer públicamente en tanto que valiosas sus propias operaciones y sus formas de vida, esa praxis interpretativa secundaria no puede entenderse más que como un conflicto cultural duradero; 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.” (p. 155)

Una serie de inconsistencias y dificultades surgen de esta caracterización de la tercera esfera. Para Max Pensky (2011) la falta de claridad sobre el espacio institucional en el que se manifiesta esta tercera esfera del reconocimiento, trae como consecuencia una dificultad al momento de resolver estos “conflictos culturales”. A falta de este respaldo institucional, el rol que cada individuo ha de cumplir en estos actos interpretativos es demasiado exigente como para que las distintas formas de autorrealización logren alcanzar su pretendida estima social. En otras palabras, su objeción busca destacar que la expansión y pluralización de las diferentes, y a veces incompatibles, interpretaciones secundarias hacen necesaria la intervención de algún tipo de meta-criterio para determinar cuál de todas estas “valoraciones éticas” -en razón de su heterogeneidad- ha de primar por sobre otras. Haciendo uso de un ejemplo más concreto, el problema planteado por Pensky es el

siguiente ¿es verdaderamente posible que individuos de grupos opuestos, como una madre lesbiana metropolitana y un pastor evangélico de una zona rural lleguen a estimar sus respectivos proyectos de autorrealización? En tanto Honneth se rehúsa a definir un horizonte valorativo universal que ha de regir en una sociedad moderna -pues su modelo no es el de una ética normativa- ¿no es la solidaridad entonces otra cosa que un espacio negativo donde los individuos acuerdan no denigrarse unos a otros? y si esto es así ¿en qué sentido se diferenciaría esto del compromiso habermasiano con los procedimientos racionales del entendimiento? La raíz que nutre esta serie de preguntas tiene su origen en una discusión filosófica de mayor envergadura sobre la tensión entre la igualdad legal y la simetría de las relaciones de solidaridad. Al dividir las normas sociales en universales por un lado y contingentes por otro, Honneth incurre en un dilema que a juicio de Pensky resulta insalvable.

“Las normas sociales no pueden ser más o menos universales. O bien mantienen un núcleo universalista - y generan una serie de controversias y luchas políticas ferozmente disputadas en su implementación plena y consistente - o no - permaneciendo algunas, al menos potencialmente, en las diferencias insalvables entre sociedades, cuyas soluciones simplemente jamás serán encontradas apelando a principios comunes.”(Pensky, 2011, pág. 152)

La crítica de Pensky se encuentra fundamentalmente enfocada en la -a su juicio- ineficacia de lo que Honneth ha denominado “concepto formal de vida buena” (Honneth, 1997, pág. 207), noción con la que éste busca organizar una salida a este dilema. Volveremos sobre esta discusión al final de este capítulo.

En su réplica a Pensky, Honneth admite que en su formulación original de *La Lucha por el Reconocimiento* comete un error al confundir la estima social alcanzada en virtud del logro individual, con el reconocimiento de las diferentes formas en las que los individuos eligen sus objetivos de vida. Al no diferenciar exitosamente estos dos aspectos de la lucha por el reconocimiento, queda la falsa impresión de que la solidaridad en las sociedades contemporáneas -éticamente plurales- necesitan un consenso normativo que abarque todas las formas de vida, y en donde todas éstas han de ser estimadas positivamente (Honneth, 2011, pág. 407). El problema radica entonces en la manera en la que los conceptos

normativos se encarnan en la realidad social. Hay dos formas de responder a este problema.

Como señala Honneth:

“O bien podemos afirmar que el tipo de estima necesario sólo puede cultivarse en pequeños medios culturalmente integrados, o podemos mantener la noción de Durkheim de que este tipo de reconocimiento recíproco sólo puede ser generado por un medio transcendentamente institucionalizado. En todos mis escritos, está claro que soy un firme defensor de la segunda alternativa. Por varias razones normativas no veo por qué debemos dejar el reconocimiento de las contribuciones y capacidades individuales a mecanismos coincidentes y porosos de la formación de grupos pequeños, en lugar de considerarlo como un deber común.” (pág. 406)

La diferencia se origina en dos formas opuestas de pensar la relación entre sociedad y cultura. Las conclusiones a las que arriba Pensky sobre el modelo de Honneth surgen de una comprensión equivocada de como Honneth piensa dicha relación. En el primero de estos casos, la cultura está siendo pensada como un espacio ocupado por una heterogeneidad de concepciones normativas y simbólicas que opera por fuera y con anterioridad a la sociedad. Los individuos, de esta forma son definidos primero y antes que nada por sus identidades culturales (étnicas, religiosas, entre otras), para luego interactuar socialmente en base a estas identidades pre-establecidas. El segundo modelo -en el que Honneth asegura siempre se ha basado- la relación entre sociedad y cultura es interna. En este caso con cultura también se designa a los recursos normativos que informan sustancialmente las identidades subjetivas, pero ninguno de estos puede tener sentido por fuera del tejido social. Los “conflictos culturales” son fundamentalmente entendidos como aquella dimensión agonística, en la cual los grupos sociales están siempre en pugna para justificar o disputar las posiciones de dominación. En el multiculturalismo del primer modelo, el antagonismo es inescapable en base a la mera heterogeneidad de “culturas” en pugna, mientras que para Honneth, los conflictos culturales son disputas en torno a la dominación entre grupos divididos principalmente en base a clases sociales, o a sexo. Es por eso que el “culturalismo” de su teoría ha sido caracterizado como una teoría del “antagonismo cultural” (Deranty, 2009, pp. 301-307).

La formulación original de la tercera esfera del reconocimiento recibe esta clarificación principalmente a partir del debate con Nancy Fraser. En este, Fraser extiende sus críticas a las “políticas de la identidad” a la teoría del reconocimiento de Honneth en

una línea argumental similar a la de Pensky. Es a propósito de este enfrentamiento que Honneth se ve en la necesidad de restringir las relaciones de solidaridad a la esfera del mercado, o más bien, a las valoraciones sobre el desempeño del individuo en su contribución a las interacciones económicas. El reconocimiento positivo en esta esfera se encuentra circunscrito al principio individualista del éxito o del logro que surge como nuevo criterio de estima social dentro de la modernidad. Así, con el fin de las clases estamentales, los sujetos logran una autorrelación práctica positiva (es decir, una identidad autónoma) en razón del mérito de sus contribuciones en el mundo del trabajo. En consideración a esto, los conflictos que se suscitan en el marco de esta esfera apuntan a alterar cómo es estimado el mérito de dichas contribuciones, y a criticar las presuposiciones de clase, o de género que operan en éstas. En este sentido, el principio del logro puede ser parte del juego de dominación de un grupo por sobre otro.¹⁴ En consecuencia, las luchas asociadas a las "políticas de la identidad" o del multiculturalismo (disputas ecológicas, derechos de las minorías sexuales, derechos de las minorías étnicas, etc.) corresponden no a la tercera sino que a la segunda esfera del derecho, en tanto históricamente se han articulado políticamente para el reconocimiento estatal de garantías jurídicas. No son pocos los detractores de esta "comodificación del reconocimiento"¹⁵ social, pero el punto fundamental es que Honneth no propone al mercado de las sociedades capitalistas como esferas de libertad social (autonomía), sino que advierte que en las instituciones del mercado existe la promesa de autonomía, lo que explica la legitimidad de estas a los ojos de sus participantes. En este sentido, el rol de la teoría crítica sería diagnosticar las formas en las que estas promesas fallan en la práctica social. En un artículo escrito en colaboración

¹⁴“el principio del éxito constituye, en esa medida, el telón de fondo de la legitimación normativa que, en caso de duda, tiene que facilitar la base racional para justificar públicamente la apropiación privilegiada de determinados recursos, como dinero o credenciales. El hecho de la desigualdad social sólo puede abordarse con más o menos acuerdo racional porque, con independencia de todas las distorsiones concretas, su principio legitimador contiene la cláusula normativa para considerar los éxitos individuales de todos los miembros de la sociedad justa y adecuadamente en forma de estima mutua.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 118)

¹⁵Para un buen resumen de estas críticas véase (Connolly, 2016)

con Martin Hartmann este punto es tratado en profundidad al examinar las paradojas fundamentales del capitalismo neoliberal contemporáneo.¹⁶

Con paradoja, los autores quieren dar cuenta de una forma específica de contradicción que en el intento de cumplir un fin o propósito, afecta negativamente las probabilidades de lograrlo (Honneth, 2015, p. 176). Bajo esta fórmula es necesario entender la serie de transformaciones ocurridas durante la “revolución neoliberal”: debilitamiento del rol regulador del Estado, la expansión de la influencia de los accionistas en la administración de las empresas en detrimento del resto de las partes interesadas, la proliferación del trabajo flexible, entre otras; como una serie de “condiciones estructurales” que modifican las consecuencias de las luchas por el reconocimiento. Este conjunto de transformaciones son viables en la práctica social en tanto reposan sobre la expansión de la autonomía individual alcanzados durante el periodo del “Estado del Bienestar”, y son - al momento de su aplicación - justificadas normativamente en tanto albergan la promesa de continuar aquel proceso expansivo, paradójicamente alcanzando el efecto contrario de “desolidarización”. En este punto es de especial relevancia ser precisos en el lenguaje para no malinterpretar a estos autores. Con desolidarización se está haciendo referencia a la descomposición del “principio del logro”, el mecanismo de integración social vía reconocimiento. Y es que la emancipación individual que surge con la modernidad es un proceso paralelo a la emancipación del “logro” con respecto a factores sociales como el estatus, primero, seguido por la clase social, la etnia, raza, sexo, etc. La individualización extrema que sigue a la “revolución neoliberal” encubre estos factores al momento de evaluar el desempeño particular, y los reemplaza por una única forma de cálculo: el éxito pecuniario. Así, lo único relevante para que el nuevo tipo de trabajador en la época neoliberal (“empresario de sí mismo”) pueda procurar estima social consiste en lo productivo de su esfuerzo, independiente de los privilegios y ventajas inmerecidas que le hayan ayudado a lo largo de su trayecto profesional, como su situación económica al nacer, la educación de sus padres, si pertenece a una minoría racial o étnica, o si es hombre o mujer, etc. Al caracterizar este cálculo instrumental como “pecuniario”, estamos específicamente evitando el utilizar el

¹⁶ “Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus”, su traducción al castellano “Paradojas del Capitalismo” se encuentra en (Honneth, 2009a, págs. 389-422). Nosotros hemos utilizado la versión en inglés de (Honneth, 2015, pp. 169-190)

término “económico”, pues si bien Honneth y Hartmann la emplean, nos parece que ha causado algunos malentendidos en relación a la obra posterior de Honneth *El derecho de la libertad*. En esta obra, apoyándose en una reconstrucción histórica de las instituciones políticas, sociales y económicas que han instaurado la libertad individual como valor fundamental de la modernidad, Honneth contrasta la crítica estructural del capitalismo con su crítica a la normatividad de las formas económicas. Sobre este punto señala lo siguiente:

“ni el problema de la explotación ni el de los contratos impuestos deberían ser entendidos como déficits estructurales que solo pueden eliminarse fuera de la economía de mercado capitalista, sino como desafíos producidos, en último término, por su propia promesa normativa y, por lo tanto, solo superables dentro de ella misma.”(Honneth, 2014, p. 259)

A juicio de Anita Chari este enunciado marca un crucial desvío del modelo crítico sobre las paradojas del neoliberalismo, e incluso, la evidencia de que Honneth cae preso de éstas mismas (2015, p. 84). Nos parece que esta apreciación pasa por alto precisamente cómo Honneth entiende el fenómeno económico. Cuando Honneth aboga por un mercado que contenga restricciones normativas sobre ciertos bienes o servicios, su argumento se sostiene sobre el presupuesto de que todo mercado es un fenómeno moral. En este sentido, no es posible describir el orden del mercado moderno como un "sistema sin normas" como tanto la teoría económica neoclásica y el marxismo sostienen. En esto Honneth sigue una tradición que se remonta a Hegel y a Durkheim.¹⁷ Como señala Deranty sobre este punto, es de gran utilidad notar la enorme bibliografía de teorías económicas que coinciden con los argumentos de Honneth. La escuela institucionalista norteamericana (o economía institucional) contiene una serie de principios similares en cuanto a la imposibilidad de estudiar un sistema económico sin referencia alguna a sus aspectos culturales. Las “leyes” económicas no son más que acuerdos institucionales que reflejan el balance del poder y el antagonismo entre diversos grupos en un tiempo y espacio determinado (Deranty, 2010, p. 311). En este sentido, la disputa es sobre qué constituye al fenómeno económico en sí, y qué tipo de intervención sobre el mercado es efectivamente exógena al mismo. De tal forma

¹⁷ “Contra las tendencias delineadas de reducción y unilateralización, continuando la tradición del economicismo moral, se dirige el intento de reconstruir la economía de mercado contemporánea normativamente, desde el punto de vista de qué puntos de inserción y qué conformaciones institucionales de realización de libertad social se encuentran en ella;” (Honneth, 2014, p. 261-262)

que cuando Honneth circunscribe la tercera esfera del reconocimiento al mercado, o al espacio encargado de aquellas cuestiones indispensables para la reproducción material de la sociedad, hemos de practicar cautela y no presuponer dicha dimensión en la terminología propia de la economía neoclásica (Honneth, 2011, p. 407). El mercado es así un espacio moral que admite progresos y retrocesos en solidaridad social, en relación a las variaciones de cómo juzgamos los méritos de aquellos que intervienen en éste. A medida que mayor sea la autonomía de los individuos (mayor libertad para la autorrealización o, menor dependencia de precondiciones para la acción), mayor es la solidaridad. Esto a su vez no significa que el mercado opera desprovisto de criterios funcionales, pero estas solo tienen lugar en un espacio demarcado por ciertas “reglas del juego” de orden normativo (que determinan en primer lugar qué es y cómo medir el éxito económico).

No obstante todo lo señalado previamente, el modelo de Honneth no está exento de dificultades cuando tratamos problemas específicos al mundo del trabajo. Beate Rössler ha formulado dudas respecto al intento de Honneth de elevar la estima social del trabajo familiar a través del reconocimiento “financiero”, primero en cuanto a la idoneidad de ese tipo de reconocimiento para caracterizar este tipo de actividad, como porque remunerar el trabajo familiar a la mujer puede tener el efecto de naturalizar un rol que ya presenta dificultades para la discriminación de género en el mundo del trabajo (Rössler, 2007, pp. 147-148). Por otro lado, Deranty señala que el excesivo énfasis en los elementos intersubjetivos de Honneth deriva una consistente falta de consideración por el impacto normativo de los elementos concretos, o materiales, de la vida social como el trabajo (Deranty, 2007, p. 158). De una forma similar al obrero que se sentía alienado respecto del fruto de su propio trabajo, el mundo laboral de hoy contiene una serie de trabajos donde la actividad misma puede producir cierta denigración normativa para el individuo en sí. Deranty junto a Smith identifican así dos modelos sobre la relación entre el trabajo y el reconocimiento. En el modelo “débil” el menosprecio en el trabajo es solucionado fundamentalmente a través de una reinterpretación del “principio del logro”. Es decir, el énfasis es sobre cómo la sociedad en general se piensa a sí misma. Mientras que en el modelo “fuerte”, el menoscabo es un producto adicional de las expectativas decepcionadas por la calidad concreta del trabajo, por la experiencia asociada a la labor en cuestión. En

otras palabras, un trabajo denigrante, a pesar de ser bien remunerado sigue siendo un trabajo denigrante (Smith & Deranty, 2012, pp. 58-59). El modelo “fuerte” es de acuerdo a Smith y Deranty más preponderante en los trabajos tempranos y es paulatinamente abandonado por el modelo “débil” en las formulaciones más actuales. Más allá de estos reparos, nos parece que uno de los elementos más problemáticos para el esquema tripartito propuesto por Honneth es la falta de especificidad de la solidaridad con respecto a la esfera legal. Con esto queremos señalar uno de los aspectos más subdesarrollados en el marco general de su teoría, son los mecanismos a través de los cuales se resuelven los “conflictos culturales” en la tercera esfera del reconocimiento. Es posible aventurar una respuesta en la medida en que volvamos sobre el dilema previamente aludido en el que Honneth incurre a propósito de su concepto formal de eticidad.

Para Honneth, una de las falencias más desconcertantes del principio de la universalización del discurso es que pasa por alto cómo la capacidad para justificar una norma como válida opera sin problemas con los mecanismos de la dominación social. En otras palabras, los dominados se enfrentan a constantes dificultades en cuanto carecen de los recursos discursivos para expresar con propiedad sus propias experiencias morales en un lenguaje que es reconocible como válido por el público en general. Es decir, una cuestión es tener voz formalmente y otra cosa muy distinta son las prácticas concretas. Es incluso posible concluir que una posición de poder o dominación se articula precisamente a través de la capacidad para expresarse sin problemas al interior del vocabulario simbólico adecuado.

En resumen, Honneth considera que el modelo de Habermas es demasiado reduccionista pues las dimensiones normativas de la experiencia humana no han sido consideradas en su verdadera plenitud, y pretende dar cuenta de su verdadera extensión de manera más fehaciente mediante las tres esferas del reconocimiento. Así la teoría de la justicia de Honneth opera en función de deberes o derechos que surgen de las interacciones de estos tres tipos de reconocimiento. Este origen, sin embargo, es negativo: solo pueden ser considerados “derechos” y “deberes” de manera tentativa, pues surgen de las experiencias de menoscabo o descuido de la personalidad propia, “cuando una relación

social que ya ha funcionado o está por establecerse entra en crisis” (Honneth, 2009a, p. 328). En otras palabras, estos “derechos” surgen sólo después de una deliberación moral sobre las formas más idóneas para reparar estas experiencias de injusticia. Las obligaciones morales que surgen de estos derechos difieren según el tipo de autorrelación práctica a la que cada esfera contribuye. De tal forma que si la esfera del amor “confirma el valor de la naturaleza individual de las necesidades” (Ibíd.) el deber es el de asistir emocionalmente a la contraparte de la relación de reconocimiento primario. Estos deberes serán asimétricos en el caso de los padres para con sus hijos, y simétricos si se trata de una relación de amor o amistad entre dos adultos. Si el reconocimiento contribuye a formar la autonomía moral del individuo, los deberes que le siguen son el respeto recíproco por el trato igualitario e universal entre sujetos. Finalmente si el reconocimiento “confirma el valor de las capacidades individuales”, el deber moral obliga a los integrantes de una comunidad a participar solidariamente y de acuerdo a sus capacidades (simétricamente) en la realización de un proyecto común. Son precisamente estas diferencias las que explican la inherente y permanente tensión entre estas obligaciones.¹⁸ Es esta tensión lo que -nos parece- explica esta “falta de especificidad” entre la segunda y tercera esfera. Para Honneth es un bajo precio para las considerables ventajas que su modelo de reconocimiento provee en comparación al procesalismo o proceduralismo habermasiano. El problema central de toda teoría moral contemporánea es que se encuentran en dos campos aparentemente irreconciliables. O las obligaciones surgen desde una perspectiva generalizada de manera forzosa, o desde un espacio individual de metas vitales. Para Honneth no podemos prescindir de ninguna de las dos alternativas para explicar la experiencia normativa, tanto así que considera “como tarea central de una teoría moral actual el descubrimiento de una alternativa que integre ambos criterios de modo tal que nos permita vivir menos disociados” (p. 309). A juicio de Honneth, Habermas falla en proveer esta alternativa “entre

¹⁸ “entre los tres modos de reconocimiento que juntos constituirían el punto de vista moral no puede haber una relación armónica, sino que debe existir una relación de tensión permanente [...] desde la perspectiva de la concepción de moral aquí desarrollada no es de ninguna manera posible determinar previamente cuál de las diferentes relaciones de reconocimiento merece la preferencia cuando en un mismo momento mis diversas relaciones sociales me enfrentan a pretensiones que entran en conflicto: el punto de vista moral comprende tres actitudes morales, entre las cuales no existe una jerarquía que a su vez haya sido definida desde una perspectiva superior” (Honneth, 2009a, pp. 328-329).

Aristóteles y Kant” en tanto pone demasiado énfasis en Kant. Es por esta razón que Honneth considera necesario no rehuir a la inherente tensión que informa toda experiencia moral, una tensión que sólo es posible resolver en la deliberación individual. Para cada situación concreta los individuos han de decidir sobre la base de ciertos principios a los cuales han arribado gracias a sus distintas relaciones de reconocimiento. Hay fundamentalmente una unidad en la tensión (una dialéctica) entre los distintos principios de la solidaridad simétrica, igualdad legal y asimetría de las relaciones afectivas. Sin embargo, y para mantener un “momento kantiano” en su modelo, Honneth sí se ve en la necesidad de admitir cierta primacía limitada del principio de igualdad universal. Esto en tanto sirve de restricción normativa -y condición de posibilidad- para toda pretensión normativa al exigir que se reconozca a todo individuo como un sujeto moral de igual valor, capaz de tomar decisiones y participar en el debate público y negar de validez a toda decisión cuya ejecución vulnere estas pretensiones,

“también una moral del reconocimiento obedece en dos aspectos a las intuiciones que desde siempre han predominado en la tradición kantiana de la filosofía moral: en caso de un conflicto moral les corresponde, en primer lugar, una preferencia absoluta por las pretensiones que todos los sujetos tienen de igual manera por el respeto de su autonomía individual [...] en caso de tal conflicto, una teoría moral no puede describir sino los aspectos que deben considerarse en un procedimiento racional de deliberación moral; en este sentido, también una teoría de la moral influida en muchos aspectos por Aristóteles es esencialmente proceduralista” (p. 329-330).

La diferencia principal con Habermas es que con este modelo todas las pretensiones morales o normativas tienen –de entrada- el mismo grado de validez.

Con esta “primacía” limitada del segundo principio, podemos finalmente identificar una posible razón que explique por qué los mecanismos de la esfera de la solidaridad parecen institucionalmente subdesarrollados en comparación a la segunda esfera. Ya hemos hecho mención de que en términos de ontología social, el modelo de Honneth difiere del “holismo social” presente en el periodo temprano de Jena de Hegel. En el “holismo” de Hegel, la integración social es un fenómeno interdependiente y simultáneo a la

individuación, en donde los individuos están “siempre ya” inscritos en el elemento común de “lo social”, el que, a pesar de eso, es externo a ellos. Esta interdependencia es algo que persiste en el modelo de reconocimiento de Honneth, pero gracias a su énfasis en la intersubjetividad la “externalidad” del elemento común -de lo social- es restringido a las relaciones sociales entre sujetos. Deranty explica esto como una pérdida de la “verticalidad” en las relaciones sociales con una correspondiente “horizontalización” de las mismas (Deranty, 2009, p. 202). En el modelo “holista” los individuos son objetos sociales en tanto, por un lado, interactúan con otros individuos de manera “horizontal” y por otro interactúan “verticalmente” con la sociedad entendida como totalidad. De manera similar a como Durkheim describe las interacciones humanas en la modernidad, la sociedad se ordena moralmente de forma orgánica, donde lo particular y lo universal se unen dialécticamente para dar lugar a lo singular (p. 254). Son las instituciones sociales las cumplen el rol decisivo de encarnar la normatividad de las interacciones sociales. Así, la integración social es lograda principalmente a través de la adecuación de los individuos a las normas institucionales en cuanto tales. El sujeto se encuentra principalmente definido en virtud de estas relaciones -como miembro de una familia, como un ciudadano, como un trabajador - en desmedro de sus relaciones interpersonales. Para Honneth, en cambio, el fenómeno “social” se reduce a las relaciones de reconocimiento entre sujetos. A su parecer, el modelo de sociedad civil de Hegel corre el riesgo de definir al sujeto exclusivamente como un “accidente” del orden institucional. Este problema es aún mayor cuando Honneth constata que en la tercera parte de su Filosofía del Derecho, Hegel pretende proveer -adicionalmente- los criterios para el análisis crítico de las instituciones modernas. Al juzgar qué tipo de institución es la más propicia para la autorrealización individual, Hegel dilapida del potencial crítico de su innovación teórica ya que une permanentemente la normatividad del orden social a instituciones concretas de su época. La ventaja de concebir a las relaciones sociales intersubjetivas como el origen de la normatividad se manifiesta especialmente en los efectos que esto tiene para una teoría del cambio social. El impulso emancipatorio que podemos extraer de un juego normativo abierto a las relaciones intersubjetivas termina neutralizado cuando el individuo es concebido como un “accidente”

de las instituciones que lo socializan, algo que es especialmente evidente en Hegel, al tratarse del Estado (p. 232).

De manera inversa, para Honneth las instituciones son siempre la expresión de la normatividad que surge de las interacciones entre sujetos. Las instituciones sociales siguen siendo cruciales para los procesos de socialización, en efecto, la modernidad es precisamente explicada a través de la diferenciación de los espacios institucionales. Sin embargo, las esferas del reconocimiento operan por encima del nivel institucional:

“esas esferas aluden a las formas de interacción socialmente establecidas que tienen un contenido normativo en la medida en que están ancladas en distintos principios de reconocimiento recíproco [...] la idea de la *Sittlichkeit* social sólo puede designar la idea más abstracta posible de un conjunto de esferas de reconocimiento específicas en el plano histórico” (Fraser & Honneth, 2006, p. 116)

En consecuencia, los complejos institucionales son la manifestación concreta del conjunto de principios normativos que emanan del reconocimiento intersubjetivo, pero “sólo representan un único principio de reconocimiento en los casos más raros” (Ibíd.). Una institución como la familia nuclear se encuentra atravesada por interacciones que obedecen a los principios del reconocimiento del amor, pero también se encuentra limitada por el respeto legal. En la terminología de Honneth, el maltrato familiar es un menoscabo tanto para la autoconfianza como para la autorespeto. Por otro lado, y más importante aún, en ocasiones la práctica exclusiva de un principio importa un peligro para los otros. Así, el desbaratamiento de las medidas de bienestar social propiciado por la “revolución neoliberal”- las que para Honneth habían logrado elevar las condiciones de posibilidad de la autonomía individual- derivan de una excesiva independencia del principio del logro frente al de la igualdad legal. El posible subdesarrollo de los mecanismos de la esfera de la solidaridad en comparación con los de la esfera legal son la consecuencia necesaria de la forma universal en la que se organiza el derecho moderno. Si generalmente las instituciones se encuentran influidas por más de un principio normativo, y no hay casi interacción social en la que el derecho no figure en alguna capacidad es fácil imaginar por qué ésta esfera parece sobre-representada.

Antes de concluir este capítulo es quizás pertinente dar cuenta resumida de lo revisado hasta este punto. Con su aproximación al problema del reconocimiento, Honneth pretende conjugar su teoría de la subjetivación, con una teoría social, y una teoría negativa de la justicia. Así, la premisa inicial involucra que todo sujeto es estructuralmente dependiente de otros y que (la lucha por) el reconocimiento intersubjetivo es la forma de relación social por excelencia en tanto permite asignar sentido a toda clase de agencia. El reconocimiento es distinguido analíticamente en tres niveles interdependientes que representan modelos de interacción con sentido normativo, es decir, contienen principios subyacentes cuyas expresiones pueden ser sometidas a justificación u objeción pública. El marco normativo compuesto por estas esferas, producto específico de la modernidad (y abierto siempre a nuevos desarrollos de la razón), es clave para la “autorrelación práctica” del individuo contemporáneo, o en otras palabras, para la formación de su identidad autónoma. En otras palabras, para que un individuo sea un agente social es primero necesario que esté dotado de una identidad lo suficientemente robusta que le permita creer en el valor de sus actos. Es por esto que cada esfera provee a los sujetos aquellos elementos fundamentales para su identidad (autoconfianza, autorespeto, autoestima). Es aquí donde puede observarse como su teoría sobre la subjetividad es a su vez una teoría social. Como el mismo advierte,

“la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa que sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales.” (Honneth, 1997, pág. 114)

El menoscabo en cualquiera de estas esferas del reconocimiento deriva -en primer lugar- en la formación de una subjetividad menos autónoma y en consecuencia representa un daño social. En segundo lugar, todo déficit de reconocimiento es experimentado por la parte afectada como una injusticia social, y puede eventualmente desencadenar un segundo tipo¹⁹ de lucha por el reconocimiento. Finalmente, Honneth puede identificar los parámetro

¹⁹ Toda relación social tiene una dimensión normativa, y obedece a una dinámica que podríamos caracterizar como un “lucha por el reconocimiento”. Sin embargo, una forma más específica de esta “lucha” es la de los conflictos que siguen a la generalización de los sentimientos de injusticia y a la organizada resistencia ante las

a través de los cuales es posible articular una crítica emancipatoria en tanto el énfasis está puesto sobre la corrección de los déficits que impidan la formación de sujetos autónomos, como en la profundización de aquellos procesos que logren una autorrealización exitosa.

distintas formas de menosprecio. Como advierte Honneth en su discusión con Fraser, esto tampoco quiere decir que hemos de restringir estas luchas al fenómeno de los "nuevos movimientos sociales". Véase (Fraser & Honneth, 2006, pp. 99-100)

Capítulo II

Lucha medioambiental y teoría del reconocimiento

II.1 Honneth y el partido verde alemán

En marzo del año 2001 Axel Honneth visitó la ciudad de Stuttgart para dar el discurso inaugural de la conferencia de los delegados federales del partido verde alemán. El punto central de su exposición tendrá forma de advertencia, en tanto Honneth procederá a demostrar la necesidad de un núcleo normativo para la definición de una agenda política clara y los motivos por los que el propio partido verde carece de una. En típico estilo negativo, Honneth procede a enmarcar el debate mediante un diagnóstico sobre las falencias o debilidades normativas que aquejan la agenda política del partido, para luego proveer una salida ajustada a su teoría social del reconocimiento.

Si se considera el origen histórico del partido en sí, arguye Honneth, la falta de solidez ideológica del partido verde alemán, o su “crisis de identidad”, es una consecuencia previsible. En primer lugar, “los verdes” son el producto histórico de un compromiso político entre dos fuerzas divergentes, los nuevos movimientos sociales de las décadas de 1970 y 1980 por un lado, y la antidogmática y disgregada izquierda alternativa por el otro. Ambas fuerzas políticas encuentran por esos años terreno en común en tanto comparten una “alta sensibilidad en relación a las desintegraciones y patologías del mundo de vida capitalista hiper-industrializado.” (Honneth, 2010, pág. 7). A juicio de Honneth, este espectro de preocupaciones morales resulta ser demasiado amplio, especialmente en comparación al resto de los partidos alemanes que pueden inscribir su agenda dentro de una tradición de pensamiento más sólida que los blinda mejor de los conflictos internos asociados a este exceso de preocupaciones, como por ejemplo la CDU²⁰ en la tradición

²⁰ *Christlich-Demokratische Union Deutschlands* o la Unión demócrata Cristiana de Alemania (Wiggershaus, 2010: 693) es un partido centrista de tendencia conservadora, fundado en 1945 después de la segunda guerra mundial. El SPS *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* o Partido Socialdemócrata de Alemania fundado en 1875 pero tiene sus orígenes en la Unión General de Trabajadores Alemanes de 1863. Si bien originalmente es un partido obrero de ideología marxista, su orientación socialista es cercana al centro político, en particular después de la primera guerra mundial y la revolución soviética.

cristiana, o el SPD en el socialismo. Honneth identifica tres conceptos políticos alrededor de los cuales giran las principales tendencias al interior del partido verde alemán que impiden el surgimiento de una hoja de ruta normativa definida. La primera, y quizás una de las más tradicionales dentro del partido, es la noción de la “naturaleza” como sujeto de derechos. Es decir, que la totalidad de los “procesos naturales” - vagamente definidos- merecen protección y resguardo frente a las fuerzas del crecimiento industrial y del agotamiento de los recursos por razones económicas. La segunda corresponde a una reformulación de la antigua categoría de la “esfera pública democrática” a la de “sociedad civil”: aquel espacio social que permite la articulación de la acción de los ciudadanos con los agentes o los procesos del mercado para suplir o hacerse cargo de las funciones que previamente correspondía al estado del bienestar posfordista. Por último, Honneth destaca a la noción de “derechos civiles”, que corresponde a la convicción de la existencia de un deber del estado de garantizar a todos sus ciudadanos, a través de sus propios mecanismos, el ejercicio de aquellos derechos que permitan un creciente grado de autonomía individual. Con esto, Honneth está haciendo alusión específica a la politización de los movimientos por los derechos civiles en aras del pluralismo cultural que caracterizaron el fin de la década de los años sesenta: derechos de la mujer, de las minorías étnicas, a favor de la diversidad sexual, entre otros.

A juicio de Honneth, cada una de estas nociones presenta problemas por sí sola, específicamente porque ninguna es capaz de englobar el contenido normativo de las otras. Es de especial interés para nosotros que Honneth identifica como la más problemática y excluyente a la primera de estas nociones, es decir, aquella que busca “moralizar” las relaciones humanas con la naturaleza. La dificultad política -más allá de aquellas de orden filosófico conceptuales - radicaría en que amenaza con apartar de la deliberación democrática referencias a intereses sociales si estos se contraponen al bienestar de lo natural: “el mayor de los peligros surge de la tentación de elevar a la "naturaleza" a la condición de sujeto de derechos, a ser portadora de reclamos morales en razón de los cuales hemos de cumplir el deber de conservación o preservación [...]” (p.10). En pocas palabras, la naturaleza ha de ser concebida desprovista de cualquier contenido sustantivo, y nuestra

relación con ésta no ha de estar ordenada en base a principios normativos que recurran a una justificación metafísica. La naturaleza sólo puede ser objeto de acción política en tanto es concebida como la condición de posibilidad -material- para la vida social.

En el caso de la noción de sociedad civil, los peligros que vislumbra Honneth derivan del lugar en el que él se ha posicionado al interior de un debate de la filosofía moral de larga data, concerniente al problema de la justicia liberal. Honneth se opone a aquellas teorías para las cuales las condiciones de existencia de una sociedad justa y democrática se limitan al aseguramiento de un espacio jurídico legal de participación ciudadana, y no se detienen a cuestionar las condiciones de posibilidad pre-políticas que permiten el ejercicio de aquella participación, es decir, aquellas que pasan por alto el problema de la dominación social. No obstante este desacuerdo filosófico más profundo, la argumentación de Honneth sigue la misma línea que su oposición a la primera noción; al no reparar en las condiciones de posibilidad de la participación libre de los procesos deliberativos - la condición social, educacional o económica para mencionar algunas- no es posible extender un puente entre esta noción y el resto.

Finalmente, en la idea de los derechos civiles, Honneth advierte que si bien la expansión de estos en nombre del pluralismo étnico-cultural ha sido indispensable para la vida política contemporánea, la cuestión del propósito de dicha expansión carece de justificación explícita. Es decir, si bien Honneth reconoce que es esta tercera alternativa la que más se acerca a una perspectiva inclusiva de las otras (en la medida que un medio ambiente libre de contaminación y las garantías jurídicas de la actividad ciudadana pueden ser considerados derechos civiles), cabe hacerse la pregunta ¿cuál es el núcleo normativo al cual se pretende ser fiel y que justifica la expansión de estos derechos civiles, al mismo tiempo que justifica la protección de la naturaleza y de la deliberación democrática?, o en términos más concretos aún, ¿qué tipo ideal de sociedad busca lograr el partido verde con esta expansión de los derechos civiles? Para dar respuesta a esto, Honneth propone que una comprensión retrospectiva de la historia del partido nos permite percibir que cada una de sus contiendas políticas han estado motivadas por una sensibilidad moral aumentada con respecto a la integridad de las formas de vida social contemporáneas. Es decir, lo que opera

a nivel implícito es la idea de que el potencial para una forma de vida colectiva ideal se ha visto vulnerada por una serie de transformaciones sociales al interior del capitalismo tardío. A juicio de Honneth, lo que podemos encontrar a nivel explícito, una vez sometemos a escrutinio este presupuesto antropológico—es una suerte de vida social “más auténtica” y, en consecuencia, un concepto extendido de justicia, de acuerdo al cual “lo que es justo, es aquello que permite a un miembro individual de nuestra sociedad el cumplir con los objetivos de su propia vida, en cooperación con otros, y con el mayor grado de autonomía” (p.13). Esta noción es la necesaria consecuencia de la praxis histórica del partido verde, en tanto que una versión convencional de justicia no sería lo suficientemente amplia para fundamentar las diferentes luchas sociales encabezadas por el mismo. Tradicionalmente, en este sentido, la justicia social es identificada con la capacidad de asegurar condiciones socioeconómicas al alero de las cuales los individuos pueden encontrar - incrementalmente - igualdad de oportunidades para el ejercicio de sus derechos. Si bien la idea misma de qué constituye esa condición de ejercicio se ha expandido al interior de esta tradición -primero bienes materiales exclusivamente y luego inmateriales tales como la educación - ésta siempre se encontraba ligada a la perspectiva de clase social y permanecía ciega a una serie de distintos tipos de agravios morales. Pensar la justicia como una cuestión de la “integridad de las formas de vida social como un todo” y no en un sentido restringido - como igualdad de oportunidades- fue entonces el paso necesario, aun cuando no explícito, para defender el derecho a la autonomía de la mujer, y la integración cultural de las minorías sexuales, religiosas y étnicas como parte fundamental de la equidad social. A su vez, la destrucción del medio ambiente en aras de la comodificación también puede ser considerado como una vulneración a esta noción de justicia, desde el momento en que la equivalemos a un menoscabo en las oportunidades de acción de las futuras generaciones. Es decir, no es necesario extender esta noción de justicia más de lo necesario y considerar a la naturaleza como sujeto de derechos; basta con extender esta noción hacia el futuro.

Lo interesante de esta conferencia – y la razón por la cual hemos decidido comenzar este capítulo con ella- es que son reducidas las ocasiones en que Honneth aborda directamente el problema ecológico. Lo relevante de ésta ocasión en particular, es que

confirma que, para Honneth, toda la problemática medioambiental ha de ser subsumida a su concepto extendido de justicia, y en consecuencia, al problema del reconocimiento.

II.2 Ética Medioambiental

Si bien el problema de la naturaleza y la relación que el humano entabla con ella es tan antiguo como la filosofía misma, la preocupación más especializada por la dimensión ética de esta relación tiene una historia más reciente. La devastación del medio ambiente a causa de la continua expansión de las capacidades de la producción industrial ha sido objeto de la reflexión ética y filosófica desde mediados del siglo pasado, principalmente desde finales de la década de 1960. Los miedos ante la posibilidad de una guerra o un invierno nuclear, la degradación de los ecosistemas a causa de la contaminación industrial, el agotamiento de los recursos naturales como la pérdida de biodiversidad animal y vegetal, la visibilización y concientización pública ante una serie de injusticias sociales y la consecuente consolidación de una serie de movimientos sociales organizados en pos de su erradicación, son todas piezas del escenario en el que por primera vez surge a nivel de masas la convicción de preservar y defender el medio ambiente de la intervención humana. Si bien la expresión política de esta conciencia ecológica logra tomar forma en diversas partes del globo, es principalmente en el mundo angloparlante donde se comienza a constituir como un campo de pensamiento autónomo. Esto se debe posiblemente a que las discusiones en torno a las cuales se articula esta corriente surgen a propósito de una serie de publicaciones en Estados Unidos. El bestseller *Silent Spring* (Primavera silenciosa) escrito por Rachel Carson y publicado en 1962, “posiblemente el libro más importante del siglo sobre un tema ambiental”(Garb, 1996, pág. 229), hace época con su crítica al uso de los pesticidas en las redes alimenticias. Más que cualquier otra publicación de su momento, el libro de Carson logra abrir el debate ecológico al mantener las consideraciones político ideológicas a un nivel aceptable para el público general, algo que replicará Paul R. Ehrlich con su propio libro de divulgación científica *The Population Bomb* (1968) en el que se aborda el problema que representaría para los recursos naturales la creciente sobrepoblación humana. Reflexiones filosóficas de mayor orden siguieron con la

publicación en la revista *Science* de los artículos *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* (1967) por Lynn T. White y *The tragedy of the commons* (1968) por Garret Hardin. En 1971 Baird Callicott dicta - por primera vez en la historia- un curso abocado a la filosofía medioambiental en la Universidad de Wisconsin (Callicott & Frodeman, 2009, pág. Vol I:374). Para 1974 en la Universidad de Georgia se realiza la primera conferencia sobre filosofía medioambiental y a finales de la década -1979- se empieza a publicar la revista *Environmental Ethics*. Por fuera del incentivo que estas publicaciones iniciales prueban ser para la constitución de un campo académico-institucional, lo relevante para efectos de nuestro problema involucra la serie de preguntas y discusiones que estas suscita, y en virtud de las cuales se organizan-hasta el día de hoy- las distintas corrientes al interior de la ética medioambiental. Las dos preguntas que ordenan el campo teórico de la ética medioambiental son las siguiente: ¿cuáles son las obligaciones de los seres humanos en relación al medio ambiente natural? y ¿cómo se justifican moralmente? Estas dos preguntas son el motivo que subyace a todas las discusiones y debates que, de acuerdo a Andrew Light (2002, pág. 427), nos permiten revisar la diversa constelación de corrientes al interior de la ética medioambiental. Si bien el siguiente recuento no pretende abarcar de manera exhaustiva este amplio campo teórico, sí nos proveerá un marco desde el cual especular sobre el lugar que Honneth ocupa al interior de la ética ambiental.

A) Antropocentrismo / No-Antropocentrismo

El primero y más relevante de todos es aquél que separa a las corrientes ecológicas que permiten cierto grado de antropocentrismo de aquellas para las cuales el campo teórico en sí mismo se configura a través de su rechazo. Para las corrientes no-antropocéntricas (a las que ya nos referiremos) es necesario oponerse a todas las formas posibles de antropocentrismo en tanto discursivamente permite justificar la intervención humana del medioambiente. De forma sucinta – y para nada exhaustiva- reconoceremos cuatro manifestaciones del antropocentrismo²¹:

1. Antropocentrismo cosmológico

²¹Aquí hacemos uso de la clasificación empleada en (Dacey & Vaughn, 2003, págs. 33-49)

Principalmente relacionado con los monoteísmos occidentales y la postulación de un plan divino en la cual la organización de los objetos celestes y los principios físicos de la realidad son el fiel reflejo de la centralidad de la humanidad en éste. Fueron las teorías de Copérnico durante el renacimiento, y sus posteriores comprobaciones por Galileo, las que lograron imponer el sistema heliocéntrico y desplazar a la humanidad del centro físico del universo.

2. Antropocentrismo biológico

De acuerdo a esta vertiente, se postula que dentro del fenómeno de la vida biológica, la humanidad se destaca como aquella forma más avanzada. De tal forma, se presume la existencia de una escala o un espectro (*Scala Naturae*) compuesto por la totalidad de las especies ordenadas en base a su complejidad – pues la naturaleza tiende intrínsecamente a esta – en la cual los humanos se sitúan al extremo del lado ascendente. La validez científica de este antropocentrismo fue desbancada durante el siglo diecinueve por la teoría de la evolución mediante selección natural de Darwin. La innovación de la teoría de Darwin se encontraba en la importancia que esta asignaba a las capacidades de adaptación de los distintos organismos a sus entornos locales. Es decir, la evolución exitosa de las especies a lo largo del tiempo no correspondía solo al nivel de complejidad de dichos organismos, sino a su capacidad de adaptación en relación a sus alternativas. En consecuencia, las formas de vida animal que habían sido “naturalmente seleccionados” no eran necesariamente las más avanzadas o las más complejas, sino que simplemente las que mejor se habían adaptado a su medioambiente. Después de Darwin, la posibilidad de determinar en términos biológicos qué especie es superior se encuentra clausurada. En otras palabras, la evolución de la especie no se encuentra dirigida teleológicamente hacia la humanidad como tampoco se encuentra dirigida hacia formas de vida más complejas. No hay mecanismos que permitan – desde la biología – argumentar una direccionalidad evolutiva a largo plazo.

3. Antropocentrismo psicológico

Esta forma de antropocentrismo sitúa la disparidad entre humanidad y el resto del reino animal en nuestra capacidad mental, entendida a grandes rasgos como nuestra exclusiva dotación de consciencia. Si bien ciertos autores apuntan a una continua aparición de descubrimientos que vendrían a confirmar que ciertas especies de animales (especialmente otros primates, delfines y ballenas) poseen ciertas formas de memoria a largo plazo, normas sociales o planificación estratégica parecidas a las humanas, lo cierto es que el hecho de si tienen o no consciencia, o más aún libre albedrío, es materia de discusión y actual investigación. La dificultad principal radica en el desafío de establecer caracterizaciones de consciencia que nos sean posibles de medir y comprender, en otras palabras, las ciencias encargadas de comparar el problema de la consciencia en los humanos y en el resto del reino animal, se enfrenta a la dificultad de establecer una definición precisa de qué es la consciencia. Si bien hay autores que están confiados de que estas dificultades serán en algún momento superadas, lo cierto es que por ahora el consenso es que ciertos aspectos de la consciencia humana son exclusivos de nuestra especie (Allen & Bekoff, 1997, pág. 145). No obstante esto, aún cuando estas nociones sean eventualmente probadas mediante la investigación científica, o bien pase lo contrario, si la única diferencia entre el humano y el resto del reino animal son ciertas capacidades cognitivas, el argumento a favor de un antropocentrismo psicológico no puede ser considerado como demasiado contundente. En efecto, hay muchas capacidades cognitivas que nuestra especie carece en comparación al resto. En otras palabras, si bien la ciencia no ha provisto todavía una respuesta consensuada y relativamente univoca sobre este problema, y sin importar cual sea finalmente esta respuesta, es difícil imaginar un diagnóstico que no esté parcialmente influenciado por cierto sesgo antropocéntrico, en tanto la mismísima noción de consciencia apunta necesariamente a cierta valoración basada en nuestras capacidades.

4. Antropocentrismo Moral

Este antropocentrismo eleva a la humanidad por sobre el resto de las especies en base a su valor moral. Diremos que en términos generales este tipo de antropocentrismo puede ser clasificado en débil o fuerte. En el caso del antropocentrismo débil, el ser

humano es usualmente entendido como el único **sujeto** moral. En este sentido puede que ciertas especies del reino animal ostenten el estatus de **objeto** moral, en tanto los sujetos morales les reconozcan el derecho a cierta protección (Norton, 1984, pág. 133). Pero solamente los humanos pueden ser sujetos morales, es decir, solo ellos pueden determinar qué merece y qué no merece consideración moral. Por otro lado, el antropocentrismo fuerte niega toda posibilidad de asignar una condición moral a los animales o a la naturaleza, y los reduce simplemente a medios o instrumentos para fines humanos.

Desde sus inicios la ética medioambiental operaba bajo la presuposición de que las perspectivas axiológicas de inspiración antropocéntrica eran contrarias a cualquier agenda política en pos del medioambiente (Light, 2002, pág. 429). A partir de 1990 esta postura se relativiza con la popularización del pragmatismo ecológico en razón de su aplicabilidad para políticas públicas. En otras palabras, una aproximación antropocéntrica débil ha ganado terreno al interior de la ética medioambiental en tanto es un criterio de justificación más fácil de ser entendido y compartido por el público en general (Callicott & Frodeman, 2009, págs. 60-61). Por otro lado, esta relativización también obedece a cuestiones de orden meta-ético. La meta-ética, como advertimos a propósito de Habermas, es la rama de la ética preocupada del estatus de nuestras declaraciones o pretensiones éticas. Es decir, no se preocupa de cuestiones sustantivas acerca del bien o del mal, más bien, pone atención a las formas en las que surgen y funcionan los juicios morales. Esto la diferencia de la ética normativa que prescribe qué tipo de conductas obedecer²² y de la ética descriptiva, que investiga cuales son las creencias reales y concretas de los sujetos sociales. Es gracias a la meta-ética que podemos preguntar, por ejemplo, si las declaraciones éticas pueden ser falsas o verdaderas, a saber, si existe algo así como una realidad ética en cuya relación nuestras pretensiones éticas son posibles de ser justificadas racionalmente (O'Neill, 2001, pág. 163). La existencia de una ética antropocéntrica débil reside principalmente en una postura frente un problema meta-ético: ¿de dónde surge el valor moral? En cierta medida este problema se ve enlodado por el confuso y a veces indistinto uso del término "intrínseco" dentro de la ética medioambiental. Si para un antropocentrismo fuerte el ser humano es lo único que tiene un valor intrínseco la pregunta fundamental es ¿en qué

²²En la que podemos incluir a la Deontología, el Utilitarismo y la Ética de las virtudes, entre otras.

sentido? Podemos reconocer cuatro formulaciones (págs. 164-165): La primera acepción de valor intrínseco dice relación con aquellos actos que reportan un valor no-instrumental a la persona que los ejecuta, en cuanto proporciona un valor por sí mismo, por ejemplo, un valor estético. Una segunda acepción de valor intrínseco es reconocer en algo la condición de fin en sí mismo. A diferencia del primer tipo de valor intrínseco, este involucra un agente moral asignando algún grado de consideración moral a otro. Escalar una montaña y admirar el paisaje es intrínsecamente valioso en el primer sentido, mientras que declarar que un animal como un fin en sí mismo, es declarar que es intrínsecamente valioso en la segunda acepción. El valor intrínseco también se utiliza, en un tercer sentido, en contraste con el “valor extrínseco”, al referirnos al valor de un objeto únicamente en virtud de sus propiedades inherentes, es decir, sus propiedades no relacionales. Por último, podemos utilizar “valor intrínseco” como sinónimo de “valor objetivo”, es decir, para dar cuenta de un objeto que tiene valor de forma independiente a las valoraciones que los sujetos puedan hacer del mismo. Estas últimas dos formulaciones pueden ser enmarcadas dentro del “realismo moral”, tesis según la cual el lenguaje moral y el pensamiento representan al mundo de la misma manera que lo hacen otros lenguajes y pensamientos, lo que -por lo general- supone que la verdad y la falsedad de tal pensamiento y lenguaje son no-relativos e independientes de lo que pensamos. En cambio, las primeras dos formulaciones se inscriben en el “expresivismo moral”, una forma de no-cognitivism que comprende a los términos morales como dispositivos lingüísticos para la expresión de algún estado mental. El antropocentrismo débil gravita en esta segunda dirección “expresivista”, en el sentido de que asignarle “valor intrínseco” a un animal o a un humano no es más que una expresión de un estado mental y en ningún caso puede remitir a una “verdad” que existe por fuera de dicho acto interpretativo, y que solo precisa ser reconocida. En este sentido, el antropocentrismo débil es agnóstico sobre la posibilidad de que exista algo como un valor intrínseco en el tercer y cuarto sentido.

B) Holismo/ Individualismo

El siguiente debate gira en torno a cómo describir en términos no-antropocéntricos el valor intrínseco de los no humanos o del mundo natural y cuál es su extensión. A un lado

de este debate encontramos a las corrientes “individualistas”, para las que la solución estriba en extender la consideración moral a aquellos individuos no humanos que tienen intereses o que comparten ciertas características con los seres humanos. La clave para estos enfoques es dar cuenta de las características que permiten a los seres humanos detentar un estatus moral superior. Para el senso-centrismo de Peter Singer la condición moral está sujeta a si el animal en cuestión (humano o no) es sentiente o no. Es decir, la capacidad para sentir dolor o placer es lo que le da a una entidad su condición moral. Para Tom Regan, por otro lado, la diferencia crucial entre un “algo” y un “alguien” es la capacidad de desear conscientemente cosas en el futuro, lo que en su terminología constituye un “sujeto de una vida”. Esto significa que ambas teorías se abren a la posibilidad de negar a ciertos humanos su condición moral en razón de que no cumplen con estos requisitos. Los fundamentos normativos de estas filosofías también pueden diferir en lo que se refiere a la resolución de estos conflictos morales (acerca de quién tiene o no estatus moral). Singer emplea un criterio utilitarista, mientras que la solución de Regan es deontológica. Es común que estas corrientes sean denominadas “extensionistas” en tanto defienden la extensión de aquellos elementos comunes a los principios y conceptos de la moral tradicional (centrada en el humano) a otras especies, lo que, por lo general resulta en argumentos morales a favor de la liberación animal o del bienestar animal. Dado que estas corrientes éticas argumentan en defensa de sólo objetos individuales, no son consideradas teorías ecológicas radicales pues no necesitan exigir transformaciones revolucionarias en las prácticas sociales. Para las corrientes “holistas”, el objetivo principal del movimiento medioambiental ha de ser la preservación del medioambiente, de los ecosistemas y de las especies en peligro de extinción, y las teorías individualistas fallan en proveer un marco de justificación ética para solucionar estos problemas. Más aún, en ciertas ocasiones la defensa de los intereses individuales de ciertos animales puede ir en directa contravención a la defensa del ecosistema²³, especialmente cuando se trata de corrientes biocentristas que buscan extender la consideración moral a toda criatura individual viva. Las teorías holistas son usualmente descritas como eco-centristas, en tanto consideran que es la naturaleza,

²³Para servirnos de un ejemplo actual y local, véase la plaga de castores -especie no autóctona introducida desde Canadá a mediados del siglo pasado para desarrollar una industria peletera- y el irreparable daño al ecosistema que han causado en la zona austral de Chile y Argentina.

entendida como un proceso compuesto de entidades individuales en general, la merece estatus moral: lo que dependiendo del autor puede significar un ecosistema, los procesos naturales, o las distintas especies. El ecocentrismo es entonces una reacción contra el atomismo que informa el extensionismo. Adoptando cierto grado de darwinismo, concibe a la ética como el producto de la integración comunitaria inspirada en principios de la ciencia ecológica, es decir, ha de reflejar la interconectividad de los individuos a través de la naturaleza, en donde las propiedades de las totalidades biológicas -comunidades bióticas, ecosistemas, especies- trascienden las propiedades de los individuos que comprenden estas colectividades. Son estas colectividades ecológicas las que detentan un estatus moral precisamente en razón de esta interconectividad. En este sentido, el bienestar de los animales es secundario al bienestar de una especie, un ecosistema o una comunidad biótica. La “ética de la tierra” propuesta por Aldo Leopold representa el marco de inspiración y el antecedente más relevante para todas las teorías holistas que le siguieron, como la “ecología profunda” de Arne Naess o la obra de J. Baird Callicott (Callicott & Frodeman, 2009, págs. Vol II., 314).

El principal punto de discusión entre individualistas y holistas se reduce a que para los primeros no es posible argumentar a favor de un valor intrínseco en términos no antropocéntricos, si no es apelando a aquellas cosas en la naturaleza que pueden considerarse como dotados de intereses, es decir, a ciertos animales. Para Regan, de asignarle consideración moral a los árboles, las plantas o los ecosistemas, los intereses individuales corren el riesgo de ser sacrificados en aras de preservar el bien común biótico, lo que de cierta forma representa una forma de “fascismo ecológico o medioambiental” (Kernohan, 2012, pág. 186) y (Light, 2002, págs. 431-432). Una posición intermedia es el biocentrismo individualista de Paul Taylor. Como ya hemos advertido, para el biocentrismo todos los organismos vivos tienen derecho a existir. La justificación de esto reside en que para todas las formas de vida su desarrollo autónomo es intrínsecamente valioso. La naturaleza se encuentra integrada por una multitud de individuos que, en razón de sus propios fines (un *telos*), se autovaloran: independiente de cualquier tipo de valoración humana. Si bien Taylor rechaza el ecocentrismo en términos similares a los de

Regan, los sistemas ecológicos han de ser respetados en la medida en que son instrumentos para el desarrollo de los organismos que de él dependen. Por otro lado, el biocentrismo también se distingue del resto de las corrientes individualistas en tanto asigna valor a todos los seres vivos independiente de las diferencias en intereses. De esta valoración surgen varias obligaciones para el ser humano, pero principalmente la prescripción de no interferir en el desarrollo de estas formas de vida (Callicott & Frodeman, 2009, págs. Vol I., 97-98).

II. 3 Antropocentrismo y Honneth

En evidente, en razón de sus propias declaraciones, que Honneth no tiene interés en defender una postura no-antropocéntrica. La naturaleza es, en el mejor de los casos, meramente acreedora indirecta de ciertos deberes morales en tanto es la precondition material para la existencia humana. Sin embargo, el antropocentrismo de Honneth requiere de ciertas precisiones. En primer lugar, la teoría moral de Honneth no puede ser considerada parte de una ética normativa en tanto no prescribe principios, actitudes o deberes morales por sí sola. Su teoría del reconocimiento es completamente agnóstica sobre sus propias implicancias políticas concretas.²⁴ En este sentido más que una ética normativa, la teoría del reconocimiento es una meta-ética en tanto pretende ilustrar los mecanismos sociales a través de los cuales surgen los consensos morales. No obstante esto, sí es posible identificar un grado de antropocentrismo en las premisas sobre las cuales Honneth erige su teoría. Dado que uno de sus objetivos es proveer una herramienta teórica para medir el progreso moral y al mismo tiempo evitar un horizonte valorativo universal sobre el cual medir el bien o el mal (misma razón por la cual la suya es una meta-ética), Honneth emplea la noción de “autorrelación práctica” para juzgar los principios normativos de una sociedad. En la medida en que estas “autorrelaciones” sean sanas, los sujetos desarrollarán una

²⁴Esto se encuentra perfectamente resumido en su enfrentamiento con Fraser: “Muchos problemas a los que Nancy Fraser y yo nos enfrentamos en nuestros intentos por idear unos conceptos teóricos sociales básicos se derivan del hecho de que ambos aspiramos a una teoría social sólida en el plano normativo. Comprendo que esto supone más de lo que suele entenderse en la actualidad cuando se demandan unos criterios normativos para juzgar las condiciones sociales. No nos limitamos a intentar aplicar unos principios normativos que consideramos bien fundados a un determinado orden social, con el fin de llegar a unos juicios acerca de unas correcciones o mejoras moralmente justificadas. En cambio, hay que describir la realidad social de una manera que muestre cómo pueden haber llegado ya a ser socialmente válidos los principios y normas que consideren justificadas.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 190)

identidad lo suficientemente estable como para relacionarse intersubjetivamente de una manera que les permita alcanzar su realización o prosperidad personal. La pregunta que hemos de hacernos es, ¿Cuál es la finalidad que hemos de perseguir según Honneth? ¿es esta acaso la autonomía personal de los seres humanos?, aquella que nos permite satisfacer nuestras necesidades -emocionales y corporales- orgánicamente estructuradas²⁵, ¿o es precisamente la satisfacción de dichas necesidades el objetivo y finalidad el criterio de medición? Para Stéphane Haber²⁶, de adoptar la segunda de estas alternativas podríamos evitar caer en el antropocentrismo que ha caracterizado a la teoría crítica especialmente desde Habermas en adelante. Como advierte Steven Vogel, la pragmática universal de Habermas ofrece una respuesta contundente a todo argumento anti-anthropocéntrica en la medida en que vincula la posibilidad de ser sujeto moral a la capacidad de justificar discursivamente las pretensiones de validez.²⁷ En el caso del reconocimiento esto no es así de simple, especialmente si tomamos en consideración que las necesidades orgánicamente estructuradas no son exclusivamente humanas. En esta dirección argumenta Haber, quien atribuye un valor intrínseco en términos subjetivistas a las necesidades orgánicamente estructuradas de los animales. Es decir, de forma similar a Paul Taylor, Haber postula que para cada entidad la satisfacción de sus propias necesidades es intrínsecamente valioso, independiente de la valoración que los humanos puedan hacer al respecto. Lo interesante de su formulación, es que no implica una negación total de cierta jerarquía normativa en el caso de un conflicto a propósito de la satisfacción de dichas necesidades, pues toma en consideración la vulnerabilidad humana. Al ser más compleja - en tanto depende de la interacción social- es posible hacer salvedades en lo que respecta a los “derechos” de otras entidades a vivir según sus necesidades, sin por eso caer en una dicotomía. No obstante lo atractiva que nos pueda parecer esta alternativa, Honneth opta por la primera opción como criterio de medición: la autonomía humana. Las razones de esto nos llevan - nuevamente- a consideraciones de orden meta-ético. Nos referimos a la solución que Honneth arriba en

²⁵Véase Capítulo VI

²⁶Sobre esta discusión y los aspectos generales de la propuesta de Haber, véase (Deranty, 2009, págs. 369-376)

²⁷Es decir, el estatus moral depende de la capacidad de simbolizar del agente. Véase (Vogel, 1996, págs. 160-162)

relación a un dilema sobre el acto de reconocimiento: ¿es la cualidad reconocida un atributo ya existente en el sujeto, o esta surge en la medida en que es reconocida mediante el acto? La pregunta remite entonces a si Honneth adscribe a un “realismo moral” o a un “expresivismo moral”. La solución, al igual de Habermas, será intermedia -aún cuando más inclinada hacia el lado expresivista (Stahl, 2017, págs. 516-518). El problema con el expresivismo es que puede terminar relativizando demasiado la existencia concreta de cualidades materiales, mientras que el realismo suprime el poder constitutivo que el reconocimiento ha de tener para la formación de la personalidad. En consideración a esto, Honneth opta por el compromiso entre ambos modelos y asegura la variabilidad histórica de los valores morales como la posibilidad de un progreso moral:

En otras palabras, el reconocimiento no sólo elige ciertas cualidades que los sujetos humanos ya poseen (a saber, la capacidad de autodesarrollo y autonomía), pero también las condiciones para el desarrollo de esas cualidades (ya que los sujetos sólo se identifican con capacidades que también son reconocidas por otros). (Bankovsky, 2012, pág. 186)

Este balance es lo que permite a Honneth articular una teoría moral que al mismo tiempo cumple la función de una teoría social crítica. En este sentido, puede que Honneth no se sienta inclinado a adoptar el “subjetivismo moral” (otro tipo de cognitivismo) de la propuesta de Habermas pues pone en riesgo su capacidad para medir el progreso moral y el cambio social.

Esta primera aclaración nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué programa de investigación sobre la relación del ser humano y el medio ambiente contiene premisas similares a la teoría del reconocimiento de Honneth? Sin tratar de ser exhaustivos en esta respuesta, nos parece que una de las mejores alternativas a este problema corresponde a la teoría de la justicia ambiental. En términos generales con “justicia ambiental” se designa a un movimiento político -como a un programa de investigación- preocupado de combatir y explicar cómo ciertos segmentos sociales o étnicos soportan de manera desproporcionada los perjuicios ecológicos. El origen de este movimiento social es distinto al movimiento ecologista (que surge a finales de la década de 1950) y al ambientalista (principios del siglo

pasado), pues constituye una “bifurcación”²⁸ del movimiento de los derechos cívicos en Estados Unidos. El movimiento por la justicia ambiental trata de visibilizar, entre otras cosas, la “sedimentación espacial” de las desigualdades de clase y raza (racismo ambiental) en los contextos urbanos²⁹, por lo que no ha de sorprender que su origen histórico se remonte al movimiento de las libertades civiles. La diferencia entre este movimiento y los otros dos es su aproximación crítica a la lucha por la preservación del medioambiente, pues no presupone que la relación con la naturaleza es un bien universal que no admite distinciones. En este sentido, acusa a los movimientos ecologistas dominantes de incurrir en un “elitismo ambiental”, en tanto no advierten los privilegios raciales y de clase que permiten el acceso a “bienes ecológicos”. En pocas palabras, el problema reside en que el “medio ambiente” o la “naturaleza” no puede ser pensada como una categoría que está por fuera de las relaciones sociales. Esta es, por supuesto, una discusión de larga data. En los comienzos del mismo movimiento ecologista uno de los debates más prominentes se produce entre Paul R. Ehrlich y Barry Commoner. Ehrlich había alcanzado cierta notoriedad con su libro *The Population Bomb* de 1968. El objetivo principal de este libro gira en torno a prevenir sobre la inminencia de una crisis ecológica si la población humana seguía creciendo al ritmo de los últimos decenas de años. Si bien el libro tuvo un efecto positivo en la visibilización de problemas medioambientales dentro del debate público, para Barry Commoner la solución propuesta por Ehrlich introducía una dimensión clasista al problema ecológico. Así, mientras ambos coinciden en la existencia y profundización de una crisis ambiental, las causas y las soluciones difieren en cada caso. Si para Ehrlich la causa principal es la sobrepoblación y la solución involucra introducir controles de natalidad, para Commoner son las tecnologías contaminantes como las relaciones de producción las que deben ser transformadas³⁰. En pocas palabras, para Commoner el

²⁸Digno de notar es que en la víspera de su asesinato, Martin Luther King se encontraba en Memphis para apoyar una huelga de trabajadores del servicio de recolección de basura, la mayoría de ellos afroamericanos. Véase sobre esto (Keucheyan, 2016, págs. 22-23)

²⁹Esta sedimentación del racismo en los espacios urbanos da cuenta de, por ejemplo, la sobrerrepresentación de afroamericanos en el total de víctimas del huracán Katrina, o de cómo el componente racial (hispana o negra) es una de las variables más significativas en la localización de descargas tóxicas en Estados Unidos. Véase (Pulido, 2000, págs. 15-20) y la primera parte de (Keucheyan, 2016, págs. 22-69)

³⁰Como señala el propio Commoner: “Hay una tendencia, en algunos sectores, a tratar la crisis ambiental como si se tratara de un asunto en el que todos ganan - ya sea rico o pobre, trabajador o emprendedor. ¿Acaso

sobrevivir no es un interés universal alrededor del cual la humanidad puede unirse. Las políticas públicas siempre van a estar divididas en cuanto a líneas de clase (o de raza)³¹.

Las semejanzas entre la teoría del reconocimiento y la justicia ambiental son bastante claras. Ambas operan de forma negativa, con un énfasis sobre el conflicto social y la injusticia. Y ambas proceden con cierta desconfianza del ecologismo que busca elevar a la naturaleza a una condición de sujeto moral. Sin embargo, dos desafíos surgen aquí. El primero de estos se relaciona al carácter distributivo de la mayoría de las nociones de justicia que informan los conflictos ambientales: son siempre luchas por una distribución más equitativa de los perjuicios ecológicos. Como ya hemos señalado en el capítulo previo, para Honneth los conflictos distributivos tiene que ser traducidos al lenguaje de las luchas por el reconocimiento. En este caso específico, las injusticias derivadas del acceso desigual a bienes ecológicos daña el autoestima de los miembros de las comunidades afectadas.³² Si bien en la formulación más común de esta esfera es el mundo del trabajo el lugar que por excelencia regula la asignación de valor social, la esfera del consumo también tiene efectos para el reconocimiento (Deranty, 2009, pág. 414). En este sentido, para Honneth no es sólo la escasez lo que determina los precios de los bienes, pues hay mercancías que son consideradas elementales para una población y cuyos precios requieren una constante intervención estatal (piénsese en las “revueltas del pan”) como también otras que en razón de consideraciones políticas son boicoteadas por el público en general (como los bienes de Sudáfrica durante la época del Apartheid) (Honneth, 2014, págs. 262-279). En este sentido, la lucha por corregir la distribución de estos bienes o perjuicios ecológicos corresponde a una lucha por transformar el consenso moral sobre el principio del logro. Esto no quiere decir que no existan dificultades para la “traducción” al lenguaje del reconocimiento. Hemos de insistir nuevamente en que el desafío acá deriva de la omisión de Honneth sobre los mecanismos institucionales que intervienen en una exitosa transformación de este

los datos sobre la situación de los Estados Unidos apoyan esta opinión? ¿Es cierto que la mejora medioambiental es un bien tan universal en su valor que puede anular los intereses establecidos que se enfrentan tan amargamente sobre otros temas - como sobre los empleos? La respuesta, estoy convencido, es no.” Commoner citado (Feenberg, 1996, pág. 261)

³¹Esta discusión tiene un antecedente más significativo y antiguo. Marx y Engels se enfrentaron, en términos sorprendentemente similares a estos, a la escuela Malthusiana Véase (Foster, 2004, págs. 105-110)

³²Como advierte en su conferencia al partido verde alemán, la “naturaleza” solo puede ser objeto de consideración moral si se le entiende como precondition de la vida social (Honneth, 2010, pág. 10)

consenso moral. Más allá de una lucha por expandir los derechos sociales (segunda esfera), Honneth dice poco y nada acerca de cómo es que efectivamente se logran estas transformaciones culturales. Un segundo desafío se relaciona con lo que es quizás - en relación al problema ecológico y no ambiental - la mayor fuerza y a la vez la mayor debilidad de la teoría de Honneth. Dado que su énfasis se encuentra situado en las luchas sociales derivadas de experiencias de injusticia, ¿es siquiera posible que su modelo dé una respuesta satisfactoria a la crisis del cambio climático? Es difícil discutir la evidencia del movimiento por la justicia ambiental: la humanidad entera puede padecer las consecuencias de la crisis ecológica, pero no de manera uniforme. ¿Cómo es entonces posible siquiera articular un movimiento si no existe uniformidad en cuanto al mismo sentimiento de injusticia? En este sentido la metodología negativa de Honneth prueba ser del todo inadecuada, pues presupone primero la existencia de un menoscabo, perjuicio que en primer lugar no ha sido experimentado en su total magnitud todavía, que -además- no va a ser experimentado por todos de forma igual, y que finalmente una vez se manifieste, puede ya ser demasiado tarde de revertir.

No obstante esto, nos parece que el modelo de Honneth provee soluciones bastante más claras al momento de articular praxis social y cuestiones de orden medioambiental que el resto de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Los siguientes tres capítulos estarán dedicados a proveer la evidencia de esta conclusión preliminar.

Capítulo III

El Marxismo occidental y el problema de la naturaleza

III.1 El Bolchevismo, Comunismo Neerlandés

Los trabajos más importantes de Korsch y Lukács, *Marxismo y Filosofía*, e *Historia y Consciencia de Clase* respectivamente, aparecieron ambos en 1923, fecha importante pues corresponde a un momento posterior a una serie de hechos históricos que forjan en ambos pensadores la convicción de que el marxismo ortodoxo necesitaba incorporar dentro de su análisis el rol de la ideología. Tanto el trabajo de Korsch como el de Lukács pueden ser interpretados como una respuesta filosófica a problemas suscitados al interior del comunismo, específicamente entre la corriente “bolchevizante” y el comunismo de izquierda más común en los países de la Europa occidental. El periodo posterior al segundo y tercer congreso de la tercera internacional (1920-1921) fue un momento decisivo para la “bolchevización” del comunismo internacional. Como señala Jacoby, entre estas dos fechas, el empuje del proceso revolucionario pareció declinar. Los principios que habían inspirado el proceso de “bolchevización”, es decir, el proceso de subordinación de los partidos comunistas no rusos a las necesidades del partido-estado ruso, ya habían sido anunciados en el segundo congreso. Sin embargo, ante las dificultades que se enfrentaron los diversos esfuerzos revolucionarios por esas fechas, - como la Revolución Alemana (1918-1919) y la Acción de Marzo (1921) -, al momento del tercer congreso, la respuesta del comunismo ruso fue la de profundizar dicho proceso centralizador. Ostensiblemente, uno de los documentos que promueven este movimiento hacia el bolchevismo serían las 21 condiciones de admisión de Lenin y su llamado al “centralismo democrático”. A partir de este tercer congreso, y en consideración a los fracasos del comunismo occidental en replicar el fenómeno bolchevique, se busca activamente desplazar a las vertientes más “izquierdistas” dentro del comunismo. En su texto *La Enfermedad Infantil del “Izquierdismo” en el Comunismo*, Lenin reprocha al comunismo de izquierda alemán de “rechazar los compromisos «en principio»” y agrega, “negar la legitimidad de todo compromiso en general, es una puerilidad que es difícil tomar en serio” (Lenin, 1975, pág.

26). Para Lenin, el éxito del comunismo, dependía de estar dispuesto a llegar a compromisos y de utilizar todo recurso, inclusive la vía parlamentaria, en caso de que fuese conducente al comunismo. Esta no será la interpretación del comunismo de izquierda neerlandés. Herman Gorter, uno de los representantes de este grupo, escribía a Lenin en 1921 acusándolo de querer “importar” la táctica de Rusia a la Europa occidental, algo que, en consideración a los desiguales desarrollos capitalistas entre ambas regiones era desaconsejable y posiblemente contraproducente. No obstante eso, el punto que más nos interesa en la crítica de Gorter es el rol otorgado a la consciencia de clase. En términos esenciales, entre Gorter y Lenin hay diferentes diagnósticos (y por supuesto, acusaciones sobre quién debe recaer la culpa) sobre las razones de por qué la revolución en Alemania no devino en dictadura del proletariado. Para Gorter, el problema fundamental radica en que la táctica rusa no sirve en Alemania porque la clase obrera alemana ha adquirido los valores burgueses en mayor medida que la rusa. Para Gorter es necesario “fortificar el proletariado desarrollando su consciencia”. Inspirándose en el trabajo de Pannekoek, otro intelectual neerlandés que en una serie de artículos debatió con Karl Kautsky sobre el problema de la consciencia de clase, las razones de por qué Gorter rechazaba el parlamentarismo conciernen al problema de la ideología. En *Teoría Marxista y Práctica Revolucionaria* de 1912, Pannekoek argumentaba en contra del “radicalismo pasivo” de Kautsky, según el cual bastaba esperar y prepararse para la revolución y dejar que la historia siguiera su curso inevitable hacia el comunismo, en una suerte de interpretación materialista mecanicista del cambio social. A juicio de Pannekoek, lo que faltaba en los análisis de lo que a ese momento ya era una ortodoxia marxista, era el rol del *Geist* o consciencia de clase. A su juicio, las derrotas sufridas por el comunismo en Europa occidental se explicaban en virtud de una falta de consciencia de clase por parte del proletariado; la burguesía había logrado restablecer el control en la República de Weimar aún cuando después de la revolución de noviembre de 1918 el Estado alemán se encontraba plenamente vulnerable ante el movimiento de los trabajadores. Sobre esto escribía en 1920,

“Eso demuestra que todavía existía otra fuente secreta para el poder de la burguesía, que era virgen y que les permitía (...) construir nuevamente su dominación. Este poder secreto es el poder espiritual de la burguesía por sobre el proletariado. Debido a que las masas

proletarias se encontraban aun totalmente regidas por un modo de pensamiento burgués, después del colapso estas reconstruyeron con sus propias manos la dominación burguesa” citado en (Jacobi, 1971, pág. 125)

La elevación de la conciencia de la clase obrera era la única alternativa en un escenario europeo occidental, y recurrir al parlamentarismo u a otras instituciones burguesas –como proponían las voces desde Rusia- no haría más que mantener al proletariado bajo la superestructura burguesa. Había que entrar a reconsiderar estos aspectos a nivel filosófico, y esto fue justamente lo que hicieron Korsch y Lukács.

III.2 Korsch y Lukács en el debate marxista

Las obras de 1923 de Korsch y Lukács estaban ostensiblemente a favor del marxismo de la tercera internacional, en tanto que ninguno de los dos se declaraba abiertamente un comunista de izquierda. Sin embargo, para el V Congreso de la Internacional (junio de 1924), el bolchevismo condenaba a ambos por elaborar material que servía para justificar el comunismo de izquierda. Si hacemos un breve recuento de cuáles eran las tendencias dominantes dentro del marxismo teórico hasta el momento, después de la II Internacional (1889) había principalmente dos corrientes en pugna que se disputaban el centro del pensamiento marxista, el “revisionismo” de Bernstein y la “ortodoxia” de Kautsky. Para Bernstein el socialismo constituía un postulado ético y no el resultado de un proceso histórico real. En este sentido, la dialéctica de Marx es reemplazada por un criticismo Kantiano (de moda en la época) y se realiza una estricta división entre aquellas afirmaciones susceptibles de ser comprobadas empíricamente y aquellas de contenido normativo. De tal forma, se revisan los postulados básicos del marxismo, desechando los deseos de emancipación por ser elementos poco prácticos para la consecución del socialismo. En otras palabras, el revisionismo busca simplificar el marxismo y centrarse en los métodos tácticos para la consecución del objetivo final: el socialismo. Por su lado, la “ortodoxia”, que usualmente se asocia a la figura de Kautsky, estaba fundamentada en una concepción del marxismo fuertemente inspirada en la teoría evolucionista de Darwin, es decir, como una teoría general del avance histórico de la sociedad, y “como una teoría de las leyes comunes de la evolución humana y natural” (Vacatello, 1977, pág. 14). Así, el énfasis es puesto en el marxismo como una teoría científica del mundo, que abarca tanto al

mundo social como al natural, en donde la política se reduce a la aplicación de los conocimientos que esta teoría provee. Para esta interpretación, el capitalismo sería superado inexorablemente por una fase más avanzada (evolucionada), con la misma certeza en la que ocurren los fenómenos naturales. Si bien diferentes, en ambos movimientos el marxismo sufre un proceso de “cientifización” cuya consecuencia más clara es que se separan los “elementos científicos” de la teoría de Marx, de sus contenidos transformadores o revolucionarios. A pesar de que entre ambas corrientes hubo disputas polémicas, ambas confluían en este punto: la “cientifización” del marxismo como teoría interpretativa de la historia en desmedro de la acción consciente destinada a la emancipación. Después de la revolución rusa de 1917 y del hecho que la izquierda radical de la socialdemocracia europea cerrara líneas junto a Kautsky para apoyar el esfuerzo bélico de la primera guerra mundial – una guerra juzgada como interimperialista al interior de la izquierda- el centro del marxismo se re-posiciona a favor del fortalecimiento de los movimientos autónomos de masas. Es en ese escenario donde tanto Lenin como Gorst, Pannekoek, Luxemburg, Gramsci, Korsch y Lukács coinciden. La proliferación de pequeños núcleos de poder obrero, como los soviets, superan la concepción formal del vínculo entre democracia y socialismo que había prevalecido durante el debate entre ortodoxia y reformismo. El impulso revolucionario coloca en primer lugar no el método, sino los objetivos últimos del socialismo. En este sentido, Lenin al igual que sus críticos es un “marxista de la subjetividad o de la práctica” (p. 22).

La diferencia entre Korsch y Lukács y el comunismo de Lenin, es que su interés en la praxis los lleva a una reevaluación de la lógica entre sujeto-objeto. En su *Historia y Conciencia de Clase*, Lukács – en lo que él mismo reconoce como su segunda fase de desarrollo intelectual, el de su lectura hegeliana de Marx - está intentando reintroducir la noción de totalidad al método marxista. La categoría de totalidad que Marx había adaptado de Hegel, correspondía a la del dominio omnilateral del todo por sobre las partes. Adoptar el punto de vista de la totalidad significaba –en la propuesta de Lukács- la identidad del sujeto y el objeto, o en otros términos, que el sujeto al igual que el objeto es un elemento constitutivo de la realidad . De esta forma, la praxis ha de ser entendida bajo el indisociable

matrimonio (una relación dialéctica en términos precisos) entre sujeto y objeto, como una acción siempre informada por una teoría. La preocupación por el Geist, había llevado así a una reconsideración de la praxis. Conclusión que suponía un problema para el proceso de bolchevización, pues si la acción revolucionaria está íntimamente ligada a la teoría (en tanto praxis) y no se encuentra motivada externamente – por influencias objetivas o concretas- sino que por sí misma, las decisiones políticas no pueden sólo estar influenciadas por factores pragmáticos, sino que pueden ser sometidas a juicio en base a “principios”.

Detrás de estas consideraciones sobre la relación sujeto-objeto hay también una presunción sobre el lugar ocupado por el concepto de naturaleza. Efectivamente, en las primeras páginas de su *Historia y conciencia de clase*, Lukács hace expresa mención –en una nota al pie - a la aplicación indiscriminada que la ortodoxia marxista, siguiendo a Engels, hacía del concepto de dialéctica, en tanto también lo aplicaba al conocimiento sobre la naturaleza. A juicio de Lukács, el concepto de dialéctica que empleaba Engels, que seguía en esto el mal ejemplo de Hegel, carecía de un elemento vital, la relación inseparable entre sujeto-objeto. De haber incorporado este elemento, Engels habría advertido que no es posible su aplicación al reino natural. Incluso más adelante, Lukács señala que Engels erra en considerar al experimento científico como ejemplo de praxis, pues esta carece del momento subjetivo y es, al contrario, pura contemplación. Distinción que posteriormente será adoptada por el propio Horkheimer. Estas consideraciones sobre la aplicación del concepto de dialéctica tampoco fueron bienvenidas al interior de la intelectualidad rusa. Deborin, un leninista y de los más importante críticos de Lukács en Rusia, señalaba que el Ser no podía estar dividido en dos realidades distintas (la historia y la naturaleza). El Ser es uno solo y la dialéctica se les aplica de manera universal. Como señala en su *Materialistic Dialectic of Natural Science*,

“La forma de la dialéctica abarca la totalidad de la realidad; dado que la dialéctica establece la enseñanza general de las leyes de movimiento y las formas de movimiento de todo ser, así también deben las ciencias naturales ser penetradas por ella” citado en (Jacobi, 1971, pág. 128)

Lukács estaba introduciendo, a juicio de sus críticos, una interpretación subjetivista e idealista. Si la dialéctica sólo podía aplicarse a la sociedad – siendo ésta un producto

humano— entonces la dialéctica no era una ley objetiva, al contrario dependía de las subjetividades y perdía su fuerza de ley natural. Ya no podría argüirse que toda superestructura ideológica de lo social descansaba ulteriormente en la base económica. En este sentido, la aparición de esta división tajante entre sociedad y naturaleza daba pie a la sospecha de que las leyes de la historia no fuesen igual de predictivas que aquellas referidas a los fenómenos naturales y, en consecuencia, permitía que se interpretaran como vulnerables a la alteración humana.

Con respecto a los ataques sufridos por Lukács, Korsch señalaba en 1930 en una reedición de su *Marxismo y filosofía*, que los ataques desde la socialdemocracia y el bolchevismo eran peculiarmente similares. Desde 1922 al 1924 Korsch había estado escribiendo una serie de estudios —cuya recopilación sería finalmente el cuerpo principal de *Marxismo y filosofía*— en contra de la ortodoxia de Kautsky. A su juicio, pensar la concepción materialista de la historia como una “ciencia” independiente de su ligazón con la revolución proletaria era un sin sentido. Es más, era transformar el marxismo en pura ideología y no someterlo a sus propias categorías de análisis. Korsch rechazaba que el marxismo pudiese llegar a ser una ciencia, en tanto que correspondía a un término burgués. El marxismo debía ser una crítica de la teoría y la acción burguesa tomadas en su totalidad. Su objetivo era por lo mismo, desenmascarar el carácter ideológico de algo como la ciencia y no convertirse a sí mismo en ciencia. El marxismo debía precisamente aliarse a la filosofía, en tanto que había que depurarlo de postulados ideológicos y dogmáticos que eran el resabio de una mentalidad burguesa. En consideración a esto y al contexto previamente señalado, no ha de extrañar que la obra de Korsch preocupara a los ideólogos bolcheviques. Para 1921 el régimen bolchevique de Rusia se vio en la necesidad de desarrollar el capitalismo en aras de subsistir - ya no como revolución sino como contrarrevolución internacional - algo a lo cual debería verse ideológicamente obligada a rechazar. Para Korsch, a través de la aplicación de la concepción materialista de la historia al propio marxismo se podía desentrañar las contradicciones entre teoría y praxis del conjunto del movimiento obrero de aquella época, colocando así a la ortodoxia de Kautsky al mismo nivel que el bolchevismo ruso. A Korsch no le parecía correcta la subordinación del

movimiento comunista internacional a los intereses de un solo partido nacional pues repetía la fórmula de la socialdemocracia para la Segunda Internacional. Como advertimos previamente, a partir del quinto congreso, la respuesta sería virulenta de parte del bolchevismo. A Korsch se le tildó de “hereje revisionista” mientras que a Lukács de “idealista hegeliano”. En éste y en varios aspectos, la obra de Korsch se asemeja a la de Lukács. Pero en lo que sí difiere el uno del otro es en las respuestas ante estos ataques. Korsch por su lado, para la reedición revisada de su libro en 1930 señalaba lo siguiente “Cuando Lenin y los suyos trasladan la dialéctica unilateralmente al Objeto, a la Naturaleza y la Historia, y conciben el conocimiento como un mero reflejo pasivo y una reproducción de este Ser objetivo en la conciencia subjetiva, destruyen de hecho cualquier relación dialéctica entre el Ser y la Conciencia y, como consecuencia inevitable de esto, también la relación dialéctica entre teoría y práctica.” (Korsch, 1971, pág. 74).

Korsch, por supuesto no estaba interesado en permanecer en el partido de Lenin y posteriormente fue expulsado. En 1936 emigró a Estados Unidos en razón de la Segunda Guerra Mundial y se radicó en Nueva Orleans. Murió en 1961 en la ciudad de Belmont, Massachusetts. Lukács por otro lado, hubo de denunciar públicamente a su propio libro, y por el resto de su vida permaneció al interior del partido comunista. Para 1933 en su autobiografía *Mi camino hacia Marx*, Lukács dio cuenta de tres fases del desarrollo de su propio pensamiento marxista: estudiante (Marx como sociólogo y economista), revolucionario (en la lectura hegeliana de Marx) y una tercera fase con Marx como pensador omnicomprendivo a la que arriba “Sólo con la madurez adquirida después de una praxis de años [...] únicamente a merced de la posibilidad que tuve de estudiar las obras de Lenin y, poco a poco, comprender su significado realmente fundamental [...]” citado en (Vacatello, 1977, pág. 18). Lukács volvería a Budapest en 1944, ciudad donde muere en 1971.

III.3 La teoría de la reificación de Lukács y el problema de la naturaleza

En *La cosificación y la consciencia del proletariado*, uno de los más relevantes ensayos de *Historia y conciencia de clase*, Lukács dará cuenta de su teoría de la reificación. En términos simples, la reificación es el hecho de que una relación entre personas adquiere un

carácter de “cosidad”. Involucra un tipo de praxis totalmente distorsionada, producto de la difusión del intercambio económico asociado a la expansión de las sociedades capitalistas a distintas esferas de acción intersubjetiva: todo sujeto se encuentra constantemente en una suerte de relación reificante con su entorno. Este cambio de perspectiva, relacionado irremediamente a un entorno capitalista, lleva a un determinado número de cambios de actitud: (1) Los objetos son todos percibidos como “cosas” potencialmente aprovechables dentro de un contexto determinado. (2) Se contempla a quien se tiene enfrente siempre como “objeto” parte de una transacción beneficiosa. (3) Se considera al propio patrimonio sólo como un recurso adicional al momento de calcular el aprovechamiento de una interacción. Estos cambios de actitud afectan la manera en que los sujetos se relacionan con el mundo objetivo (1), con la sociedad (2) y consigo mismos (3). Con esta interpretación del problema de la alienación, Lukács logra unir la teoría del valor de Marx, con la crítica weberiana de la razón instrumental y la teoría cultural de Georg Simmel. Una vez elaborada esta fenomenología de los cambios de actitud, Lukács buscará expandir las imposiciones de la reificación desde la esfera del intercambio económico al de la vida social en su totalidad. Es de acuerdo a esta transición que Lukács llega a su tesis central. Dentro del capitalismo, la reificación se convierte en la “segunda naturaleza” del hombre. A juicio de Honneth, la aparición de esta tesis, viene aparejada de un cambio de enfoque conceptual. Lukács concentrará de ahora en adelante el análisis sobre las transformaciones que experimenta el sujeto en sí mismo, en su interioridad (Honneth, 2007, pág. 28). Así, las imposiciones de la reificación, producirán un cierto tipo de modificación experiencial. En el momento que el sujeto adopta el rol de parte dentro de un intercambio, su propia experiencia es la de un observador neutral/pasivo. Así, el sujeto se encuentra inserto en un sistema extraño y, en consecuencia, todo acontecimiento dentro de este sistema no le afecta existencialmente, como tampoco emocionalmente. De tal forma es que esta “percepción reificante”, de la que habla Lukács, involucra que los sujetos se ven forzados a un comportamiento social de mera contemplación y no de participación, en la medida que todo cálculo racional de los posibles beneficios exige una actitud de observación desapasionada. Este tipo de actitud se torna en una “segunda naturaleza”, en la medida que los procesos de socialización, la

vuelven en un hábito que se presenta en todos los ámbitos de la vida social. Honneth lo resume de la siguiente forma:

“Lukács entiende por «reificación» el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa” (Honneth, 2007, pág. 30).

Con esto volvemos al problema de la totalidad, pues Lukács entiende a la alienación o reificación, como parte del proceso histórico del cual deriva la pérdida del sentido de la totalidad. La fijación de la filosofía moderna en el dualismo sujeto-objeto es el correlato de este proceso de reificación al cual se encuentran sometidas las relaciones interpersonales, en tanto que comparten la noción de un sujeto contemplativo y rechazan a un sujeto activo comprometido (existencialmente) con la producción de lo objetivo. La propuesta de Fichte de un sujeto-objeto idéntico, así como la interpretación hegeliana de la historia concreta como totalidad y las críticas de Marx a los hegelianos de izquierda, servirán a Lukács para postular a la clase obrera como aquel sujeto destinado a reconocerse como productor de la totalidad, es decir, como capaz de terminar con la división sujeto-objeto. Si bien Hegel, a juicio de Lukács, había estado en lo correcto al considerar el proceso histórico como totalidad, había fallado en asignar al “Espíritu” el rol del sujeto, pues este carecía de agencia histórica concreta. No sería Hegel, sino Marx quien descubriría que dicho rol estaría destinado exclusivamente al proletariado. Así, si bien inicialmente la burguesía también se enfrentaba a este mundo objetivo reificado, no podía más que aceptarlo como un hecho dado. Sólo el proletariado era capaz de salir de esta ideología dominante en la medida en que ejerciera esta praxis comprometida o, en otras palabras, mediante la revolución.

No son pocas las dificultades teóricas de esta noción del proletariado como sujeto-objeto de la historia. Como señala Martin Jay, el propio Lukács llegó a la conclusión - en una reedición de su *Historia y conciencia de clase*- que al entender a la praxis como la objetivación de la subjetividad, en vez que como una interacción entre un sujeto y un objeto dado, estaba pasando por alto el rol del trabajo en la constitución del mundo social, algo

fundamental dentro del análisis de Marx y por lo que sería posteriormente criticado por Horkheimer (Jay, 1984, pág. 114). Con esto, Lukács dejaba de entender a la praxis como una interacción consciente de los humanos con la naturaleza, y la circunscribía a la acción político-revolucionaria. En consideración a esto, Lukács se opondrá a toda epistemología contemplativa. Como señala Jay, esto es del todo evidente en su manera de lidiar con el problema de la naturaleza.

“Irónicamente, fue a causa de su celo en tratar de liberar el marxismo de otra variante del idealismo, uno en donde la naturaleza es vista como la objetivación de un meta-sujeto, que él cayó preso de un tipo de idealismo menos global.” (pág. 115)

En efecto, al intentar lidiar con el idealismo de Engels que equiparaba a la historia con la naturaleza, Lukács establece una distinción entre ambas que resulta demasiado tajante. En otras palabras, para mantener la relación indivisible entre sujeto y objeto, Lukács sacrifica la idea de la naturaleza como hecho objetivo.³³ De esta forma, Lukács deja a la “primera naturaleza” al margen de sus investigaciones, y a merced de aquellas ciencias objetivas incapaces de entender a la realidad como totalidad. Más aún, la sociología -en tanto informada por un método no dialectico- también se encontró marginada en tanto cómplice de los procesos de reificación. Los aportes teóricos de la primera y segunda generación de la escuela de Frankfurt, estarán en gran medida destinados a lidiar con los mismos problemas esenciales de la praxis a los que Lukács se enfrentó, sólo que bajo otras formas. En el caso de Adorno y Horkheimer, en su enfrentamiento con el positivismo, y en el caso de Habermas, con el problema de la técnica como ideología, o en el de la “colonización” del mundo de vida.

³³“Lukács señala con razón que toda conciencia de la naturaleza, así como la naturaleza fenoménica misma, están condicionadas sociohistóricamente. Sin embargo, para Marx la naturaleza no es sólo una categoría social. De ninguna manera se la puede disolver sin residuo según la forma, el contenido, el alcance y la objetividad, en los procesos históricos de su apropiación. Si la naturaleza es una categoría social, también vale la proposición inversa de que la sociedad representa una categoría natural.” (Schmidt, 2011, pág. 78). Esta cita de Schmidt parece dar a entender que Lukács considera que la historia es la creadora de la naturaleza. Aquí entendemos, siguiendo a Jay, que Lukács se refiere al origen social de la naturaleza, en cuanto es de relevancia para el análisis de la totalidad. La naturaleza en términos objetivos era excluida del análisis y entregada a las ciencias positivas. Véase, (Jay, 1984: 116)

Capítulo IV

Escuela de Frankfurt: Teoría Crítica y Dominación de la Naturaleza

IV.1. La creación del Institut für Sozialforschung

Como señala Martin Jay en su historia sobre la escuela de Frankfurt, en la Alemania de la época inmediatamente posterior a la revolución bolchevique, los intelectuales de izquierda se enfrentaban a dos alternativas académico-políticas. Podían, por un lado, apoyar a los socialistas moderados aliados a la nueva república de Weimar, o podían, en segundo lugar, plegarse al partido comunista alemán, y en concordancia al proceso de “bolchevización” aceptar el liderazgo de Moscú (1989, págs. 25-26). Lukács, como señalamos en el primer capítulo, se plegó a esta segunda alternativa, como también hizo Korsch al menos inicialmente. El *Institut für Sozialforschung* logró consagrarse como una tercera alternativa, pues desde sus inicios su misión fue otra: la revisión de los fundamentos teóricos del marxismo. Ya que los intentos previos de Lukács y Korsch de reparar sobre estos fundamentos habían sido recibidos con bastante crítica al interior del partido comunista, y dado que en la academia alemana eran pocos los espacios que incentivaran o promovieran la investigación sobre el marxismo, el éxito de lo que posteriormente llegó a llamarse teoría crítica fue posibilitado por la independencia económica del *Institut*. Asociado a la Universidad de Frankfurt, pero autónomo del mismo, el *Institut* fue creado gracias a los aportes económicos de Felix Weil y de su padre Herman Weil, un comerciante judío alemán exitoso en el negocio de las importaciones de grano.

Felix Weil quien se había doctorado en ciencias políticas en la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre los problemas prácticos de la implementación del socialismo, fue quien originalmente pensó en la idea de un marco institucional desde el cual perseguir estos objetivos teóricos (Jay, 1984, pág. 27). Weil, había participado junto a uno de sus amigos, Friederich Pollock, en las “Marxistische Arbeitswoche” (Semana de Trabajo

Marxista) en mayo de 1922³⁴, en la cual un pequeño grupo de intelectuales de izquierda se juntaron en la localidad de Ilmenau, a los pies del Bosque de Turingia, gracias a la invitación de Karl y Hedda Korsch. La lista de invitados estaba compuesta principalmente por miembros de los partidos comunistas de Alemania y de Hungría. Esta reunión, quizás una de las más importantes para el marxismo occidental de la época, fue la primera ocasión en que Lukács y Korsch se reunían frente a frente. Además de discutirse el manuscrito todavía no publicado de *Marxismo y Filosofía*, esta reunión resultó crucial pues fue donde por primera vez se planteó la posibilidad de fundar un centro de estudios marxista. Pollock, también una figura importante dentro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, doctorado en 1923 en Economía en la Universidad de Frankfurt, había entabado una gran amistad en 1911 con Max Horkheimer y fue quien sirvió de puente para su posterior incorporación. Dos años después de la primera - y última- “semana de trabajo”, en Junio de 1924, se inaugura oficialmente el *Institut für Sozialforschung*.

Más allá de esta instancia que sirvió como espacio de inspiración para la fundación del *Institut*, Lukács y Korsch no tuvieron mayores relaciones con la Escuela de Frankfurt. Esto, sin embargo, no quiere decir que no hayan sido una gran influencia para la misma. No solamente porque esta primera generación de pensadores compartía el entusiasmo inicial con respecto a los acontecimientos de 1917 y a la posibilidad incierta de la expansión del comunismo hacia el resto de Europa. Las reflexiones tempranas de Horkheimer son, en varios aspectos, herederas de las innovaciones que tanto Lukács como Korsch habían introducido al marxismo occidental en tanto privilegiaban un marxismo de tinte hegeliano, es decir, que defendiera la necesidad de una preocupación por el análisis de la totalidad, por la unificación entre teoría y praxis. Pero más allá de esto, porque toda la obra temprana del *Institut* puede ser concebida como una respuesta a los problemas o contradicciones que no habían sido resueltos en el marco de sus propuestas teóricas, a saber, el problema de la clase obrera como sujeto histórico y el de la naturaleza y la historia.

³⁴De acuerdo a Wiggershaus (2010) el año en el que tiene lugar esta “semana de trabajo” es 1923. Martin Jay, en cambio, la coloca en 1922. Esta diferencia en las fechas depende de qué participante es tomado como fuente presencial. Para Karl August Wittfogel, asistente de Ilmenau y posterior integrante del *Institut*, la fecha es 1923, mientras que para Felix Weil la fecha es 1922, pues de acuerdo a su versión, para esa fecha los planes para el *Institut* ya estaban en marcha. Véase (Jay, 1984, 28).

IV.2. La Escuela de Frankfurt

Si bien el *Institut* ya había empezado a funcionar en Junio de 1924, solamente es posible hablar de una Escuela de Frankfurt desde 1931 en adelante. Será ese año en el cual Max Horkheimer reemplazará como director a Carl Grünberg y sentará las bases de lo que, más tarde, se denominará Teoría Crítica. Grünberg, abogado y economista, había sido elegido luego de la muerte de quien hubiera sido el candidato inicial de Weil para dirigir el instituto, Kurt Gerlach. Como señala Wiggershaus, Weil difícilmente podría haber encontrado otro candidato idóneo para la dirección del Instituto. Por un lado, si bien Grünberg tenía inclinaciones socialistas, no era políticamente activo en partido alguno, lo que aseguraba su aceptación por parte de la universidad (lo que no habría sido posible de haber postulado a Korsch o Lukács) y por otro lado, era un “convencido marxista y reconocido científico” (Wiggershaus, 2010, p.36), lo que aseguraba cierta cercanía teórica con Weil. No obstante eso, la dirección en los primeros años del Instituto no tuvo la inclinación “innovadora” y hegeliana de las semanas de trabajo en Illmenau. En su discurso de inauguración, Grünberg confesaba su predilección por el análisis histórico-materialista de la realidad de tinte social-darwinista muy cercano a la socialdemocracia de la época.³⁵

Para Grünberg, esta concepción optimista del materialismo histórico debía ser diferenciada del materialismo metafísico en tanto que el primero era el único representante científico del marxismo. El flamante director del *Institut* buscaba con su discurso inaugural asegurar un campo dentro de la academia alemana para los intelectuales marxistas, es decir, “lo mismo que a otros se les concedía de manera normal, es decir, no permitir que su ideología se constituyera desde un principio en la medida de su seriedad científica”. Después de casi cuatro años a cargo del *Institut*, Grünberg había logrado una situación única en el medio académico. Había hecho del marxismo y del movimiento obrero una materia digna de ser enseñada y estudiada a nivel universitario. No solamente había un

³⁵“Muchos, cuyo número y peso está aumentando constantemente, no sólo creen, desean y esperan, sino que están científicamente convencidos de que el nuevo orden que está surgiendo será el socialista, que nos encontramos en medio de la transición desde el capitalismo hacia el socialismo, y que estamos acercándonos a él con creciente velocidad. Como puedo presuponer que es conocido, yo también comparto esta visión” Grünberg citado en (Wiggershaus, 2001, p.39).

profesor de renombre que podía libremente pronunciarse a favor del marxismo, sino también un marco institucional ligado a la universidad específicamente abocado a su investigación.

En enero de 1928 Grünberg quedará imposibilitado de seguir desempeñando sus funciones en razón de un ataque de apoplejía. Le tomará un poco más de dos años a Weil encontrar un reemplazante. Finalmente, en octubre de 1930, Horkheimer asumirá a la temprana edad de 35 la dirección del *Institut*. La impronta que Horkheimer buscará darle a su dirección distará considerablemente de la forma adoptada por su predecesor. En su discurso inaugural de 1931, a diferencia de Grünberg quien se había limitado a declarar sus afiliaciones intelectuales (e implícitamente las de orden político), aprovechó la ocasión para volver sobre la historia de la filosofía social y situar así al proyecto académico del *Institut* al interior de dicha tradición intelectual. Para Horkheimer, la filosofía social se diferenciaría de otras tradiciones en tanto que su objetivo es la interpretación filosófica de la vida de los hombres, en la medida en que son parte de un conjunto y no meros individuos. Es decir, su objeto comprende toda clase de fenómenos que son solamente comprensibles al interior de un marco general que comprende la totalidad vida social. Al igual que en Lukács, Hegel vuelve a aparecer aquí, pues a juicio de Horkheimer es con su obra con la cual la filosofía social encuentra su máxima expresión al interior del pensamiento alemán. A diferencia de Kant, quien también había tratado de problemas propios de la vida social, como el derecho, la religión o el arte, entre otros, su filosofía se fundaba o partía desde la mirada individual. Es decir, entendía las esferas del ser como proyecciones de individuos autónomos o aislados, “Kant hizo de la unidad cerrada del sujeto racional la única fuente de principios constitutivos de cada esfera cultural” (Horkheimer, 1931, pág. 2). Hegel, en cambio, había logrado liberar la autorreflexión de la introspección, y redirigido la pregunta por la esencia del sujeto autónomo al trabajo de la historia. Bajo este esquema, el espíritu objetivo que concretiza en la historia al espíritu absoluto (sus contenidos culturales) puede sólo ser analizado en base a una lógica dialéctica universal (y no a través del análisis crítico del sujeto del modelo kantiano). En resumen, lo particular se encuentra, a partir de Hegel, determinado por lo universal, “la esencia o

contenido sustancial del individuo se manifiesta no en sus actos personales, sino en la vida del todo al que pertenece” (Ibíd.). Es en base al conocimiento de la totalidad que es posible entonces entender el significado de la existencia de los individuos. Con esto Horkheimer no quiere decir que Hegel desestima la importancia de los intereses individuales en la historia. Más bien, Hegel entiende que son los individuos los que, en la búsqueda para satisfacer sus intereses inmediatos, hacen avanzar a la historia. Sin embargo, a estos individuos –como también al investigador empírico empeñado en el estudio de los hechos - la historia no puede más que parecer como una “masa de hechos arbitrarios”. Para Hegel, es la filosofía la que logra dar sentido a esa “cadena de sufrimiento y muerte, estupidez e infamia”. Se eleva por sobre el observador de la historia al reconciliar esta cadena de sucesos con la razón. A esto, Hegel llama la “transfiguración” [Verklärung] que “sucede por tanto a través de una doctrina según la cual la verdadera esencia humana no existe en la mera interioridad y en el destino fáctico de los individuos finitos, sino que se afirma en la vida de los pueblos y se realiza en el Estado” (p.4) En otras palabras, es la Idea –como esencia sustantiva- la que se afirma en la historia mundial, quedando así “el individuo [...] sin peso filosófico” (Ibíd.). De tal forma, Hegel supone que los individuos sólo pueden llegar a comprender su libertad a través de esta transfiguración de la realidad, es decir, con la especulación idealista los individuos pueden colocar en un marco de sentido las injusticias aparentes por las que atraviesan durante su vida finita. La doctrina de la transfiguración será en cierto sentido, la doctrina del sacrificio del individuo al Estado. Esta doctrina de la transfiguración caerá en desprestigio –de acuerdo a Horkheimer- con el avance del capitalismo individualista durante el siglo XIX. Serán los avances en la técnica y en la ciencia los que harán presuponer a la subjetividad moderna que la vida se hará cada vez menos arbitraria y el sufrimiento individual será cada vez menor. Durante ese periodo de desarrollo otras filosofías ocuparán el lugar del idealismo hegeliano (el positivismo, como también la *Lebensphilosophie*). No obstante esto, dichas esperanzas probarán ser lejanas a la realidad de fines de siglo. Al no acabarse la arbitrariedad y el sufrimiento de la vida, volverá la necesidad de transfiguración de la realidad. En razón de esto, casi la totalidad de los sistemas de filosofía social contemporáneos buscarán suplir la labor de transfiguración planteada por Hegel decenios atrás. El neo-kantismo de Marburgo, la teoría de la justicia

individualista de Kelsen, la fenomenología de Adolf Reinach, son ejemplos de los cuales Horkheimer se valdrá para dar cuenta del interés transversal por tratar de abrir al hombre individualista contemporáneo a una esfera supraindividual, más esencial que la existencia propia. La única excepción – de acuerdo a Horkheimer- será la filosofía melancólica de Heidegger que descubrirá el verdadero ser en la interioridad del hombre individual.

Para Horkheimer entonces, “[...] la filosofía social sale al encuentro de la nostalgia por una nueva asignación de sentido de una vida estancada en su aspiración individual a la felicidad” (p.7). Esta preocupación de la filosofía social contemporánea resultará problemática para la misma, en tanto se vea en la obligación de hacer frente a la serie de desarrollos observados al interior de las ciencias sociales y naturales. Horkheimer repara en el hecho de que la filosofía social contemporánea tiene una actitud polémica con respecto a las ciencias sociales (especialmente la vertiente positivista). Así, si bien estas ciencias analíticas han logrado mediante un método probar fehacientemente la existencia de hechos, la filosofía social, antes que entrar a cuestionar estos resultados, se contenta en desestimar a toda empresa científica en tanto se preocupan con aquellos elementos del ser que son “más auténticos”. En la medida que hay ciertos presupuestos indemostrables a nivel empírico, la filosofía social simplemente desecha y desestima a todo este otro campo del saber. Hay conformidad con establecer que los objetos y resultados de las ciencias particulares no corresponden más que a “otra” teoría u “otra” visión de mundo, teorías o visiones válidas pero irrelevantes para los propósitos de la filosofía social. El déficit que aquí acusa Horkheimer se refiere a la falta de voluntad por encontrar una resolución a esta separación, la cual se origina en un concepto de filosofía que se ha vuelto insostenible,

“La relación entre disciplinas filosóficas y las correspondientes disciplinas científicas particulares no puede ser concebida como si la filosofía tratara con los problemas decisivos –construyendo teorías inalcanzables por la ciencia empírica, sus propios conceptos de la realidad, sistemas que abarcarían la totalidad–, mientras por el contrario la investigación empírica llevará a cabo sus extensas y aburridas pesquisas particulares, que se fragmentan en miles de cuestiones parciales, para terminar en el caos de la especialización.” (p. 9)

Es en este sentido que podemos vislumbrar las diferencias iniciales de Horkheimer y Lukács. Para Lukács la ciencia positiva era completamente irreconciliable con un análisis de la totalidad. En cambio para Horkheimer, el análisis de la totalidad devendrá en una solución a esta división entre filosofía social y ciencias particulares. La propuesta metodológica de Horkheimer buscará superar este déficit en base a una “penetración y un desarrollo, progresivos y dialécticos, de teoría filosófica y praxis científica especializada”. Esto no quiere decir, en ningún caso, que sea necesario adoptar una postura positivista con respecto a la realidad social, al contrario, importa la organización de investigaciones sociales en base a problemas filosóficos de la actualidad. En una continua cooperación entre “filósofos, sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos”.

La propuesta inicial de Horkheimer será entonces la de un “materialismo enriquecido” que no buscará dar respuestas positivas sobre interrogantes de orden filosófico sino que introducirá estas mismas preguntas en el proceso empírico de investigación. En este sentido, Horkheimer inaugura su dirección al interior del Instituto con una crítica a la metafísica hegeliana y con una propuesta de incorporar un análisis de la totalidad con los métodos de las ciencias particulares. En otras palabras, la propuesta de Horkheimer es única para la época en tanto crítica tanto al positivismo como a la metafísica.

Esta vía intermedia es el resultado de una serie de influencias en el pensamiento de Horkheimer. Alfred Schmidt desglosa la vida intelectual de Horkheimer en seis etapas (1993, págs. 25-49). Durante su adolescencia, en la primera de estas etapas, Horkheimer se mostrará profundamente influenciado por el pesimismo metafísico de Schopenhauer. Se puede observar algo de esto en su discurso inaugural, como así también en *Ocaso* [Dämmerung] una colección de aforismos, elaborado durante 1926 a 1932, pero publicado en Zúrich en 1934 bajo el seudónimo de Heinrich Regius debido al triunfo del nacional socialismo en Alemania. Si bien el impacto inmediato de Schopenhauer puede constatarse en sus escritos de adolescencia [*Aus der Pubertät*] – nada sorprendente en tanto que el primer acercamiento de Horkheimer a la filosofía fue mediante su lectura de *Aforismos sobre la Sabiduría de la Vida* de Schopenhauer - lo cierto es que su influencia fue fundamental para establecer ciertas distancias iniciales con la metafísica hegeliana (Jay,

1989, pág. 88). Esto es discernible en su profundo escepticismo con respecto a la idea de la reconciliación entre razón y mundo. O, en otras palabras, en su aproximación crítica a la transfiguración, en tanto que niega el sufrimiento de los individuos en base a una justificación histórico normativa.

Pero no sólo Schopenhauer permite a Horkheimer resguardarse del idealismo hegeliano. Durante su segunda etapa intelectual, aquella que comprende sus años de estudios bajo Hans Cornelius en Frankfurt de 1919 a 1925, Horkheimer trabajará como asistente y elaborará su tesis de doctorado sobre Kant³⁶. Como advierte Jay, Cornelius fue una figura fundamental en el desarrollo intelectual de Horkheimer, principalmente por su interpretación anti-dogmática de Kant, su actitud crítica que lo oponía a la mayoría de sus colegas y a sus preocupaciones culturales humanistas (Jay, 1989, pág. 89). Si bien no era un marxista, Cornelius era considerado una figura progresista y radical al interior de la Universidad de Frankfurt. Sus años de estudio bajo Cornelius permitieron al joven Horkheimer desarrollar una sensibilidad con respecto a la importancia de la individualidad “como un valor que no debería nunca ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad” (pág. 90). No obstante esto, su aproximación a Kant nunca llevó a Horkheimer a un convencimiento sobre la dualidad trascendental kantiana. En esto Horkheimer se mostró cercano a Hegel, y a su convicción en la reconciliación entre razón práctica y razón pura. Es decir, al igual que Hegel, Horkheimer creía en una inevitable y necesaria reconciliación entre el saber y los imperativos normativos. Y no obstante eso, mantuvo siempre reparos con respecto a Hegel. Principalmente por las razones previamente expuestas, pero también porque un sistema de pensamiento con pretensiones omnicomprensivas (en tanto admitía que toda opinión –contradictoria o no- era parte de la verdad total) difícilmente podía dar impulso a un esfuerzo de tipo emancipatorio o de cambio social. Como advertía en *Ocaso* en su aforismo sobre la Metafísica:

“Yo no sé en qué medida tienen razón los metafísicos; tal vez haya en alguna parte un sistema metafísico, o un fragmento suyo, especialmente acertado, pero sí sé que los

³⁶ Elaborada en 1922 y sin publicar, el título de esta tesis es “Zur Antinomie der theologischen Urteilskraft” [Sobre la antinomia del juicio teleológico]

metafísicos, por lo general, sólo en mínima medida están preocupados por lo que atormenta a los hombres.” (Horkheimer, 1986, pág. 63)

La *Lebensphilosophie* de Nietzsche, Bergson y Dilthey también probó ser fuente de inspiración para Horkheimer. Con su crítica sobre los efectos del capitalismo avanzado sobre la experiencia subjetiva, la filosofía de la vida vino a contrarrestar (o nació como una consecuencia de) el optimismo de la burguesía de la época. La *Lebensphilosophie* resultaba atractiva para Horkheimer en la medida que denunciaba el sufrimiento de los individuos en la sociedad capitalista y a su vez trataba de articular su rescate. Sin embargo, había un énfasis demasiado pronunciado sobre la interioridad y la subjetividad. Al igual que Kant, en tanto la diferencia entre individuo y sociedad era insuperable, habían hecho de una condición histórica propia del capitalismo una condición natural (es decir, a-histórica). En consecuencia, en ambas filosofías se favorecía implícitamente una lectura de lo social como una estructura cerrada. Y es que, en términos generales, la *Lebensphilosophie* se acercaba peligrosamente a una ideología de la pasividad, “Ni los pensadores burgueses primitivos, como Kant, ni los posteriores, como los Lebensphilosophen, habían sido capaces de apreciar la necesidad de una praxis política para realizar sus visiones morales” (Jay, 1989, pág. 101)

Esta sería la razón de por la cual Horkheimer, entrando en su tercera fase de desarrollo académico, se acerca a Hegel y a Marx. La influencia de Schopenhauer había logrado instalar la convicción en el joven Horkheimer del carácter sensible en la vida. Pero antes que privilegiar el pesimismo metafísico en base al cual el carácter constitutivamente transitorio (efímero) de la vida hace de esta una fuente de padecimiento inevitable, Horkheimer reinsertó la preocupación por el sufrimiento humano a la filosofía materialista. Es en este sentido en que rechaza a todo marco de filosofía que justifique el sentido del sufrimiento, ya sea el idealismo que subestima el sufrimiento, o el pesimismo metafísico de Schopenhauer que dignifica ontológicamente la muerte (Semblar, 2013, pág. 267). Esta cuota de escepticismo metafísico permite a Horkheimer apuntar a Marx, es decir, una vez llega a la convicción de que no hay fundamentación última (ni lógica, ni moral) para justificar la entrega de la vida. Entonces, ya que no es posible desentrañar de antemano y de manera exclusivamente conceptual el sentido del padecimiento (o de la muerte), hemos

de buscarlo una y otra vez en el acontecer social, “no sé lo que viene después de la muerte, pero lo que hay antes se refleja en la capitalista sociedad de clases” (Horkheimer, 1986, pág. 54)

Horkheimer propone con esto una teoría materialista de la sociedad. En su ensayo “*Materialismo y Metafísica*” de 1933, Horkheimer sentará las bases para un materialismo profundamente distinto del materialismo de la “ortodoxia”. Horkheimer reconocerá que a lo largo de la historia a lo que normalmente se le ha denominado “materialismo” no es más que una metafísica que se considera antinómica al “espiritualismo”. Es decir, el materialismo falso se caracteriza por utilizar las mismas categorías de pensamiento que el espiritualismo, sólo que se basa en la primacía ontológica de la materia. Tanto espiritualismo como materialismo en ese sentido son respuestas “realistas” ante la pregunta por la existencia del mundo objetivo. El materialismo según Horkheimer no persigue esta línea de cuestiones fundamentales. En efecto, es la metafísica (y el idealismo principalmente) la que se interesa por respuestas universales y eternas, la que persigue la naturaleza esencial. El materialismo se diferencia en la medida en que formula problemas o preguntas que no son del orden de la metafísica (Horkheimer, 2002, pág. 21). Al contrario, el materialismo se preocupa de los problemas prácticos que son contemporáneos. Esta es la razón de porque el materialismo puede diferir a lo largo de la historia, así, cuando en la antigüedad no existían las condiciones materiales para dar solución al sufrimiento de los individuos, el materialismo produjo “técnicas” para la vida interior, para darle “paz al alma”. En el capitalismo contemporáneo, en cambio, dado que existen las condiciones para solucionar el sufrimiento de la vida práctica, el materialismo se acerca a los problemas de la teoría social.³⁷

³⁷“Las exigencias prácticas de los problemas concretos afectan, a su vez, tanto el contenido como la forma de la teoría materialista. El idealismo entiende sus diversos sistemas como intentos de responder la misma y eterna pregunta, el mismo y eterno acertijo, y gusta hablar de filósofos que conversan entre sí a través de milenios, porque todos tratan con el mismo tema. Pero las opiniones del materialista están esencialmente determinadas por las tareas que han de ser solucionadas al momento.” (Horkheimer, 2002, pág. 24)

En resumen, para Horkheimer el materialismo es una tradición filosófica cercana a la historia al igual que para Marx. Esta es la razón de por qué Horkheimer rechazaba la posibilidad de hacer del marxismo una teoría del conocimiento, puesto que hacer del marxismo una epistemología importaba su elevación a certidumbre absoluta sobre la realidad. La realidad, en cambio, es dialéctica en el sentido que originalmente la había entendido Marx. El conocimiento estaba dotado de un elemento activo, los objetos percibidos son a su vez el producto de la acción humana; el verdadero materialismo dialéctico se basaba en una continua interacción entre sujeto y objeto. Aquí encontramos una situación relativamente similar a la postulada por Lukács quien había decidido –contra Engels- rechazar la posibilidad de una dialéctica en la naturaleza. La razón de esto respondía a su deseo de imprimir un carácter exclusivamente histórico a la dialéctica. Al resaltar el papel de la agencia humana al interior de este proceso –en un vuelco subjetivista al interior del marxismo de la época- Lukács había también proscrito la idea de la naturaleza como objetividad.³⁸ De esto, como ya señalamos, debía necesariamente seguir la exclusión al interior del marxismo de toda ciencia positiva (y social) preocupada por los hechos empíricos. Todo esto se relaciona a un problema de mayor envergadura al interior del pensamiento filosófico alemán. Para superar la frontera que ésta había alzado entre sujeto (subjetividad individualista) y objeto (mundo reificado), Lukács había intentado introducir a un sujeto histórico colectivo (el proletariado) que en su praxis “des-reificaría” la objetividad en tanto productora de la misma. El problema de esto es que no sólo se estaba circunscribiendo la praxis como práctica revolucionaria (excluyendo al trabajo), sino que además se volvía a incurrir en una antinomia similar a la que se buscaba superar. De una forma similar a la de Kant y su “cosa-en-sí”, Lukács estaba permitiendo que parte de la realidad quedara por fuera de nuestro entendimiento y en cuya constitución no había responsabilidad humana. Al considerar que las ciencias objetivas estaban excluidas del

³⁸“La naturaleza es una categoría social. Lo que vale como naturaleza en un determinado grado de desarrollo social, la estructura de la relación entre hombre y naturaleza y el modo en que el hombre se mide con ella, por lo tanto el sentido que la naturaleza debe tener en vinculación con su forma y su contenido, con su extensión y su objetividad, es siempre algo socialmente condicionado” (citado en Schmidt, 2011:198)

análisis de la totalidad, Lukács no había resuelto el problema de la filosofía alemana, sino que simplemente había decidido ignorarlo.

Horkheimer decidió no darse ese lujo. Si bien influenciado por Lukács en cuanto a la importancia del análisis de la totalidad, la forma de este análisis en Horkheimer sería esencialmente diferente. Como ya hemos advertido, su teoría materialista importaba una teoría de lo social que no podía presumir “comprender” la realidad social como un hecho completo o final. Es decir, ya que no hay “hechos sociales” lo que queda es comprender a lo social como una totalidad: como un continuo proceso de interacción entre particular y universal. Pero para esto, era necesario constatar los hechos socio-históricos. Eran necesarias las técnicas para la medición de lo empírico. Esto en razón de que los “hechos” si bien no eran comprensibles, sí tenían una molesta tendencia a ir en contra de los pronósticos de la izquierda. La confianza de los intelectuales marxistas en los procesos revolucionarios ya no eran los mismos durante la década de 1930. Con el fracaso de los impulsos revolucionarios en Alemania, la teoría debía necesariamente dar cuenta de los hechos. Quizás la mayor evidencia de esta necesidad sea la incorporación al interior del análisis de la totalidad de la psicología. En 1932 en su “*Marxismo y Psicología*” Horkheimer abogaba por la incorporación a la teoría de la ideología como falsa conciencia un análisis de las motivaciones psicológicas de la clase trabajadora. La economía seguiría siendo el motor principal para dar cuenta de las motivaciones o los comportamientos humanos, pero a esto era preciso agregarle una nueva dimensión que hiciera inteligible las razones de por qué la clase trabajadora permanecía pasiva en su condición de opresión. El método psicológico privilegiado por Horkheimer tendría que ser uno que abordara este problema desde una perspectiva individual³⁹, razón por la que optará por la inclusión del psicoanálisis freudiano en vez de la psicología de la *Gestalt* –en la que había sido instruido– como disciplina auxiliar. Con esto se estaba siguiendo la disposición final del discurso programático de 1931, a saber, la cooperación metodológica interdisciplinaria. Será en esta

³⁹“Cuando se analiza una determinada época histórica, reviste especial importancia que se reconozcan las fuerzas y disposiciones psíquicas, el carácter y la capacidad de transformación de los miembros de los diversos grupos sociales. Pero no por eso la psicología se convierte en psicología de masas, sino que obtiene sus conocimientos de la investigación de individuos.” *Historia y Psicología* en (Horkheimer, 2003: 33).

conjugación de economía y psicología en donde la propuesta de la Escuela de Frankfurt podrá tomar cuerpo y pasar a su siguiente fase de desarrollo.

IV.3 Teoría Crítica y Teoría Tradicional

En el año 1937 Horkheimer publicará en *la Zeitschrift für Sozialforschung* (en su sexto año de publicación) lo que es considerado ampliamente como el más importante de sus ensayos programáticos. En “*Teoría Tradicional y Teoría Crítica*”, aparecen destiladas la gran mayoría de las ideas elaboradas durante la década de los años 30. El objetivo de este ensayo será el de poner de manifiesto las raíces prácticas del modelo moderno de ciencia, para así, en contraposición, justificar un modelo de teoría alternativo como “expresión autoconsciente de los procesos de emancipación político-social dentro de un contexto práctico que deviene aquí [gracias a este modelo] transparente”. (Honneth, 2009c, pág. 27) [La anotación es nuestra.]

Para Horkheimer existe un consenso respecto a qué constituye una teoría. De manera corriente, se entiende que toda teoría es un conjunto de proposiciones sobre un campo de objetos. Estas proposiciones se relacionan entre sí de manera jerárquica en tanto que algunas pueden ser deducidas de otras, y la validez de estas proposiciones tiene relación con su verificabilidad con respecto a hechos concretos. Esta es la razón por la cual toda proposición de este tipo tiene una estructura de hipótesis. Pero más allá de su composición interna (deductiva), la teoría presupone ser parte de una empresa progresiva y de alcance universal, un proyecto cuya meta final es un sistema universal de ciencia. No existe más que una (la) teoría, en la medida que retrotraemos a las distintas ciencias lo suficiente como para llegar a sus premisas más tempranas. Horkheimer señala que el antecedente que permite vincular a todas las ciencias es Descartes. Es gracias a su pensamiento que se logra establecer el método deductivo y con esto dejar hasta nuestro tiempo a toda ciencia en deuda con el lenguaje matemático:

“Esas largas cadenas de fundamentos racionales simplísimos y fácilmente intuibles, de las que suelen valerse los geómetras para lograr las demostraciones más difíciles, me indujeron a pensar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento humano se hallan, unas respecto de otras, en la misma relación, y que, si se tiene el cuidado de no considerar verdadero lo que no lo es, y se guarda siempre el orden necesario para deducir una cosa de

la otra, no puede haber conocimientos tan lejanos que sean inalcanzables ni tan ocultos que no se los pueda descubrir” Descartes citado en (Horkheimer, 2003, pág. 224)

Desde aquí en adelante, señalará Horkheimer, la deducción dará lugar a los juicios empíricos, a las inducciones, a las intelecciones evidentes (en el racionalismo o en la fenomenología) y a los principios establecidos de forma arbitraria (axiomática moderna). Pero siempre se entenderá que una estructura lógica coherente es un requisito mínimo de existencia para una teoría. La armonía de todo sistema de proposiciones teóricas es la herencia de este lenguaje matemático que permite a Descartes establecer el fundamento de la ciencia moderna. A juicio de Horkheimer, si este modelo de ciencia exhibe una tendencia, es que “apunta a un sistema de signos puramente matemáticos [...] las operaciones lógicas están ya tan racionalizadas, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática” (p. 225). Es decir, el concepto de teoría que prevalece tanto en las ciencias naturales como en la historia o en la sociología es el mismo. No existen diferencias respecto a cuáles son los requisitos para que una teoría esté bien armada. Siguiendo a Husserl, teoría es para Horkheimer “un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria” y por su lado, la ciencia es el universo de proposiciones que se deriva de toda actividad teórica, ordenándose en base a un conjunto de objetos que logran ser determinados. En otras palabras, para que exista teoría (en el sentido tradicional) tiene que haber una ecuación donde uno de los lados está compuesto por el saber articulado conceptualmente y otro por una situación objetiva. La relación entre uno y otro lado es el de la subsunción, en donde la situación objetiva se incluye en el saber en base a la comprobación.

Como es de esperar, a la luz de su teoría materialista elaborada durante su dirección del *Institut*, esta teoría es inseparable del momento histórico que conforma la modernidad:

“El tratamiento de la naturaleza física, del mismo cómo el de mecanismos sociales y económicos determinados, exigen una conformación del material científico del tipo de la proporcionada por una estructura jerárquica de la hipótesis. Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función del cultivo de la ciencia.” (p. 228)

Para Horkheimer, la teoría (tradicional) es parte de un proceso de control (o de predicción) de la naturaleza. Dicho proceso no es más que la mismísima reproducción de la especie humana a lo largo de la historia, entendida como la liberación del estado de la necesidad. Es decir, la teoría se encuentra esencialmente ligada al problema de su efectividad práctica. El problema, sin embargo, es que esta misma teoría no reconoce este contexto constitutivo, y se desliga (ficticiamente) de todos los procesos sociales de producción/emancipación. En este sentido, Horkheimer señala que la teoría se malentiende a sí misma como una teoría pura en la medida que,

“...es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica” (p. 229)

Tal y como unos años atrás había privilegiado una crítica contra la metafísica, Horkheimer ahora enfocaba sus críticas hacia el positivismo científico. Gracias al positivismo, el científico había olvidado que su praxis se encuentra siempre-ya sujeta al aparato social, en tanto sus descubrimientos son momentos dentro de aquel proceso más grande de la autoconservación de la especie. De tal forma, de esta autocomprensión falsa deriva necesariamente una ceguera ideológica que impide que en los confines de esta teoría tradicional, los sujetos reconozcan su rol en la constitución de lo social y también de lo natural. Es preciso recordar acá que Horkheimer se está basando en un concepto de naturaleza heredado de Marx, en el cual los límites entre agencia humana y naturaleza no son fáciles de discernir.⁴⁰ La ceguera de la teoría ante este punto corresponde – parafraseando a Honneth – en que el proceso de producción o de trabajo social no es entendido como una conquista sintética – como la cooperación entre sujetos activos – por parte de los mismos actores. En otras palabras, los sujetos no se entienden como parte

⁴⁰ “No sólo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico **del órgano percipiente**. Ambos no están constituidos sólo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana” (Horkheimer, 2003, pág. 223) [Énfasis es nuestro]

responsable de este progreso histórico efectivo. Es un trabajo que no ha sido elevado a conciencia. Así, tal y como el sujeto activo no se entiende constituido y constituyente de este proceso de producción (se encuentra alienado de éste), así tampoco la ciencia se entiende como constituida y constituyente del proceso de producción cognitiva. En esto, hay –como es evidente- una lectura muy similar a la teoría de la enajenación del trabajo.

Es a partir de aquí donde se empieza a vislumbrar la primera característica de la Teoría Crítica, en tanto que ésta no comparte esta enajenación con respecto a sus propios orígenes prácticos. En este sentido, gracias a que incorpora dentro de sí una interpretación materialista de la historia, la teoría crítica es aquella que no puede dejar de estar consciente del trabajo social como contexto constitutivo. Sin embargo, como señala prontamente Honneth, de aquí nace una primera ambigüedad. Ya que Horkheimer elaboraba su crítica al positivismo desde un marco hermenéutico filosófico-histórico, en donde la expansión histórica de las fuerzas productivas –entendidas como el conjunto de métodos y técnicas destinadas al dominio de la naturaleza- contienen un potencial emancipatorio en tanto liberan a la especie humana de la necesidad, poco lugar queda para un tipo de acción social que no esté destinada exclusivamente a dicho fin. Si toda praxis social es trabajo, y si dicho trabajo ha de seguir una racionalidad instrumental que maximice la eficiencia en el control sobre los procesos naturales, ¿en qué medida es necesario un “estadio superior de reflexión” que haga consciente a los sujetos de los orígenes prácticos del conocimiento? Honneth reconoce dos momentos en la respuesta de Horkheimer. En primer lugar, ya que el proceso de dominación de la naturaleza es un proceso totalizador, es decir, una situación de racionalidad total, sólo es posible si al interior de éste se introduce un saber capaz de clarificar el verdadero potencial de las fuerzas de producción. No queda claro, sin embargo, de qué forma este segundo momento de reflexión, permitiría ampliar o modificar la metodología propia de todo modelo tradicional que busca la explicación y la predicción de fenómenos empíricos. Esta “laguna metodológica” como dirá Honneth, no podrá ser superada por Horkheimer, toda vez que para un saber de orientación técnica la misma noción de un “perfeccionamiento” que no apunte directamente a un aumento en la eficiencia de la acción es contradictorio a sus propios principios de instrumentalidad. Esto es algo que el mismo Horkheimer reconoce, y es la razón por la cual él mismo considera

que no basta para la definición de una teoría crítica el que ésta reconozca sus orígenes prácticos. A Horkheimer no le quedará otra opción que ubicar a la teoría crítica por fuera del proceso evolutivo del trabajo humano, como un aspecto del mismo distanciado de sí, no-pragmático (práctico). En un espacio en donde las nociones como “utilidad” o “productividad” no pueden ser parte en su caracterización:

“Ahora bien, hay un comportamiento humano [la teoría crítica] que tiene por **objeto la sociedad misma**. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer” (págs.: 239-240) [énfasis y anotaciones nuestras]

Esto no quiere decir que la teoría crítica es parte de un proceso de dominación que se extiende de lo natural a lo social, sino que es una teoría que va más allá de todo orden funcional. En este movimiento, Horkheimer se ve en la necesidad de superar el marco conceptual de la filosofía de la historia inicial. Pues, como señalamos, dentro de este no había posibilidad alguna de una praxis que no fuera parte del proceso de auto-conservación de la especie. Esta praxis social nueva se encontraría destinada a un proceso de auto-conservación de lo social. Con esto queremos decir que se encuentra referida a una dimensión propia de la lucha social. Esta suerte de actividad crítica (que yace por fuera del proceso de dominación de la naturaleza) logra ser aclarada mediante las diferencias metodológicas entre la teoría crítica y la teoría tradicional. Volviendo al problema de la praxis – y siguiendo la crítica que Lukács formula contra Engels en *Historia y conciencia de clase* - en la teoría tradicional el sujeto activo se relaciona con el acontecer (natural) representándolo como una realidad independiente de su propia actividad. Es el caso del científico que realiza un experimento con la absoluta certeza de que con su ejecución, no está alterando la realidad. El conocimiento es, en este escenario, exterior al objeto investigado. Esto es distinto para la teoría crítica cuyo objeto es – en cambio- la sociedad misma. Al poseer una “actitud crítica”, en tanto que ella misma se entiende parte del

contexto, el sujeto y el objeto no se oponen como interno y externo. El hecho objetivo no trasciende a la teoría. Esto es así pues pensar el objeto como algo separado se contrapone a la idea de la autodeterminación humana, en donde el proceso histórico es el producto de decisiones humanas, y no el de un mero mecanismo económico. Así, la teoría ya no es el producto intelectual de una praxis transformadora extra-teórica, sino que está a su vez siempre retroalimentando a dicha praxis. Horkheimer concluye que ya que la teoría crítica es capaz de influir en la misma praxis social, de la que ella se sabe producto, puede devenir momento práctico y transformador dentro de la realidad social que ella misma investiga como teoría. En resumen, la teoría crítica es la forma que adquiere la praxis del marxismo occidental de los años 20 en el pensamiento de Horkheimer. De tal forma, la teoría crítica no es sólo el reconocimiento respecto a sus propios orígenes prácticos, es además la aplicación autocontrolada de un conocimiento orientado a la acción en el contexto político. A diferencia del trabajo social cuyo objetivo es la transformación de la naturaleza y cuyo agente es la especie entendida como totalidad, el sujeto del comportamiento crítico es circunscrito a ciertos grupos parciales o particulares. Estos grupos han adquirido un cúmulo de perspectivas diferentes en base a una experiencia de opresión al interior de la realidad social. Es el sufrimiento y la injusticia los que permiten una praxis social que entra en escena a modo de “fuerza liberadora”. Como ya hemos advertido, Horkheimer escribe en una época distinta a Lukács. Este ensayo de 1937 es publicado durante su exilio en Estados Unidos luego de la llegada al poder por parte del nacional socialismo. Horkheimer había progresivamente abandonado el entusiasmo por los movimientos proletarios; no hay que olvidar que la clase obrera había sido finalmente la que había apoyado el surgimiento del nacionalsocialismo. Para Horkheimer, es en estos pequeños grupos donde se deposita la verdad al interior del capitalismo tardío. La verdad es un concepto crítico y negativo en Horkheimer, con esto queremos decir que, ya que la verdad es histórica (no trascendental) precisa de una verificación práctica (Jay, 1989, págs. 208-209). Siguiendo la línea del materialismo dialéctico, para Horkheimer la verdad es un momento de la “praxis correcta”, es decir la acción guiada por la teoría, ya que “quien la identifica con el éxito [la verdad] salta sobre la historia y se convierte en un apologista de la realidad dominante” (pág. 147) [anotación nuestra]. En el capitalismo tardío el proletariado no se percibe a sí mismo como

parte de una totalidad y en consideración a esto, sólo estos pequeños grupos del mismo actúan como custodios de la verdad:

“En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de los Estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños grupos dignos de admiración, que, diezmados por el terror, tienen poco tiempo para profundizar en la teoría. Con ello se benefician los charlatanes, y el estado intelectual general de las grandes masas involucrena rápidamente.” (Horkheimer, 2003: 266)

Esta es la razón por la que Horkheimer y los otros miembros de *Institut* no se consideraban simplemente la “cabeza” del movimiento emancipatorio (como sí había sido el caso de Marx y Engels). Al contrario, antes que aliarse a los movimientos obreros, había una inclinación que favorecía a estos pequeños grupos progresistas dispuestos a “decir la verdad”. La relación entre el intelectual y estos grupos sin embargo no es del todo aclarada por Horkheimer. Y es que, en general, todo lo que conforma a esta “actitud crítica” se encuentra en las palabras de Honneth “significativamente poco perfilado” (Honneth, 2009c, pág. 45). La razón de esto bien puede estar relacionada con una disposición dubitativa respecto al rol que la misma Escuela debía cumplir en el momento histórico en el que se encontraba. Si bien esto no es descartado por Honneth, a su juicio la razón ulterior de esta deficiencia radica en que el marco de interpretación materialista de la filosofía de la historia había calado demasiado hondo en las convicciones de Horkheimer:

“Sucede como si la posición central que ha de ocupar la categoría de trabajo para poder comprender la historia de las sociedades humanas en su totalidad como el proceso de la dominación social de la naturaleza, terminara sencillamente por desplazar el concepto de lucha social. Es este reduccionismo conceptual el que va a impedir que Horkheimer comprenda adecuadamente las prácticas genuinas que en la esfera de la acción tienen lugar durante las confrontaciones y conflictos sociales como tales.” (p. 45)

A juicio de Honneth, de esta falta de disposición por expandir su reflexión al problema de la lucha social deriva un profundo “déficit sociológico” que no será subsanado en toda la obra de Horkheimer. La acusación es grave, pues involucra que la misma acción social, la mismísima praxis, deja de ser pensada al interior de la teoría crítica. Hemos de advertir que Horkheimer siempre se mantuvo crítico de la fetichización del trabajo al

interior de la teoría marxista.⁴¹ Tanto Schopenhauer como la *Lebensphilosophie* habían generado en Horkheimer una preocupación por la felicidad humana y en consideración a esto, su materialismo estaba dotado de una dimensión cercana al sensualismo. Con esto buscamos dar cuenta de que si bien hay un énfasis evidente sobre el trabajo social al interior del materialismo de Horkheimer, este no deriva de un convencimiento sobre el valor del trabajo como categoría ética. Más bien, se origina en perspectiva antropológica fundamentada en una división tajante entre cultura y naturaleza que se origina en Marx. El humano como ser social se caracteriza por su oposición a la naturaleza. Es en razón de esto –creemos acá– que Horkheimer falla en articular una esfera autónoma para la acción social entendida ya no sólo como proceso de dominación de la naturaleza sino también como lucha social.

Concentrándonos, por el momento, sobre este déficit sociológico, ¿en qué forma se manifiesta? Como ya advertimos, en *Historia y Psicología*, Horkheimer había argumentado que la economía política era la disciplina capaz de aclarar los procesos de cambio dentro de la historia entendida como totalidad. Sin embargo, a la misma economía no le era posible explicar las fuerzas integradoras de la sociedad capitalista, o en otras palabras, no podía explicar de qué forma o bajo qué razón, los individuos se someten a la dominación capitalista sin aparente resistencia. Horkheimer, no pasa por alto la raíz filosófica del análisis económico. Toda teoría económica, corre el riesgo de usar exageradamente el utilitarismo hedonista para explicar la acción individual. Este psicologismo trivial que explica todo comportamiento en base a un “egoísmo economicista” no puede más que obviar toda acción que se encuentre fuera del contexto de la persecución de la utilidad privada. Horkheimer se ve en la necesidad de recurrir a un modelo de análisis que “tome como punto de partida característico la plasticidad y mutabilidad del potencial pulsional humano” (p. 51). Como señala en *Historia y Psicología*:

⁴¹Años antes en *Ocaso*, Horkheimer había señalado que, “Hacer del trabajo el concepto supremo de la actividad humana es una ideología ascética. ¡Cuán armónica parece la sociedad bajo el aspecto de que todos, sin distinción de rango y patrimonio, «trabajen»! Mientras los socialistas mantengan este concepto general, se hacen sostenedores de la propaganda capitalista.”(Horkheimer, *Ocaso*, 1986, pág. 121)

“Sea como fuere, las acciones de los hombres no se originan sólo en sus tendencias físicas a la autoconservación, ni sólo en el instinto sexual directo; también proceden, por ejemplo, de las necesidades que llevan a poner en movimiento las fuerzas agresivas, o de las necesidades de reconocimiento y afirmación de la propia persona, de protección dentro de una colectividad, y de otros movimientos impulsivos.” (Horkheimer, 2003: 36)

Horkheimer buscará la inclusión del psicoanálisis al análisis crítico interdisciplinario de lo social. Con lo que abandonará en el análisis de los conflictos sociales latentes toda relación con las motivaciones instrumentales como principio director de la acción humana. Los reemplazará en cambio, por nociones entrecruzadas de la teoría psicoanalítica y de la teoría económica de la sociedad. En este punto de convergencia entre psicoanálisis y economía política, Horkheimer se encontrará en deuda con Erich Fromm.

El análisis psico-social que Erich Fromm había estado elaborando durante la década de los 30 buscaba –en aras de aportar al proyecto interdisciplinario del *Institut*- ajustarse de manera auxiliar a los presupuestos del materialismo histórico de Horkheimer y la teoría económica que éste había desarrollado junto a Friederich Pollock. Para Honneth, en el análisis del proceso de socialización pulsional de Fromm uno de los presupuestos fundamentales corresponde a que las exigencias institucionales del capitalismo se manifiestan en el proceso de crianza y aprendizaje de un sujeto representadas en la figura de los padres. La familia es el medio a través del cual todo humano es socializado. Esto es, donde se aprenden los imperativos que rigen el comportamiento. La estructura de la personalidad de todo ser humano se encuentra conformada por un conjunto determinado de rasgos de comportamiento cuyos orígenes yacen en su desarrollo psico-sexual, es decir, son determinados durante la fase erótica infantil temprana. En este sentido, las prácticas educativas de los padres vienen a manifestar el control social del capitalismo tardío durante el desarrollo psicosexual del niño. En consideración a esto, todo elemento pulsional que exceda las normas de expresión aceptadas por los padres al interior de la unidad familiar son sublimados o reprimidos. El problema de este esquema es que toda interacción al interior del contexto familiar pasa a ser nada más que una función de un proceso económico mayor. Es decir, hay un excesivo tinte funcionalista en esta conjugación entre reduccionismo económico y psicología. Honneth especula que ésta es la razón de por qué

Horkheimer incorpora una tercera dimensión al análisis interdisciplinario de lo social. Siguiendo la línea de argumentación de su discurso inaugural, Horkheimer incorpora el problema de la cultura al programa de estudio interdisciplinario. Quizás haya sido una falta de sensibilidad empírica, pero el concepto de cultura presentado por Horkheimer no resultará suficiente para extraer a su teoría crítica del funcionalismo al cual había sido reducida en base a sus propias premisas. En su intento por proporcionar una categoría que permitiera resistir el peligro del funcionalismo, Horkheimer falla en concebir a la cultura como un campo de acción social, en donde los grupos o los sujetos participan colaborativamente en la formación de pautas interpretativas dentro del proceso de interacción e integración social. En este sentido, la cultura sería el conjunto de valores sociales que son objetivados en instituciones de la vida cotidiana y luego expresados simbólicamente. La fuerza aglutinadora de la sociedad, estaría mediada por prácticas generadas al interior de los grupos sociales, capaces de interpretar continuamente sus necesidades. Sin embargo Horkheimer opta en cambio por una línea de investigación que limita a este concepto de cultura. Sin considerar las implicancias lógicas para su teoría de la acción, la cultura pasará a representar un conjunto de instituciones o “aparatos” que mediarán entre las exigencias conductuales de la sociedad, y la psique individual. Este concepto de cultura – bastante semejante al de superestructura – hará que la teoría crítica recaiga nuevamente en un funcionalismo inflexible. Es decir, la cultura no logra constituirse como un espacio autónomo de interacción social. Es meramente una función socializadora, un espacio en donde un conjunto de dispositivos sociales se constituyen como los medios a través de los cuales se traspasan las constricciones del sistema económico a la psique individual. En este sentido, la influencia de la filosofía de la historia resultó demasiado poderosa para la formación de una versión de teoría crítica más cercana a la sociología.

“De este modo el reduccionismo categorial propio de su filosofía de la historia queda asegurado dentro de su teoría de la ciencia social. De hecho, no es capaz de seguir desarrollando el concepto de acción cultural, porque su modelo filosófico-histórico fundamental apenas deja espacio alguno, al lado de la transformación social de la naturaleza, para otro tipo de acción social” (Honneth, 2009c, pág. 61)

El problema de este déficit sociológico es que al descuidar el análisis de la actividades crítico prácticas de los grupos sociales (es decir, la lucha social), la Escuela se Frankfurt se embarca en una línea de investigación que finalmente terminará por disolver la relación entre teoría y praxis por completo.

IV.4. La Dialéctica de la Ilustración y el problema de la Naturaleza

A pesar del tono pesimista con el que termina describiendo a la contemporaneidad en su ensayo programático de 1937, lo cierto es que, todavía en línea con el marxismo occidental de la época, Horkheimer tiene fe en el potencial emancipador de proceso de dominio racional por sobre la naturaleza.

“No obstante, la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que se cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios.” (Horkheimer, 2003: 249)

Si algo caracteriza al pensamiento de la Escuela de Frankfurt desde la década de 1940 en adelante, es su quiebre con disposición optimista con respecto a la técnica; la liberación del estado de necesidad ya no suscita el entusiasmo de la década pasada. Además, el desencanto con los movimientos obreros se vuelve definitivo, y el concepto de totalidad pierde importancia al interior de su teoría.

Las razones de este viraje son variadas. Están, como ya hemos señalado en varias ocasiones, las de orden biográfico. Las obras de este periodo son escritas en un período de posguerra, después del fracaso del fascismo y con la consolidación del totalitarismo soviético. En efecto, enfrentados a un escenario distinto al de las décadas pasadas, los pensadores de la Escuela de Frankfurt se vieron obligados a revisar el problema de la dominación a través de un enfoque más amplio. Como observa Jay, desde sus inicios la Teoría Crítica se oponía a sistemas filosóficos de verdad cerrados, es decir, se oponía a un concepto de verdad que pudiese ser heredado de generación en generación. En consideración a esto, “a medida que la realidad social concreta cambiaba, del mismo modo afirmaban Horkheimer y sus colegas, debían cambiar las construcciones teóricas generadas para comprenderla” (Jay, 1989: 410).

Más allá de la influencia que los mismos hechos históricos tuvieron sobre este viraje, lo cierto es que existen antecedentes teóricos que explican este desplazamiento. Si bien Horkheimer entendía que en la sociedad del futuro, la función del saber que permitía la dominación de la naturaleza iba a continuar siendo necesaria, bien puede ser que desde un principio haya habido cierta distancia crítica para con respecto a esta idea (Horkheimer, 2003, pág. 269). Como hemos observado, Horkheimer tenía una fuerte deuda con Marx en lo que respecta a su concepto de naturaleza: tanto producto de la sociedad como productora de lo social. Puede que esta noción de naturaleza haya incentivado una desconfianza inicial con respecto a la posibilidad de objetivar la naturaleza en su totalidad. En Adorno, esta desconfianza era aún mayor. En su conferencia de 1932 titulada "*La idea de historia natural*" Adorno busca articular una superación (*Aufhebung*)⁴² de la antítesis entre naturaleza e historia. Siguiendo una línea similar a Marx, para Adorno no es posible pensar a la naturaleza separada de la categoría de historia. Ambas categorías adquieren sentido únicamente en base a su relación mutua, en base a su insuperable oposición o conflicto. De tal forma, Adorno aboga por una relación que impida la primacía ontológica de cualquiera de ambos conceptos.⁴³ En este sentido, no hay naturaleza pura, ni historia pura, solamente determinación mutua.⁴⁴ Por otro lado, el concepto de razón que maneja la Escuela de Frankfurt también es fundamental para dar cuenta de esta nueva fase. El concepto de razón en Horkheimer proviene de la tradición alemana clásica de la filosofía (idealista) que elabora una diferencia entre *Vernunft* (razón) y *Verstand* (entendimiento). Al igual que Kant y Hegel, el *Verstand* era concebido como aquella facultad mental que permite a los sujetos estructurar el mundo fenoménico. El entendimiento o el conocimiento entonces, corresponden a una organización de los fenómenos como entidades finitas e idénticas (idénticas entre ellas y diferentes con respecto a otras). En otras palabras, es una

⁴²Es decir, reemplazar estas nociones separadas por una sola que incorpore su esencial antítesis: la historia natural.

⁴³Decir concepto es quizás engañoso, puesto que Adorno es especialmente renuente a usar conceptos en tanto son propios del pensamiento de la identidad. Conceptualizar a la naturaleza sería lo mismo que delimitarla a una figura estática.

⁴⁴Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza. (Adorno, 1991, pág. 117)

organización no dialéctica de la realidad, en la medida que sólo trata con lo mediato, o lo superficial. *Vernunft* entendido como la razón propiamente tal es, en cambio, aquella capacidad para ir más allá de lo meramente superficial del mundo fenoménico.⁴⁵ La escuela de Frankfurt estuvo desde sus inicios preocupada por la defensa de la razón como *Vernunft*. Así, durante la primera fase, sin manifestarse en contra del pensamiento analítico (de ahí la posibilidad de un programa interdisciplinar) sí se entendió que a lo largo de la historia, y específicamente a partir del capitalismo industrial, *Verstand* había desplazado al *Vernunft* como sinónimo de razón. En *Patologías de la razón*, Honneth sostiene que de existir una característica distintiva al interior de todas las fases de desarrollo de la teoría crítica (y de la filosofía social en general), esta sería la existencia de un ideal normativo (como “núcleo ético”) que opera a la manera de un presupuesto gracias al cual es posible distinguir las desviaciones en las formas de sociabilidad (Honneth, 2009b, pág. 31). En otras palabras, toda la argumentación al interior de esta tradición sigue una distinción básica entre condiciones “patológicas” e “intactas” de lo social. Las condiciones patológicas en la sociedad derivan de un estado de negatividad que impide a los miembros de la misma su autorrealización personal. Esta autorrealización presupone la idea de que al interior de toda sociedad hay un potencial de racionalidad (*Vernunft*) latente que debe manifestarse en sus instituciones y en las prácticas. La reproducción social (y el progreso) depende de que estas formas de praxis social encarnen este potencial de racionalidad. El antecedente más temprano de esta idea es Hegel.⁴⁶

Esta desorientación patológica sólo puede ser evitada en base a este “universal racional”. En Horkheimer este “universal racional” se encuentra oculto bajo sus premisas antropológicas, “contenido en su idea del concepto de trabajo, en la que el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta «inmanentemente» a la meta de la constitución

⁴⁵Aquí no hay que olvidar lo ya advertido. Ni Horkheimer ni Adorno creían en una filosofía de la identidad. Es decir, si bien inspirados en Hegel, siempre mantuvieron distancia con respecto a la posibilidad de reconciliar sujeto y objeto como también con respecto a la oposición dualista kantiana.

⁴⁶“[En Hegel] la razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, “éticas” cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido; todo aquel que no permita que esos fines racionales objetivos determinen su vida, sufrirá en cambio las consecuencias de la “indeterminación” y desarrollará síntomas de desorientación” (Honneth, 2009b, pág. 31)

social donde los aportes individuales se complementan entre sí” (Honneth, 2009b, pág. 32). Es decir, hay un tipo de razón que promueve la integración satisfactoria de lo social. En esta nueva fase de la teoría crítica este problema es invertido. Si en la década del 1930 el problema residía en que con el capitalismo aparecía un continuo desplazamiento de un tipo de razón por otro, a partir de ahora se entenderá que dicho proceso existe desde los inicios de la razón misma.

En resumen, del conjunto de sucesos políticos y sociales de la época (la transformación de la revolución bolchevique en dictadura burocrática, la utilización de técnicas modernas para la aniquilación del pueblo judío, el éxito y la expansión del capitalismo estatal en Estados Unidos) nace la convicción al interior de la Teoría Crítica, de estar en presencia de una sola lógica de dominación total. Un único proceso histórico cuya fórmula primaria no es la lucha de clases sino el proceso de dominación del hombre por sobre la naturaleza. Esta interpretación si bien novedosa en relación al trabajo que había caracterizado al *Institut* en la década previa, no carecía del todo de antecedentes en tanto se nutría de la misma filosofía de la historia, la misma preocupación por el problema de la razón y un mismo concepto de naturaleza.

Esta nueva fase del *Institut* es usualmente caracterizada por el aumento de la influencia de Adorno en el pensamiento de Horkheimer (Jay, 1984, pág. 215) y (Honneth, 2009c, pág. 74). Sin dar cuenta pormenorizada de las diferencias de estilo entre ambos pensadores, lo cierto es que desde un principio, Adorno había sido escéptico acerca de la posibilidad de un programa de investigación interdisciplinar. De acuerdo a Wiggershaus, de las distintas influencias compartidas por Adorno y Horkheimer, el concepto de dialéctica era uno que los unía bastante. Sin embargo, uno y otro privilegiaban distintos aspectos del mismo, y quizás en esta diferencia se pueda advertir las diferencias entre la primera y segunda fase de su teoría crítica. Así, si para Horkheimer la dialéctica era un pensamiento sobre totalidades relativas (y servía como una alternativa al pensamiento positivista y a la metafísica), para Adorno “la dialéctica significaba la posibilidad de desmitologizar y deshacer el encantamiento de un amplio espectro de fenómenos de la actualidad” (Wiggershaus, 2010, pág. 239). Será en su obra en conjunto *Dialéctica de la Ilustración* en

donde ambos se concentrarán en descubrir dicha lógica de dominación que se manifiesta en esta diversidad de fenómenos ya aludidos y que, a su vez, data desde los principios de la humanidad.

Hemos señalado que entre la década de los 30 a los 40 hay distintas fases de desarrollo al interior de la teoría crítica. No hemos hablado de “ruptura” pues es preciso establecer la continuidad entre una y otra de estas fases en base a sus presupuestos filosóficos compartidos. No obstante eso, hay antecedentes más directos en el caso de la *Dialéctica de la Ilustración* que son útiles al momento de entender su innovaciones al interior de la teoría crítica. Por un lado está el artículo de 1941 “*Arte y cultura de Masas*” en el que Horkheimer revisa la categoría de cultura utilizada hasta ese momento. Es a partir de este texto que Horkheimer entenderá a la cultura no como aquel conjunto de medios institucionales dedicados a la función de socializar a los individuos, sino que como el sector de la producción de valores estéticos que ha sido invadido por la industria del ocio. Lo cultural es subsumido a lo económico, reorganizado en cuanto a su significación en base a su lógica de mercancía. La “cultura de masas” pierde la antigua capacidad relativa de resistencia de la cultura, la que ahora se concentra exclusivamente en las genuinas obras de arte (el arte elevado). Es este sector el que asume “esa función emancipadora [...] capaz de proteger a las identidades individuales en el marco de la superestructura cultural como totalidad” (Honneth, 2009c, pág. 72). Por otro lado se encuentran los artículos “*Vernunft und Selbsterhaltung*” y “*Autoritärer Staat*”⁴⁷ de 1941 y 1942 respectivamente. En ambos textos se puede observar la profunda influencia que adquiere la teoría del capitalismo de Estado elaborada por Friederich Pollock en el pensamiento de Horkheimer. Esta tesis ve en el fascismo el punto culmine de un principio de dominio que había sido restringido – hasta ese entonces- en base a las instituciones del capitalismo liberal. Con la disolución del liberalismo se impone un tipo de capitalismo autoritario y monopolista que concentra todas las posibilidades de decisión de orden económico en el Estado. Esta nueva organización de la producción revelaba la “verdadera naturaleza” del capitalismo: una dominación de

⁴⁷“Estado Autoritario” o “Autoritärer Staat” fue escrito en 1940 a modo de homenaje a Walter Benjamin en razón de su reciente suicidio. Fue publicado en inglés como “The Authoritarian State” en Los Angeles. “Vernunft und Selbsterhaltung” (“Razón y Autoconservación”) fue publicado en 1941 bajo el título “The End of Reason” (razón por la cual se le conoce en castellano también como “El fin de la razón”).

“gangsters” que –parafraseando a Horkheimer (1941, pág. 374) - previamente sólo había operado cuando las formas de dominación más humanas, habían dejado rendijas para otras inhumanas (como el crimen organizado en las grandes ciudades). De tal forma “la posición del individuo en la sociedad nazi [...] dependía ahora de su posición en la jerarquía social antes que de su capacidad empresarial o de su propiedad privada” (Jay, 1989, pág. 255). Las consecuencias para la individualidad y la razón serán graves, pues si bien la libertad y la capacidad de ocio que ofrecía el mercado eran abstractas y engañosas, al menos – argüía Horkheimer – permitían cierto grado de deliberación.⁴⁸ Es en este sentido que Horkheimer entenderá el oscurecimiento o desaparición del individuo. Este sujeto, totalmente dominado por el rendimiento en el trabajo, por una racionalidad instrumental, sometido a una lógica estratégica y técnica, carece de acción. Como señala Jay,

“La clase gobernante, afirmaba Horkheimer, ponía al servicio de la dominación una racionalidad tecnológica que, como observó a menudo, era una traición a la verdadera esencia de la razón [...] El centro de su análisis del fascismo se había desplazado así del concepto marxista ortodoxo de la última etapa del capitalismo monopolista a un análisis más general de la tecnología” (p. 258)

De tal forma, si para Horkheimer el pensamiento (la razón como *Vernunft*) está desde siempre al servicio de la autoconservación del sujeto, y es la misma razón (como *Verstand*) la que ahora lo hace desaparecer, entonces no queda otra alternativa que reconocer el fascismo como la expresión de un proceso de autodestrucción de la propia razón: “El progreso de la razón que lleva a su auto-destrucción ha llegado a su fin; no queda nada más que la barbarie o la libertad” (Horkheimer, 1941, pág. 388).

Serán todas estas ideas elaboradas a principios de la década de 1940 (la crítica a la razón instrumental, al capitalismo de Estado y a una cultura de masas cómplice de los procesos de dominación) las que permitirán el acercamiento entre Horkheimer y Adorno, y que finalmente dará forma a *Dialéctica de la Ilustración*. En esta obra, escrita a principios

⁴⁸ “En el aparato monopolístico ninguno posee esos tiempos e intervalos. Cada uno ha de responder rápidamente para incrementar la prouitud. Bajo la planificación totalitaria, los hombre están dominados por los medios de producción incluso más de lo que estaban bajo el sistema de mercado” (Horkheimer, 1941, pág. 379)

de la misma década pero publicada en 1947, se volverá sobre el problema de la “verdadera naturaleza” del capitalismo a través de la profundización de la crítica a la razón instrumental. Es aquí donde la teoría de Adorno empieza a ser predominante, puesto que el problema pasa a ser ya no el del capitalismo contemporáneo, sino el de la génesis histórica del proceso de dominación total que culmina con la barbarie fascista⁴⁹. A partir de la *Dialéctica de la Ilustración*, la teoría crítica entenderá que la crisis cultural que representa el surgimiento del fascismo es una regresión que se encuentra todavía al interior del proceso de ilustración, cuyo germen se encuentra no en el capitalismo sino en el mismo origen de la razón. La reflexión sobre este proceso regresivo permitirá a Adorno y Horkheimer elaborar dos tesis codependientes que sustentan este diagnóstico: (1) el mito es ya Ilustración y (2) la Ilustración siempre recae en la mitología. Con (1) Adorno y Horkheimer entienden que la racionalidad instrumental tiene un antecedente previo a la modernidad. Durante la época del mito, un tipo de comportamiento humano surge del contacto entre el hombre y la naturaleza. El miedo que suscita en el "primitivo" las fuerzas de lo indistinto, de la "complejidad natural" lo obligan a buscar un sentido, a proyectar en estas fuerzas algún tipo de orden.⁵⁰ Es aquí donde el mito adquiere su relevancia, pues no es meramente una expresión emotiva, sino que una forma que dar cierto grado de orden a los fenómenos de la naturaleza. En este sentido, el mito es similar a la Ilustración en tanto que esta también busca unificar cada vez más el mundo bajo unidades de orden abstracto en base a una razón identificadora. Con el mito se “quería relatar, nombrar, contar el origen, y, por ende, representar, fijar, explicar. Esta voluntad se vio reforzada con el registro y la

⁴⁹Como señala Honneth, “Si Marx concebía las relaciones productivas desmitificadas de la formación social capitalista como la clave sistemática para reconstruir la historia humana, Adorno contempla las relaciones de dominación que, entretanto, se han hecho visibles en su propio tiempo como un paradigma estructural del desarrollo a la luz del cual debe interpretarse la lógica oculta del proceso de civilización en su totalidad” (Honneth, 2009c, pág. 77)

⁵⁰“Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es más que su realidad ya conocida. Lo que el primitivo experimenta como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a la material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro individual. El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en nombre de éste. Él fija la transcendencia de lo desconocido frente a lo conocido, y así hace del estremecimiento en sagrado. El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación.”(Adorno & Horkheimer, 2007, pág. 30)

recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de relato en doctrina.” (Adorno & Horkheimer, 2007, pág. 24). El mito se transforma en mitología, y ésta finalmente en Ilustración. Sin embargo, en el paso de una a otra se juega algo importante para el diagnóstico final. Y es que, si bien tanto el mito como la Ilustración no pueden entenderse el uno sin el otro, sí tienen diferencias fundamentales. Lo que caracteriza a la ciencia es su vinculación a la técnica. La técnica, dicen Adorno y Horkheimer, es la esencia de dicho saber (p. 20), y en consideración a esto, hay un tipo específico de racionalidad que es exclusiva a la Ilustración. En cambio en el caso del mito, su vinculación es con la magia, y el tipo de razón que es la esencia de dicho saber es lo que se denomina la mimesis. “La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no aumentando la distancia entre ella y el objeto” (p. 26). Por mimesis se entiende una praxis que imita – y no domina- los procesos naturales en tanto actos creativos. Un tipo de racionalidad que si bien busca controlar, no lo hace a través de la matematización de la naturaleza. Esta interpretación tiene una fuerte vinculación con la teoría estética de Adorno. La razón occidental separa la imagen (el arte) del signo (la filosofía). El concepto busca reducir y llegar a la esencia de las cosas, en cambio la imagen expresa la singularidad de estas. La imagen permite la cercanía con las cosas, como cuando, por ejemplo “El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable” (p. 25). Este comportamiento mimético es reemplazado por la ratio moderna matemática, quedando así –la mimesis- principalmente circunscrito al arte⁵¹.

“En el lugar de la acomodación orgánica al otro, de la conducta propiamente mimética, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo. La mimesis incontrolada es proscrita [...] La fórmula matemática es, como lo era el rito mágico, una regresión conscientemente manipulada: es la forma más sublimada de mimetismo. La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación, ya no, como la magia, mediante la imitación corporal de la naturaleza externa, sino por la automatización de los procesos espirituales, sino mediante la transformación de éstos aconteceres ciegos.” (págs. 194-195)

⁵¹“Al desintegrarse la magia, la mimesis sobrevivió como un principio de representación artística” (Buck-Morss, 1981, pág. 188)

Aquí aparece la segunda tesis de *Dialéctica de la Ilustración*. En el pensamiento mítico, la representación mágica está destinada a aplacar a los poderes naturales. Fundamental para este tipo de paradigma es entonces el **sacrificio**, pues es la única vía para mediar (negociar) con estos poderes. En el sacrificio no hay nada alegre sin embargo, ya que no es más que la manifestación de un terror al cual los humanos buscan aplacar: "...la institución misma del sacrificio es la marca de una catástrofe histórica, un acto de violencia que sufren por igual los hombres y a la naturaleza" (p. 65).

El punto es que esta racionalización de lo irracional es fundamental para el proceso ilustrado. La objetivación de la naturaleza a la que se aboca la racionalidad instrumental no sólo se da en un registro externo sino también en uno interno. Con esto Adorno y Horkheimer apuntan a que en la misma configuración del "yo" o del "sí mismo", hay un proceso de objetivación. Dicho proceso se relaciona íntimamente con el sacrificio que ya se encontraba presente en el pensamiento mítico. Este sacrificio no es otro que la represión de las pulsiones individuales -de nuestra segunda naturaleza - las cuales forman un obstáculo para la trascendencia de la existencia animal y para la proyección en la historia como especie humana:

"La humanidad ha tenido que someterse a cosas terribles hasta que se constituyó el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental, viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda fijado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre emparejada por la ciega determinación de conservarlo" (p. 48).

Entonces, para el trabajo social, entendido como aquel proceso mediante el cual la especie humana objetiva y controla a la naturaleza (interna y externa), las pulsiones individuales, cuyas energías no puedan ser canalizadas en "rendimientos instrumentales", son un obstáculo (Honneth, 2009c, pág. 90). El sacrificio, la sublimación de estas distracciones, es en este sentido individual, autoimpuesto.⁵² Así, si bien la Ilustración gusta

⁵² Ésta, por supuesto, no es la única manifestación del sacrificio en el contexto ilustrado. El fascismo nazi, que en principio es entendido como un fenómeno exclusivamente moderno, también incurre en un pensamiento de orden mitológico. Su antisemitismo es la creencia de que en el pueblo judío recae el signo del mal. Sobre esto señalan: "Cargan [los racistas] al judío con esta culpa, lo ridiculizan como rey y señor, y lo

de situarse en oposición al mito, lo cierto es que éste pervive y reaparece de manera transformada en ella. Como advierte Honneth, esta paradoja al interior de la Ilustración tiene por consecuencia que toda afirmación social es al mismo tiempo el proceso de auto negación humana. Adorno articulará posteriormente una teoría de la dominación social que permite expandir esta tesis. Quedaba todavía por pensar la lucha de clases al interior de esta nueva interpretación del desarrollo de la razón. La solución será en resumidas cuentas, entender el proceso de constitución de la dominación social como la consecuencia de “actos arcaicos de despotismo” mediante los cuales un grupo social había violentamente salvaguardado el control de ciertos privilegios para sí. Dicho control dará lugar a una clase oprimida a la que en términos generales le será encargado el trabajo manual. Para salvar su historia de la filosofía según la cual la especie constituye un solo sujeto a cargo del proceso de trabajo/dominación de la naturaleza, Adorno y Horkheimer entenderán que la clase dominante ocupa el mismo esquema de dominación instrumental de la naturaleza sobre la clase oprimida.⁵³ Esta representación de la clase oprimida deja poco espacio para una praxis transformadora. En efecto, el gran problema para Honneth y para Habermas con esta noción de dominación es que reduce el lenguaje a una única función: a la de dar sentido a un completo caos de fenómenos sociales y naturales, para luego controlarlos. En esencia la teoría de sociedad implícita en este esquema es una que sólo permite pensar la acción social bajo la rúbrica de la dominación. No hay otro registro de la acción, salvo quizás en el arte (elevado). Para Honneth de forma similar que para Habermas, el problema se reduce a la filosofía de la historia que ordena sus propuestas de tipo antropológicas:

“La influencia que el tema filosófico-histórico tiene en la argumentación teórico-social de *Dialéctica de la Ilustración* es tan poderosa que Adorno y Horkheimer no tienen más remedio que comprender a los sujetos socialmente sometidos, análogamente, como víctimas

clavan en la cruz, renovando sin cesar el sacrificio en cuya eficacia no pueden creer.” (Adorno & Horkheimer, 2007, pág. 184)

⁵³“La disposición técnica de la naturaleza por la especie humana se prolonga entonces en la disposición social ejercida por la clase dominante sobre los miembros de la sociedad obligados a trabajar, del mismo modo, que, inversamente, la insensibilización complementaria de la naturaleza se prolonga en el empobrecimiento cultural de los trabajadores corporales. De ahí que, como consecuencia de esta línea de reflexión, Adorno y Horkheimer no vacilen en hablar de la clase históricamente oprimida en términos de «descendientes sociales de la naturaleza física»” (Honneth, 2009c, pág. 97)

pasivas y colaterales de las tecnologías de dominación dirigidas al dominio de la naturaleza. Parece, así pues, como si los procedimientos de control pudieran determinar a los individuos sin que éstos, a su vez, pudieran realizar tentativas de resistencia social y de oposición social.” (p. 102)

Ante este escenario de cautiverio en el que se encuentra la misma Ilustración, la propuesta de Adorno y Horkheimer será volver hacia la dimensión mimética ahora contenida en el arte. No podemos dar cuenta en un par de líneas la compleja teoría estética de Adorno, pero sí es preciso entender que frente a la racionalidad instrumental, Adorno y Horkheimer creen divisar en el comportamiento mimético la única alternativa viable al pensamiento de la identidad. Es en este sentido en el que ha de entenderse su propuesta de reconciliación con la naturaleza, pues de lo contrario esta declaración podría llevar a un equívoco. Como advierte Martin Jay, los pensadores de la teoría crítica eran muy conscientes del peligro de pensar la naturaleza en términos idealistas. Löwenthal había publicado en 1937 un artículo devastador en contra del anhelo nostálgico por el estado de la naturaleza idealizado en las corrientes conservadoras de la época.⁵⁴ Es decir, ni Adorno ni Horkheimer estaban abogando por una reconciliación con la naturaleza como identidad total en ella. En cambio, su reconciliación ha de ser entendida como una “cooperación estética” que permite una interpretación de nuestra naturaleza interna en términos de no-dominación. El problema de tal propuesta, es que esta nueva forma de relación con la naturaleza jamás fue articulada de manera satisfactoria, y en cierto sentido, puede ser que desde un principio dicha formalización no fuese posible (en tanto que su conceptualización la habría hecho sospechosa). Por lo demás, si bien está claro que Adorno y Horkheimer estaban conscientes del peligro de pensar la naturaleza en términos idealistas, no deja de ser cierta la profunda influencia que en ellos tuvo la *Lebensphilosophie* y su nostalgia por una inmediatez original. Como advertimos más arriba, Adorno había establecido un límite ontológico con respecto a la idea de naturaleza. Pero en su idea de reconciliación con la naturaleza, entendida como no-identidad, no queda del todo claro este límite. Es decir, o la naturaleza es parte de una historia natural, y por lo tanto, creada a través de la praxis y

⁵⁴El artículo en cuestión es “Knut Hamsun: Zür Vorgeschichte der autoritären Ideologie” [Knut Hamsun: Para la prehistoria de la ideología autoritaria]

creadora de praxis o, por otro lado, es unicidad primaria que nos rescata de la historia natural.

Al finalizar la década de 1940, la Escuela de Frankfurt pasó de un ambicioso programa interdisciplinar con miras a reconciliar praxis y teoría, a una línea de investigación que entendía a la teoría como la única praxis posible. Años después, ni siquiera la teoría inspiraría esperanza en el pensamiento de Horkheimer. Testamento de este giro pesimista en su filosofía es la siguiente declaración hecha a su amigo Adorno durante una conversación registrada por Gretel Adorno en la primavera de 1956,

“Quizás deberíamos renunciar a todos los compromisos y decir que escribir artículos como lo hizo Marx es inútil hoy en día. Sin duda alguna, todavía creemos que puede haber momentos en la historia en donde todo puede ser dado vuelta de cabeza una vez más. Pero hoy hemos de declararnos derrotistas. No en un sentido fatalista, pero simplemente debido a la situación en la que nos encontramos. No hay nada que podamos hacer. No deberíamos hacer de esto una teoría, pero debemos declarar que básicamente no podemos provocar el cambio. No debemos actuar como si pudiésemos.”(Adorno & Horkheimer, 2011, pág. 56)

Capítulo V

Habermas y el interés técnico en la teoría social

V.1 Los inicios del joven Habermas

Nacido en 1929 en la ciudad de Düsseldorf y criado en Gummersbach en el estado de Renania del Norte-Westfalia, los años formativos de Habermas estuvieron marcados por un contexto histórico completamente diferente al de los representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. A diferencia de la primera generación, cuya formación intelectual fue durante el fervor revolucionario de las primeras décadas del siglo XX, el tumultuoso periodo de ocupación aliada en el que se crió Habermas dejó una impronta cautelosa y sobria en sus análisis. Si bien había “experimentado como liberación la capitulación alemana en mayo de 1945” (Wiggershaus, 2010, pág. 672), los fracasos del periodo de desnazificación, como también la desconfianza al comunismo característico del periodo de guerra fría, lo terminaron acercando a una izquierda sin identidad política en la Alemania de la posguerra.

Su acercamiento a la teoría crítica comienza durante los años 1953 a 1955. Bajo la tutela de Erich Rothacker y Oskar Becker, Habermas se doctora en la Universidad de Bonn el año 1954 con una tesis sobre Schelling. Al igual que la mayoría de sus profesores, Rothacker y Becker habían sido nacionalsocialistas convencidos o académicos que durante el nazismo habían trabajado con plena normalidad (p. 673). El silencio ante el pasado nacional socialista era práctica común en la sociedad alemana de la época, y Habermas alcanzó la notoriedad pública por primera vez cuando ese mismo año escribe una columna crítica en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a propósito de la reedición del año previo de *Introducción a la metafísica* de Heidegger. En esta nueva edición, Heidegger mantenía el silencio sobre su rol en la catástrofe recientemente acontecida. La crítica de Habermas, quien se había sentido inicialmente interesado por su pensamiento “había sido escrita con la amargura de quien no negaba la deuda de gratitud con quien condenaba” (p. 674). Quizás

por el hecho de ser uno de los pocos en criticar abiertamente sus vinculaciones con el nazismo, o quizás porque su crítica no sólo se enfocaba en sus actos, sino también en su filosofía, desde la cual se había elaborado una glorificación del nacionalsocialismo, lo cierto es que Habermas apareció por primera vez en el radar de la Escuela de Frankfurt gracias a esta intervención pública. Por otro lado, un año antes había descubierto, en medio de la preparación de su tesis, el libro *Historia y conciencia de clase* de Lukács, el cual – al igual que *Dialéctica de la Ilustración* dos años después – había producido una gran fascinación en el joven Habermas. Fue dicho entusiasmo el que finalmente lo llevó a ocupar en 1956 una plaza como profesor asistente al interior del *Institut*. Es preciso señalar que para la época, la Escuela de Frankfurt difería bastante de su versión de la década de 1930. En el escenario de la guerra fría, el entusiasmo desplegado en los años iniciales no sólo había decaído, sino que derechamente era suprimido. Las antiguas revistas las *Zeitschrift für Sozialforschung* habían sido literalmente ocultadas al interior del sótano del *Institut* por entre otros, una de sus figuras más emblemáticas, Horkheimer (una de las razones por la cual para la época Habermas ni siquiera se encontraba familiarizado con el artículo programático de Horkheimer *Teoría crítica y teoría tradicional*). De tal forma que si bien Habermas mantuvo en estos años muy buenas relaciones con Adorno (quien había sido impresionado por su forma de escribir tanto como por el contenido de su crítica a Heidegger(p. 679) con Horkheimer hubo tensiones desde el inicio. Horkheimer quien durante la década de los cincuenta se había convertido en un “convencido defensor del lema de la CDU: «Ningún experimento»” consideraba las posturas de Habermas demasiado “izquierdistas” para un contexto político enrarecido por la guerra fría. Además de algunas colaboraciones con Adorno y una investigación sociológica sobre la relación del estudiantado universitario con la política (la que finalmente no pudo ser publicada con el sello del *Institut* por las objeciones de Horkheimer), Habermas trabajó desde 1959 en su investigación sobre el espacio público. Esta investigación estaba destinada a servir como tesis de habilitación al interior del *Institut*, pero en vista de la constante resistencia de Horkheimer – quien le impuso como condición de su habilitación que se dedicara primero a hacer un estudio sobre jueces- Habermas optó por la renuncia, y terminó habilitándose en

la Universidad de Marburgo.⁵⁵ Esta tesis de habilitación sería publicada en 1961 bajo el título “*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*” [Transformación estructural del espacio público: Investigaciones sobre una categoría de la sociedad burguesa]⁵⁶ y ya en esta obra pueden advertirse las continuidades y discontinuidades entre Habermas y la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En términos generales, con este libro Habermas enarbolaba una crítica contundente a la vida política al interior de la República Federal Alemana de la época. Para dicho efecto, la tesis central busca contrastar la esfera pública de antaño, en donde los asuntos de orden político eran el objeto de discusión al interior de las distintas comunidades dentro de la sociedad, con la forma que ha adoptado la esfera pública contemporánea, una donde predomina el saber técnico por sobre la discusión política. Es decir, su libro anticipa la postura crítica⁵⁷ que adoptará hacia la administración tecnocrática de la política. En este sentido, podemos observar una continuidad entre la primera generación y Habermas, en tanto busca rescatar a la praxis real de la técnica (de la *techne*), como también una discontinuidad, en tanto reconoce que al interior de la modernidad de antaño efectivamente existió un tipo de racionalidad que no era la de tipo instrumental y, por extensión, admite la posibilidad de una racionalidad no ligada al proceso de dominación. Si bien esta obra es un antecedente importante, es en su teoría de los intereses cognoscitivos donde por primera vez se logran concentrar la serie de propuestas teóricas propugnadas hasta ese momento.

V.2 Conocimiento e Interés: la primera fase del pensamiento de Habermas

Más celebre que unos años atrás, Habermas regresó en 1964 a Frankfurt para hacerse cargo de la cátedra de Horkheimer sobre sociología y filosofía. En su lección inaugural al año siguiente Habermas establecerá – al igual que Horkheimer en su discurso

⁵⁵ Como recuenta Honneth al respecto en una entrevista: “Horkheimer vio en Habermas un teórico demasiado marxista, en un tiempo en que el distanciamiento del *Instituto para la Investigación Social* respecto del Marxismo le parecía un imperativo institucional. Horkheimer no sólo previno a Adorno respecto Habermas sino que también rechazó a este último como habilitante aquí en el *Instituto*, razón por la cual Habermas se habilitó finalmente en Marburgo” (Basaure, Fath, & Vidal, 2005, págs. 107-108)

⁵⁶ En castellano este libro ha sido traducido como *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. A modo de comentario, este libro está dedicado a Wolfgang Abendroth, un profesor de ciencias políticas de Marburg que intercedió a favor de Habermas para su habilitación en dicha Universidad.

⁵⁷ Véase Capítulo I.1

inaugural de 1931- las bases sobre las que sus futuros años de investigación estarán erigidos. La lección inaugural “Conocimiento e Interés”⁵⁸ retomará la división entre teoría tradicional y teoría crítica en el marco de los trabajos de Habermas a propósito de la disputa con el positivismo científicista de la época.

Habermas comienza su lección dando cuenta de los aspectos generales de la investigación de Edmund Husserl publicada en 1936 sobre la crisis de las ciencias europeas⁵⁹ para, a continuación, criticar su diagnóstico final. Husserl advertía en la historia de las ciencias desde Galileo en adelante, un continuo proceso de regresión. Dicha regresión no era otra cosa que la “ilusión objetivista”, la expansión desde las ciencias empírico-analíticas de una suposición ontológica fundamental que permite estructurar al mundo como si fuera independiente del ser cognoscente, hacia las ciencias histórico-hermenéuticas. Esta suerte de limitación de la ciencia en su versión positivista, se origina – en el recuento que Habermas hace de Husserl – gracias al olvido de su vinculación con los intereses naturales de la vida.

“Correctamente critica Husserl la ilusión objetivista, que proyecta en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes, encubre la constitución de estos hechos y no permite, por tanto, que se tome conciencia de la imbricación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida”(Habermas, 2009, pág. 165).

La ciencia, en este sentido, al olvidarse de su vinculación a estos intereses de “significación vital”, destruye la misma pretensión de la teoría, en tanto que pasa por alto el hecho que su objeto de conocimiento es el producto de una subjetividad “fundadora de sentido”. La fenomenología dirá Husserl en cambio, es la única capaz de librarse de estos intereses de la vida, en la medida que trae este mismo hecho a consciencia a través de una reflexión trascendental (la misma que insospechadamente para el positivismo, constituye el mundo “pre-ciencia” que ésta supone de base):

⁵⁸“*Erkenntnis und Interesse*” publicada en diciembre de 1965 en la revista *Merkur*. No hay que confundir este artículo con el libro del mismo nombre, publicado en 1968, que expande sus premisas.

⁵⁹*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Introducción a la Filosofía Fenomenológica)

“Contra este auto-olvido positivista Husserl propone ahora la vía de la autorreflexión trascendental, a saber, la fenomenología, que, a través de una clarificación sistemática del contexto genético mundo-vital de las ciencias, sea capaz de emanciparse al mismo tiempo de la red de las posibles condiciones precientíficas de intereses” (Honneth, 2009c, pág. 305)

La propuesta de Husserl busca volver a un modelo de teoría contemplativa inspirada en la filosofía de la Grecia antigua. Esta reflexión trascendental permitiría desligarnos de la “red de intereses de la vida”, sin por esto caer en una separación entre teoría y praxis. Entonces, paradójicamente, esta teoría contemplativa “impráctica” da lugar a una práctica nueva que enaltece a los seres humanos. A juicio de Habermas, Husserl puede permitirse esta solución paradójica –y errónea- en la medida que pasa por alto el hecho de que al interior de la misma tradición griega a la que mira buscando respuestas, se presupone un orden cosmológico que sirve de modelo para las relaciones sociales. En este sentido, una teoría pura y contemplativa como la de la Grecia antigua, sólo puede dar lugar a formas de comportamiento en el mundo de la vida, en la medida que presupone ontológicamente un orden del mundo. Este punto ciego – o autoengaño- es el que a juicio de Habermas, lleva a Husserl a ceder ante el mismo vicio en el que incurre el positivismo científico. Al igual que Horkheimer, Habermas no cree en la posibilidad de disolver la relación entre teoría y praxis o de conocimiento e interés. En este sentido, la misma teoría contemplativa era entendida por la filosofía griega como carente de intereses en la medida que suponía un cosmos dado independientemente. Es en razón de esto que Habermas cree necesario invertir la tesis de Husserl. No es que la crisis de las ciencias derive de un desprendimiento entre ésta y la teoría, sino que al contrario,

“La sospecha del objetivismo viene motivada por la *ilusión ontológica de la teoría pura*, que las ciencias, tras la *eliminación de los elementos educativos*, aún comparten engañosamente con la tradición filosófica” (Habermas, 2009, pág. 168).

Será en ocasión de esto que Habermas propondrá una teoría epistemológica que considere el rol de estos intereses en el conocimiento. Habermas había arribado a esta convicción sobre los intereses del conocimiento a propósito de los enfrentamientos públicos entre la Teoría Crítica y Popper. Como señala McCarthy, a principios de los sesenta la

filosofía de la ciencia se encontraba dominada por los escritos del empirismo lógico. La corriente de oposición más fuerte del momento era la del racionalismo crítico de Popper (1995, págs. 82-83). No obstante los desafíos que presentaba su teoría del falsacionismo, a la postre, el racionalismo crítico sirvió para reforzar la autocomprensión científicista de la ciencia en bastantes frentes importantes. Para Popper, las hipótesis científicas, en cuanto son legales, buscan establecer reglas de aplicación para un número infinito de casos. En consideración a esto, la -a su juicio - imposible verificación de una hipótesis, en tanto que ninguna inducción de un caso particular-finito puede suponer infalibilidad infinita. Sin embargo, de ser superadas el mayor número posible de pruebas de falsación, una teoría sí puede ser corroborada. Estas pruebas no son más que intentos de refutar una hipótesis mediante contraejemplos, lo que implica una contrastación para determinar la compatibilidad de ciertos enunciados de base. Sin embargo, lo que es cierto para las hipótesis legales, también es cierto para estos enunciados básicos. Es decir, un enunciado de base que expresa un resultado observacional no puede jamás ser justificado en base a la mera experiencia. Como señala Habermas,

“También los enunciados de base desbordan toda posible experiencia, ya que sus expresiones implican tácitamente hipótesis legales, que a su vez no pueden ser verificadas dado el número principalmente ilimitado de sus casos de aplicación” (Adorno & otros, 1973, pág. 168)

Para resolver este problema, Popper busca retrotraer la validez de un enunciado de base a una serie o cadena de enunciados básicos previos. La dificultad anexa a esto es que los enunciados carecen de justificación última, en tanto que dicha cadena debería finalmente empezar en algún tipo de observación empírica para tener sentido. De acuerdo a Habermas, Popper tendrá finalmente que conceder que la única forma en que los enunciados de observaciones empíricas tengan justificación es mediante la existencia de un acuerdo cooperativo entre investigadores.⁶⁰ Lo fundamental de esta “sorprendente

⁶⁰“En el proceso de la investigación todos los observadores que intervienen en los intentos de falsación de unas determinadas teorías han de acceder a un consenso provisional y en todo momento revocable sobre unos enunciados observacionales relevantes: semejante acuerdo obedece, sin embargo, en última instancia, a una decisión; no puede ser exigido por razones lógicas ni empíricas [...] La «solución» de Popper lleva a unas consecuencias indudablemente no intencionadas. Confirma, en efecto, contra toda voluntad, que la validez empírica de los enunciados de base y, con ello, la de las teorías no puede ser, en absoluto, decidida en un

concesión de Popper” es que pone de manifiesto que la praxis de las ciencias naturales depende siempre de una pre-comprensión de sus participantes del sentido de su labor. Hay, por lo tanto, una estructura de comunicación a la base de toda investigación científica que no puede ser explicada en base al marco de interpretación empírico-analítico, sino solamente a través de la hermenéutica (Honneth, 2009c, pág. 316). Es decir, la validez de los enunciados empíricos descansa sobre ciertas condiciones de credibilidad que no pueden ser problematizadas al interior de la misma ciencia positiva. Estas convicciones han sido sedimentadas al interior de esta comunidad intersubjetiva en base a consistentes rendimientos exitosos a la luz de determinadas condiciones experimentales. Es por esta razón,

“(…) que la validez empírica de las hipótesis así contrastadas por vía experimental hunde sus raíces en los contextos más generales del proceso de trabajo, el conocimiento estrictamente empírico-científico no puede menos de consentir en ser interpretado a partir de la misma referencia vital al tipo de acción del trabajo, del dominio concreto de la naturaleza.” (Adorno & otros, 1973, pág. 171)

Habermas entiende que los orígenes y la estructura de estos enunciados de base empíricos tienen una relación intrínseca con la acción racional con arreglo a fines, pues en ambos casos hay una orientación al éxito. Pero por otro lado, el consenso alcanzado sobre estos mismos enunciados apunta a otra dimensión, una suerte de espacio -para nada distante a la esfera pública de la modernidad temprana- al interior de la cual se tiene que llegar sin coacciones a un acuerdo sobre el sentido de éstos. En esta dimensión se discute y “eventualmente se llega a un acuerdo sobre conceptos, métodos, teorías etc. [...] en la que se funda el marco de referencia que constituyen los significados, las normas, los valores, etc., compartidos es la dimensión de la interacción simbólica, la cual ni es idéntica ni reductible a la acción instrumental” (McCarthy, 1995, pág. 92). De tal forma Habermas reconoce no solamente un interés técnico o de tipo instrumental, sino otro de orden

contexto científicamente explicado; es decir, no puede serlo estableciendo, por ejemplo, su relación con una determinada acción, una relación teóricamente explicada, desde luego, o simplemente explicable. Los científicos discuten más bien acerca de si deben aceptar o no un enunciado de base; esto, sin embargo, equivale a decir que se interrogan sobre la posible o imposible aplicación de una hipótesis legal correctamente derivada a un determinado estado de cosas experimentalmente constatado.” (Adorno & otros, 1973, págs. 168-169)

práctico. Es a partir de estas conclusiones que Habermas fundamentará su teoría epistemológica: Al interior de un único proceso de desarrollo de la especie humana, hay distintos tipos de interés en juego los que sin excepciones son fundamentales para éste. Las diferencias entre estos intereses corresponden sólo a un nivel epistemológico, en cuanto al tipo de objeto de estudio que dicho conocimiento constituye como su campo. Es decir, tienen el mismo rango en cuanto a su importancia para el proceso de evolución de la especie humana (son equivalentes en términos antropológicos). En consideración a esto, Habermas diferencia tres procesos de investigación posibles: las correspondientes a las ciencias positivistas, las de orientación crítica y por último, las de la tradición hermenéutica. A cada una de estos tipos de investigación Habermas asignará un “interés constitutivo de conocimiento” correspondiente, el que operará a modo de puente entre una acción humana entendida en términos antropológicos y un tipo específico de racionalidad. Para la investigación de las ciencias positivistas Habermas reconoce un interés de orden técnico, mientras que para la tradición hermenéutica un interés práctico y por último uno emancipatorio para el caso de las ciencias de tipo críticas. De tal forma, una investigación empírico-analítica, como la de cualquier ciencia natural, se corresponde con el interés (técnico) por parte de la especie humana, en descubrir los procesos naturales para luego ejercer control sobre los mismos. A diferencia de este tipo de investigación, las ciencias hermenéuticas no producen conocimiento técnicamente utilizable. El interés práctico de las ciencias histórico-hermenéuticas, apunta por su lado a comprender el sentido de las interacciones simbólicas al interior de un determinado espacio social. Habermas presupone que la reproducción de la vida humana, como especie, no sólo depende de la organización y control de la naturaleza vía medios técnicos, sino también en la formación de una intersubjetividad mediada por el lenguaje ordinario. En este sentido, mientras que los procesos que las ciencias naturales estudian pueden ser explicados en base a una relación de causalidad, en el caso de las ciencias hermenéuticas, estos procesos han de ser comprendidos. Por último, el interés emancipatorio dice relación con un tipo de investigación (como la crítica marxista a la ideología o el psicoanálisis) que apunta a liberar al sujeto de la influencia o “dependencia de poderes hipostasiados”. La justificación antropológica de este interés crítico-reflexivo – su importancia para la reproducción de la

especie- ha de ser abordada en detalle más adelante, pero en ésta se encuentra en juego la fundamentación normativa de su teoría crítica la que resulta crucial para entender el paso de la teoría de los intereses a la de la acción comunicativa.

La crítica de Habermas hacia el positivismo es contundente en cuanto apunta a que éste carece de las herramientas para explicar su condición de posibilidad. El positivismo no es más que un racionalismo menguado, en tanto sólo puede concebir a un método científico empírico-analítico como el origen de conocimiento genuino. Esto no implica que carezca de sus propias paradojas. A continuación revisaremos el concepto de naturaleza presupuesto en la teoría de los intereses cognoscitivos y la justificación antropológica del interés emancipatorio. Las soluciones provistas por Habermas para ambos casos serán fundamentales para la posterior articulación de su teoría social

V.3 La naturaleza en el pensamiento de Habermas: Desde Kant y Hegel a Marx

Al afirmar la raíz antropológica de los intereses del conocimiento, Habermas cae a sabiendas en una contradicción – cuyos orígenes se remontan al pensamiento político de Marx- al intentar combinar un planteamiento “trascendental” con otro de tipo “naturalista”. Por un lado, Habermas destaca el carácter empírico de una especie, al insertarla en una historia natural. Por otro lado y simultáneamente, Habermas asevera que la misma naturaleza –a la cual la especie humana se encuentra enfrentada - es constituida como objeto de conocimiento por la especie. El dilema por lo tanto es el siguiente: “o la naturaleza tiene el *status* trascendental de una objetividad constituida y, por tanto, no puede ser fundamento del sujeto constituyente; o la naturaleza es el fundamento de la subjetividad y no puede, por tanto, ser simplemente una objetividad constituida” (McCarthy, 1995: 137).

Habermas reconoce que el origen de este dilema radica en la posición intermedia en la cual Marx se sitúa con respecto a la teoría del conocimiento de Kant, al idealismo hegeliano y el materialismo de Feuerbach.

La naturaleza es tratada de tres formas en el pensamiento filosófico de Kant. De tal forma, en primer lugar existe una naturaleza entendida materialmente⁶¹, a la que accedemos a través de nuestros sentidos: la percepción de los fenómenos de la experiencia no mediada por la razón. En segundo lugar, es posible hablar de una naturaleza en términos formales⁶², en cuanto nuestro entendimiento permite la formulación de juicios sintéticos a priori sobre las leyes del entendimiento. Es decir, la naturaleza formal es aquella que es constituida y antecedida por las reglas que el entendimiento le impone.

“(…) el entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos” (Kant, 2005, pág. 104)

Y por último, hay una naturaleza en sí, la que es completamente independiente de las condiciones de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. Esta naturaleza no es más que la “cosa en sí”, el *noumeno*, o mejor, la realidad en sí, aquella que para Kant es completamente incognoscible.⁶³

⁶¹Como señala Kant es sus Prolegómenos, “¿Cómo es en general, posible la Naturaleza en su sentido material, es decir, según la intuición como contenido de los fenómenos; cómo es posible el espacio, el tiempo y lo que llena ambos, el objeto de la sensación? La contestación es: por medio de la propiedad de nuestra sensibilidad, según la cual, es impresionada por la clase de objetos propios suyos, los cuales, en sí mismos, le son desconocidos y que son completamente distintos de su manifestación.” (Kant, 2005, pág. 104)

⁶²“¿Cómo es posible la Naturaleza en sentido formal, como el contenido de las reglas bajo las cuales deben estar dados todos los fenómenos, si han de ser concebidos como ensalzados en una experiencia? La contestación no puede ser otra que ésta: es solamente posible por medio de la propiedad de nuestro entendimiento según la cual, todas las representaciones de la sensibilidad deben ser referidas necesariamente a una conciencia, y por lo que, ante todo, es posible el modo propio de nuestro pensamiento, a saber, por reglas; y, por medio de éstas, es posible la experiencia, que se debe distinguir perfectamente de la percepción del objeto.” (Ibíd.)

⁶³El acto de conocer –para Kant- es el hacer presente ciertas cosas al espíritu mediante el uso de dos tipos de facultades: los sentidos y el entendimiento. Los sentidos son parte de la intuición empírica o sensible. Se refiere a cuando algo se nos da como real, o en otras palabras, cuando tenemos una relación inmediata con el objeto a través de los mismos (sentidos). En segundo lugar está el entendimiento que opera a través de conceptos que unifican este material sensible. Utilizando una nomenclatura más contemporánea, aquí estamos hablando del lenguaje. Ambas facultades no operan de forma separada, pero si tienen un rol distinto. El entendimiento es la parte activa del conocimiento, y la mera sensación es la base pasiva. Así, el rol del entendimiento sería el de ordenar y coordinar los distintos estímulos sensoriales para producir conceptos y relacionarlos entre sí. El resultado de este proceso de unificación es lo que Kant denomina Juicio (y por esto, el entendimiento es para Kant la facultad de juzgar). En vista de que todo juicio es susceptible de ser sometido a un análisis (sobre su materia de juzgamiento particular), para entender cómo opera el conocimiento en general, es preciso insistir sobre la naturaleza de los juicios en la filosofía de Kant. Hay que señalar, al menos inicialmente, de que Kant –siguiendo a Hume- identifica dos tipos de juicios, los sintéticos y los analíticos. Todo juicio consiste en una declaración de algo, esto es, en un predicado y en un sujeto. En los juicios analíticos el predicado está siempre implícito en el sujeto, en otras palabras, es constitutivo del sujeto. Por lo mismo es que Kant dirá que son válidos o veraces a priori. Todo juicio analítico es por lo tanto innegable y universal. En los juicios sintéticos, en cambio, el predicado agrega una información que no está contenida en el sujeto de por sí. Es decir, no es verdadero a priori, sino que precisa que la experiencia confirme o niega lo afirmado. Pero Kant reconocerá la existencia de un tercer tipo de juicio, y con la presentación de este hallazgo, dará lugar a una “revolución” al interior del pensamiento filosófico. Kant señala que este tercer tipo de juicio es

A diferencia de Kant, para Hegel –quien radicaliza su teoría del conocimiento- no hay partes de la realidad que sean incognoscibles, su filosofía no se resigna ante el límite infranqueable y definitivo de nuestro conocimiento, aquel que se encuentra “detrás” de los fenómenos percibidos por los sentidos y ordenados por leyes del entendimiento. Para el pensamiento romántico alemán entre los que se encuentran Fichte y Schelling y en el que también podemos incluir a Hegel⁶⁴, la “cosa en sí” no es más que una limitación del sujeto y el pensamiento ficticiamente instalada por Kant. El punto inicial de la filosofía de Hegel es la convicción sobre la posibilidad efectiva de comprender la realidad en sí misma (que es lo mismo que decir que la metafísica es posible). Es por esto que Hegel supone siempre que la realidad es una totalidad absoluta y racional, es decir, la realidad es la vasta y compleja red de conceptos racionales que abarca todas las esferas posibles del conocimiento, el arte, las ciencias, la religión, etc. Éste es el sentido de su célebre afirmación “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (Hegel, 1968, pág. 34). A esta totalidad conceptual, Hegel denomina en su sistema Espíritu. Es fundamental comprender que los conceptos son el núcleo racional de las cosas concretas en el mundo y que no hay una separación tajante entre concepto y realidad. Ankersmit postula que esto no debe llevarnos a la idea de que para Hegel hay una prioridad ontológica del concepto por sobre las cosas (Ankersmit, 2013, pág. 48). En el sistema de Spinoza –cuyo pensamiento sirvió de base a Hegel y a otros para contrarrestar el dualismo de Kant- tanto el sujeto como el objeto (mente y naturaleza) son

sin-tético y a priori. Esto es, juicios que sin la necesidad de ser confirmados por la experiencia, dan cuenta de información necesaria y universal sobre la misma. ¿Cuáles son estos, y cómo es posible que existan? ¿Cómo llegamos a un conocimiento no experimental que se aplica a todas nuestras experiencias (de forma universal y necesaria)? Parte de la respuesta a esto radica en la forma en que Kant califica el tiempo y el espacio. Para Kant ambos elementos no componen una realidad física (material) u objetiva, más bien, son condiciones necesarias y universales de toda intuición empírica. Ya habíamos mencionado que el conocimiento se divide entre entendimiento y sensación. Es la sensación la que precisa de condiciones temporales y espaciales para manifestarse, pues todo fenómeno necesita de una duración y una extensión. Pero en sí mismos, tanto el tiempo como el espacio, no son constituidos por cuerpo alguno. Son infinitos y absolutamente homogéneos y por lo tanto incorruptibles. En este sentido, Kant rechaza su realidad física y los considera a ambas intuiciones puras, esto es decir, formas de subjetividad que nos permiten recibir el material sensible de todo fenómeno. En otras palabras, el espacio como también el tiempo, son ambas “idealidades”, productos de la subjetividad humana. En consecuencia, la realidad en sí misma, aquella objetividad que la metafísica previa a Kant cree poder acceder a través de la razón, no nos es –a juicio de Kant- accesible, sólo podemos conocer a una realidad fenoménica. La cosa en sí, el noúmeno en la terminología de Kant, es meramente pensado o supuesto, pero no puede llegar a ser conocido por la razón.

⁶⁴Como advierte Beiser, la inclusión de Hegel en el pensamiento romántico no adolece de críticos. Sin embargo es innegable que parte de su obra está profundamente influenciada por el movimiento. (Beiser, 2005, pág. 35)

emanaciones de la sustancia única.⁶⁵ A diferencia de Kant, que opera a través de un concepto de razón demasiado subjetivo para Hegel, y en consecuencia entiende la unión de sujeto y objeto como la imposición de la razón sobre el mundo fenoménico, el sistema de Hegel concibe en cambio al sujeto y al objeto, o más bien, lo que “triste e imborrablemente tendemos a llamar «sujeto» y «objeto»” (Ankersmit, 2013, pág. 46), como parte de la sustancia única que se divide en el proceso histórico y que finalmente ha de reconciliarse en el Espíritu absoluto. Es en éste sentido que no podemos decir que en Hegel haya una prioridad ontológica del concepto, más bien el concepto es lo universal y la cosa es lo particular, y sólo podemos acceder a lo particular a través de lo universal. Siguiendo a Aristóteles, Hegel entiende que lo universal no existe como tal, sino solamente en las cosas particulares, *in re*. Es decir, que las particularidades son apariencias de una Idea universal. Tal como señala Beiser, al seguir el planteamiento de Aristóteles, Hegel opta por una noción de Idea de raíz teleológica (2005, págs. 66-67). Lo universal es tanto la causa formal como la causa final de lo particular. En consideración a esto, ya que la realidad, o el todo, es racional la implicación es que a su vez tiene un propósito. Para Hegel, este propósito - que le es inherente y que no remite necesariamente a la intención de un supra agente - se realiza en la Historia (y no sólo en la mente del sujeto). En otras palabras, la separación entre sujeto y objeto sólo opera como condición esencial para el proceso dialéctico mediante el cual la realidad se reconcilia consigo misma en el espíritu. Es en razón de esto que Hegel puede señalar que la naturaleza existe en el tiempo antes que la idea, pero sólo como mera apariencia (y por lo tanto, no como realidad). “La naturaleza es en el tiempo lo primero, pero el *prius* absoluto es la idea; este *prius* absoluto es lo último, el verdadero principio, el alfa y la omega.” Citado en (Schmidt, 2011, pág. 19).

El problema es que si bien Hegel articula una teoría en donde la idea absoluta se manifiesta en una combinación de sujeto y objeto, es innegable que da también la impresión de que hay una predominancia de la subjetividad por sobre la objetividad, y esto

⁶⁵“Hegel tomó ese sistema en sus manos y le dio un buen puntapié, por así decirlo, de modo tal que todas las relaciones puramente lógicas y atemporales de la *Ethica* de Spinoza se convirtieron en relaciones desplegadas en el tiempo.” (Ankersmit, 2013, pág. 46)

es así pues a su juicio lo absoluto se manifiesta de forma más plena en la historia (en el arte, la religión y la filosofía) que en cualquier otra dimensión de la realidad. La subjetividad es una manifestación más elevada de la organización y el desarrollo del espíritu:

“El absoluto se desenvuelve mejor en el reino de la subjetividad que en el de la objetividad. Aunque el absoluto podría de hecho *existir* autónomamente y antes de la subjetividad, no puede *desenvolver o desarrollar plenamente* su naturaleza sin la subjetividad. La naturaleza puede en efecto existir sin la subjetividad, pero sería como aquel retoño que jamás llegó a ser un poderoso roble.” (Beiser, 2005, pág. 70)⁶⁶

A juicio de Beiser esto ha dado pie a una interpretación popular pero errónea del idealismo de Hegel, en donde se le acusa de una suerte de súper-subjetivismo de acuerdo al cual el espíritu absoluto es el creador de toda la realidad. Sin entrar a calificar el mérito de la defensa elaborada por Beiser sobre este punto, lo que ha de ser de nuestro interés es la manera en que Feuerbach y Marx entendieron la relación de Hegel con la naturaleza. Es, en efecto, en el concepto de naturaleza en la cual se centra la crítica de Feuerbach a Hegel:

“La doctrina hegeliana de que la naturaleza, o sea la realidad, es *puesta* por la idea, constituye sólo la expresión *racional* de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creación de Dios, o el ser material es creación de un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la *Ciencia de la Lógica* la idea absoluta llega incluso a una «resolución» nebulosa, para documentar con sus propias manos que tiene su origen en el cielo teológico.” Feuerbach citado en (Schmidt, 2011, pág. 21)

De forma invertida que en Hegel, para Feuerbach la naturaleza es la realidad, es ésta la que juega el rol de fundamento para el espíritu. Esta prioridad del mundo natural será también adoptada por Marx, pero con la salvedad de que su materialismo se mantendrá fiel a Hegel en cuanto al rol de la praxis. El materialismo de Feuerbach carece de un sujeto con agencia productiva, es decir, opera a través de un concepto de naturaleza estático, o si se quiere, románticamente inspirado en el origen natural del hombre. La naturaleza en Marx será, en cambio, una categoría mediada por la praxis socio histórica.

⁶⁶ Beiser hace aquí uso de una de las metáforas favoritas de Herder, véase (Ankersmit, 2013, págs. 33-34)

Como señalamos previamente, Habermas retoma este debate de la filosofía clásica alemana reconstruyendo el concepto de la naturaleza de Marx⁶⁷ para dar solución al dilema en el que él había caído a propósito de su teoría de los intereses. Decimos “reconstruir”, pues Marx no da un trato sistemático ni único al problema de la naturaleza y hasta el día de hoy hay diferencias de opinión con respecto a si su tratamiento del problema permite un marxismo ecologista o no.⁶⁸ En Marx habría tres formas de referirse a la naturaleza. En primer lugar habría una *naturaleza en sí* que es previa a la existencia del mundo cultural y que es la base material para la evolución biológica de las distintas especies vegetales y animales. Por otro lado, en segundo y tercer lugar, a nivel antropológico la naturaleza puede ser dividida en términos analíticos como naturaleza objetiva y naturaleza subjetiva. Cada una de estas opera a su vez, en forma doble. La naturaleza subjetiva remite al elemento biológico-corporal de los sujetos, es decir, la dimensión orgánica de los individuos. La naturaleza subjetiva, tiene a su vez relación con el proceso de auto formación de los humanos, “[...] Marx insiste, aparte de los atributos corporales de un organismo dependiente de su entorno (receptividad de los sentidos, estado de necesidad, emotividad, vulnerabilidad), en los modos de comportamiento adaptativo y en las manifestaciones vitales activas de un «ente natural activo»” (Habermas, 1990a, pág. 34). Es mediante esta actividad correspondiente a su naturaleza subjetiva que el sujeto crea u “objetiviza” a la naturaleza. Esta no corresponde a aquella naturaleza en sí que precede al sujeto pues al contrario, es constituida mediante el trabajo social. Sin embargo, en el proceso de mediación a través del cual el sujeto constituye a la naturaleza como objeto, se vuelve evidente que ésta también le opone resistencia al sujeto.⁶⁹ De esto sigue que esta

⁶⁷En esto Habermas se basa ampliamente en la tesis de doctorado de Alfred Schmidt otro miembro del *Institut*, titulada *El concepto de naturaleza en Marx*, originalmente publicada en 1962.

⁶⁸ Por ejemplo John Bellamy Foster propone una lectura “realista” del pensamiento de Marx muy distinta a la provista por Schmidt para quien no hay un materialismo ontológico en Marx. Véase (Foster, 2004)

⁶⁹“Como correlato del trabajo social, la naturaleza objetivada conserva tanto su *autonomía* como su *exterioridad* en relación con el sujeto que dispone sobre ella. Su autonomía se pone de manifiesto en el hecho de que podemos aprender a dominar los procesos naturales tan sólo en la medida en la que nos sometemos a ellos: esta experiencia elemental se expresa en la enunciación de las «leyes» naturales a las que debemos «obedecer». La exterioridad de la naturaleza se muestra en la contingencia de sus constantes últimas: por mucho que amplíemos nuestro poder de disposición técnica sobre ella, la naturaleza siempre se reserva un núcleo sustancial para nosotros inaccesible. (Habermas, 1990a, pág. 41)

naturaleza objetiva no se encuentra aislada de la naturaleza en sí, y en consecuencia, todo objeto es tanto una objetividad producida como un objeto natural. Por lo que si bien hay un énfasis en Marx sobre el carácter social de la producción, lo cierto es que esto no ha de llevarnos a la idea de que en el mundo sólo hay relaciones y nada material. Como advierte Schmidt,

“Justamente el análisis del proceso de producción que sostiene la esfera de la circulación, llega al resultado de que el trabajo humano no representa en absoluto el mito «productor» de riqueza material. El modo de existencia del trabajo abstracto-general, su «forma fenoménica», es siempre concreta-particular y presupone un sustrato natural irreductible a determinaciones humanas y sociales. Todas las relaciones sociales están mediadas por causas naturales, y viceversa. Son siempre relaciones de los hombres «entre sí» y con la naturaleza.” (Schmidt, 2011, pág. 77)

McCarthy reconoce que en esta reconstrucción aparecen ciertas paradojas e incongruencias (1995, págs. 141-153). En primer lugar, Habermas es consciente de que la *cosa en sí* de Kant es incognoscible, por lo que relacionarla con la *naturaleza en sí* es problemático. Para Habermas la solución radica en establecer en términos pragmáticos (inspirándose en la filosofía de Pierce) la necesidad de reconocer la independencia de la naturaleza, a pesar de que sólo podamos conocerla una vez sometida a un proceso de objetivación. Es decir, la naturaleza tiene que ser entendida en ambos sentidos, como constituida y revelada, en el marco del proceso de investigación científica (y de control técnico) al interior del cual los elementos naturales son “causalmente efectivos” antes que incognoscibles:

“La «naturaleza en sí» es una abstracción en la que nos apoyamos en nuestra actividad pensante; pero, de hecho, nos encontramos siempre con la naturaleza en el horizonte del proceso de formación histórico-universal de la especie humana. La «cosa-en-sí» de Kant reaparece bajo la forma y título de una naturaleza anterior a la historia humana. Y tiene la importante función gnoseológica de fijar la contingencia de la naturaleza como un todo, en oposición al intento idealista de reducirla a una mera exteriorización del espíritu, y de preservar la irreductible facticidad de la naturaleza, a pesar de la «mutuopenetración» histórica de la misma en el contexto universal de mediación que representan los sujetos que trabajan”(Habermas, 1990a, pág. 42).

Por otro lado, si la naturaleza ha de ser conocida bajo las condiciones de la investigación científica, o más generalmente, los de la acción instrumental, ha de seguir que

la naturaleza corporal subjetiva también ha de ser conocida en base a dichas condiciones. Habermas sale al paso de este problema al restringir la acción instrumental al contexto de la naturaleza objetiva, y en cambio, circunscribir la naturaleza subjetiva al campo de las ciencias hermenéuticas. Habermas da prioridad a las estructuras reflexivas de la vida humana al interior de esta naturaleza subjetiva, pero sin capitular en cuanto a su condición de naturales, pues –como ya hemos señalado en numerosas ocasiones – su teoría de los intereses se fundamenta en la constitución física y natural de la especie humana.

Esta sería la posición intermedia en la cual Habermas busca situarse vía Marx: los intereses cognoscitivos ostentan un estatus cuasi-trascendental, en tanto trascendentales e históricos al mismo tiempo. La razón ulterior de este posicionamiento, deriva de su interés por conservar la noción de un conocimiento “objetivo” del mundo al interior de su teoría crítica. En este sentido, las distancias con respecto a Adorno y a Horkheimer empiezan a manifestarse ya en su obra *Conocimiento e Interés*⁷⁰. Como advierte McCarthy, el dilema sobre la cuasi-trascendentalidad de los intereses cognitivos no es resuelto por Habermas, la solución provisoria será entender a la naturaleza en sí como aquella abstracción epistemológica necesaria para la consistencia interna de nuestro pensamiento, no obstante su constitución histórica. A nuestro juicio, es esta imposibilidad de establecer un equilibrio contundente entre los aspectos trascendentales y los históricos, los que obligarán a Habermas a establecer una división tajante a nivel de acción social entre los distintos tipos de conocimiento. Por otro lado, las consecuencias de este desequilibrio perseguirán a Habermas cuando adopte su teoría de la acción comunicativa, pues el “trascendentalismo débil”⁷¹ que caracteriza su comprensión del fenómeno lingüístico está en directa relación con este problema de la “cuasi-trascendentalidad”.

A fin de ser capaz de reivindicar un lugar para la teoría crítica al lado de las ciencias empírico analíticas y las hermenéuticas, Habermas necesita justificar la existencia de un tipo de interés que, al igual que el interés práctico y el técnico, cumple una función

⁷⁰ “Una resurrección de la naturaleza no es concebible, de forma coherente, desde una perspectiva materialista, aunque tanto el joven Marx mismo como luego los pensadores especulativos dentro de la tradición marxista (Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno) se hayan sentido atraídos por esta herencia de la metafísica.” (Habermas, 1990a, pág. 41)

⁷¹ Véase el Capítulo I.2

esencial en el proceso reproductivo de la especie. Esta función será vinculada en su lección inaugural a la cuestión del desarrollo de la identidad individual de los sujetos. Es decir, además de su orientación hacia la dominación técnica de la naturaleza, y de su interacción simbólicamente mediada, Habermas entiende que el proceso histórico de la especie humana depende a su vez del hecho de que sus miembros construyan “una identidad en el conflicto entre las solicitudes del instinto y las coerciones sociales” (Habermas, 2009c:176). De esta forma, el interés por la emancipación tiene una relación inicial con la función conservadora que puede alcanzar la interacción simbólica al interior del desarrollo de la personalidad (Honneth, 2009c: 346-348). El interés práctico de las ciencias hermenéuticas apunta a la preservación de los acuerdos comunicativos logrados por los distintos agentes sociales, sin importar el contenido de las condiciones normativas de dichos acuerdos. En este sentido, a forma de contrapeso, el sujeto integra de manera autónoma y crítica los requerimientos de la sociedad a través del proceso de auto reflexión. Por lo que si el acto cognoscitivo técnico ha de apuntar a una naturaleza externalizada, y el práctico a una dimensión intersubjetiva, el acto emancipatorio o auto reflexivo apunta hacia el sí mismo, el *Selbst*.

Esto deriva en ciertas complicaciones de orden metodológico, pues, ya que la formación de la identidad adquiere en Habermas la forma metodológica de una ciencia, cabe hacerse la pregunta sobre la forma en que es posible someter a juicio sus resultados. ¿Cuáles son los criterios a través de los cuales se puede contrastar una praxis emancipatoria “exitosa” de otra que no lo es? Como señala Honneth,

“El éxito de un proceso orientado a la formación de la identidad, sin embargo, se mide por el grado en el que un sujeto es capaz de adquirir la autonomía individual; por tanto, una teoría científica que deba presentarse como la forma metodológicamente objetivada de la autorreflexión tiene que comprenderse de entrada como una tentativa orientada a ayudar a ese proceso individual de formación a obtener la «mayoría de edad» [*Mündigkeit*] mediante un esfuerzo teórico cuando este desarrollo «natural» quede obstaculizado” (pág. 348)

Es así como Habermas se ve obligado a instalar una diferencia fundamental entre el proceso de autorreflexión y los otros dos pues, a diferencia de estos, los criterios que lo orientan son normativos a priori. Tanto las ciencias empírico-analíticas como las hermenéuticas confirman los resultados de forma posterior (ya sea por el éxito en el control

de un proceso natural o por la constatación de una comunicación certera), en cambio, “No es fortuito que las medidas de la autoreflexión escapen a esa peculiar vaguedad en la que las normas de todos los demás procesos de conocimiento necesitan de una consideración crítica. Son teóricamente ciertas. El interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori” (pág. 177). El criterio al cual Habermas se está refiriendo acá, no es otro que aquel vislumbrado antes a propósito de su investigación sobre el espacio público, a saber, una situación de “consenso no coercitivo” en donde los sujetos se hallan en presencia de una situación de diálogo completamente libre de dominio. Así a juicio de Habermas, todo enunciado expresado presupone inevitablemente la posibilidad de un consenso no coercitivo, en la medida en que anticipa que sus afirmaciones serán evaluadas en base a su contenido argumentativo. La formación de la personalidad es entendida de tal forma como una simbolización de “potenciales pulsionales”, es decir, como una articulación de las necesidades particulares del Yo al interior del lenguaje, en este sentido, la existencia de una comunicación sin coacciones permite que el sujeto tenga una relación “transparente consigo mismo y con los otros”. De tal forma, una teoría crítica ha de preocuparse por el aseguramiento de situaciones de discurso libre (de coacciones) para la formación de un Yo autónomo.

Esta solución es fundamental para entender la razón de por qué en su teoría de la acción comunicativa Habermas opta por abandonar la idea de un interés emancipatorio. En efecto, el mismo Habermas reconoce en el epílogo de *Conocimiento e Interés* (escrito posteriormente en 1973), el “estatuto derivado” (Habermas, 1990a, pág. 324) del interés emancipatorio. Al establecer en el lenguaje el criterio normativo de este tipo de conocimiento, lo que inadvertidamente logra Habermas es asentarlo en el “plexo práctico-vital”. Finalmente, Habermas se verá en la necesidad de coincidir el interés práctico con el interés emancipatorio.

V.4 La crítica a la tesis tecnocrática y la teoría social de Habermas

Resumiendo lo señalado hasta este punto, *Conocimiento e Interés* fue un libro en el que culminaban las distintas investigaciones elaboradas por Habermas a la fecha. Se nutría

tanto de los textos de *Teoría y Praxis* que habían estado destinados a investigar el estatus de la teoría crítica en su disputa con el positivismo. En términos concretos, era una expansión de su lección inaugural de 1965, una suerte de reconstrucción de la prehistoria de la ciencia positiva y una justificación epistemológica de la teoría crítica a través de un trascendentalismo antropológico. El mismo año, Habermas publica el artículo “Ciencia y técnica como «Ideología»” en honor al septuagésimo cumpleaños de Herbert Marcuse. El artículo en cuestión presenta un marco de análisis crítico al proceso social mediante el cual el positivismo (la ciencia y la técnica) ha adquirido fuerza ideológica al interior del capitalismo tardío. En el marco de esta crítica, Habermas elabora por primera vez los elementos necesarios para articular una teoría de lo social.

Como señalamos en el capítulo I en ocasión de la polémica sobre el decisionismo, Habermas toma partido en el debate sobre la “tesis tecnocrática” correspondiente a los diagnósticos críticos de Arnold Gehlen y Helmut Schelsky, entre otros, elevados entre los años 50 y 70 frente a la aparente autonomización de los progresos de la tecnología con respecto a la vida social. Si bien Gehlen y Schelsky eran ambos pensadores conservadores contra-ilustrados (Wiggershaus, 2010, pág. 727), y eran proponentes de una “necesaria subordinación de la evolución social bajo los constreñimientos de las operaciones técnicas” (Honneth, 2009c, pág. 367) su “tesis tecnocrática” compartía con los trabajos de Marcuse el concepto similar de racionalización. Habermas entra en conflicto, por lo tanto, no con esta tesis sino con la lectura que se hace de esta supuesta progresiva dominación de las categorías técnicas sobre la vida social en la época industrial. En este sentido, no es que Habermas dispute la existencia de estas tendencias sociales, más bien disputa la interpretación sociológica que se hacen de ellas. Así, la tesis tecnocrática como también la interpretación de Marcuse representa la “falsa conciencia de un estado de hecho correctamente constatado” (p. 368). Para Marcuse, –en la lectura de Habermas– la racionalidad es el aspecto formal del capitalismo industrial y tiene consecuencias de orden material. La racionalización impuesta exclusivamente en nombre de una racionalidad

formal⁷², es un tipo oculto de dominio político material. Si la técnica y su progreso importan un ejercicio de control sobre el mundo natural, Marcuse señala que debe ser también entendida como un ejercicio de dominación sobre los hombres. La aplicación de la acción racional con arreglo a fines a la vida humana (social) significa “la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político” (Habermas, 2009, pág. 55). Lo verdaderamente novedoso de esta forma de dominio es que no necesita de una explotación opresiva; es el aspecto racional de las nuevas formas de producción el que funciona como su factor de legitimación. Si la productividad crece en base a un aumento de la racionalidad en los procesos del trabajo y ésta es imprescindible para el aumento de la prosperidad y la mantención de la comodidad, entonces la idea de fuerzas productivas en contradicción con las relaciones de producción se encuentra imposibilitada como instancia crítica. Las relaciones de producción pueden resultar justificadas como un marco funcionalmente necesario para la prosperidad, técnicamente imprescindibles para una sociedad racional. Las mismas relaciones de producción se convierten en la base su justificación técnica.

Esta interpretación de Marcuse, que sigue la misma línea de Adorno y Horkheimer es a juicio de Habermas una lectura que presenta una imagen incompleta de la racionalización social: se concentra exclusivamente en la expansión de la acción técnica en virtud de sus propios fundamentos epistemológicos. Para Marcuse, la racionalidad no puede sino ser la contracara de la dominación, pues encerrada en la técnica hay un proyecto determinado por los intereses de clase. En sus propias palabras “lo que quiero demostrar es que la ciencia en virtud de su método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres” citado en (Habermas, 2009: 60). La propuesta de Marcuse es revolucionar la ciencia misma, para así dar pie a una nueva ciencia que no conciba a la naturaleza como explotable sino en los términos de una relación fraternal. En consideración a esto, Habermas no oculta su escepticismo con respecto a la alternativa propuesta por Marcuse:

⁷²Lo que en Weber corresponde al sometimiento de diversos ámbitos sociales a la lógica de la acción instrumental.

“En lo que Marcuse está pensando es en una *actitud* alternativa frente a la naturaleza, pero de ahí no cabe deducir la idea de una nueva técnica” (p. 62). Las realizaciones de la técnica, son las del trabajo, y en tanto tal, son irrenunciables para Habermas.

El problema al que tendrá que enfrentarse a continuación Habermas es cómo dar cuenta de un modelo de racionalidad que explique fehacientemente la lógica que domina en última instancia la dinámica del desarrollo social. Para Habermas, las formas específicamente históricas de la ciencia y la tecnología son variables; sus estructuras lógicas básicas en cambio, corresponden a los intereses específicos de la especie humana. La técnica/trabajo obedece efectivamente a las necesidades materiales de la especie (el interés técnico). En la medida en que la naturaleza humana no sea reorganizada en cuanto a su dependencia del trabajo social como vía para emanciparse de las necesidades básicas para su supervivencia, la técnica es irremplazable. El asunto entonces no radica en reemplazar a la razón técnica – como propone Marcuse- sino combatir su universalización. Se debe evitar legitimar exclusivamente a la razón técnica en desmedro de una razón más comprensiva de lo social. Apoyándose en la teoría de acción de Weber, Habermas reelabora el concepto de praxis a través de una distinción analítica:

- Trabajo o acción racional con arreglo a fines.
- Interacción simbólicamente mediada o acción comunicativa.

La acción instrumental o racional con arreglo a fines es el medio a través del cual los sistemas sociales logran extender su control sobre la naturaleza. Precisan de dispositivos y conocimientos técnicos que acarreen pretensiones de verdad. En el caso de la acción comunicativa, esta se desenvuelve dentro de marcos institucionales a través de un lenguaje intersubjetivamente compartido y regida por normas sociales. La racionalización tiene consecuencias distintas para ambas dimensiones. En el caso de los sistemas sociales, la racionalización importa un aumento de las fuerzas productivas, y una extensión del control tecnológico. Para la interacción social, significa la extensión de la comunicación libre de dominio. De esta forma, Habermas logra separar a la emancipación política del progreso científico técnico y a su vez establecer un criterio que permite poner a prueba la

racionalidad o medir su posible aumento. Para esto articula a nivel analítico la distinción entre el marco institucional de una sociedad, el que comprende el mundo social o cultural, y el subsistema de acción racional con arreglo a fines. Cada acción social operaría al interior de estos espacios y el proceso de racionalización tendría consecuencias distintas en cada una de ellas. Así la racionalización al interior del marco institucional produciría un intercambio comunicacional más libre, mientras que en el subsistema “económico” produciría una adscripción a los parámetros de la eficiencia.

Establecidas estas diferencias analíticas, Habermas es capaz de plantear su crítica a la “tesis tecnocrática”. El vicio, o la patología en la que puede incurrir un orden social, corresponderían a la “colonización” del marco institucional por parte de la acción racional con arreglo a fines. Es decir mientras que Marcuse, como Adorno y Horkheimer, vislumbra una sola forma de racionalidad e interpreta el estado de la sociedad contemporánea como el resultado de una profundización de una racionalidad que no puede ser más que la consecuencia de un proceso de dominación, Habermas entiende el mismo fenómeno como un desarrollo “patológico”, en donde un tipo de racionalidad ha excedido sus límites de acción.

“Consideradas desde este punto de vista, las tendencias de desarrollo que la tesis tecnocrática ayuda a exponer de una forma ideológica se presentan no meramente como un peligro para una forma específica de sociedad, sino como una seria perturbación de todo el proceso de formación histórica de la especie; con la disolución del marco institucional, el proceso de entendimiento comunicativo sobre cuya existencia la reproducción social se basa constitutivamente desde el principio queda amenazado con la posibilidad de su destrucción; las sociedades se reproducen, como hemos podido ver, en conexión con un proceso de entendimiento intersubjetivo mediado por normas sociales; en el momento histórico en el que el proceso de racionalización comunicativa aquí desplegado empieza a ser absorbido en cierta medida por «los sistemas de acción racional conforme a fines», de tal forma que en la experiencia consciente del tiempo existe la amenaza de la desaparición completa de la «diferencia entre praxis y técnica», el proceso de formación de la especie queda en general destruido.” (Honneth, 2009c, pág. 369)

Es decir, el peligro de la consciencia (ideología) tecnocrática, es que oscurece y hace desaparecer al interés práctico en la “ampliación de nuestro poder de disposición técnica” (Habermas, 2009, pág. 99).

Si bien por primera vez al interior de la Escuela de Frankfurt aparecía una interpretación que posicionaba en el centro de lo social a la interacción simbólicamente mediada, y no el trabajo social, la teoría social de Habermas presentaba ya desde sus inicios ciertas inconsistencias fundamentales. El problema se encuentra específicamente en la expansión desde una teoría de la acción a otra sobre la reproducción social. Al momento de establecer la división entre una acción comunicativa y otra instrumental, la centralidad del entendimiento intersubjetivo resultaba a todas luces claras: en el mismo ejercicio de las ciencias naturales es preciso un consenso sobre el sentido de los enunciados. Pero al tratarse de la crítica a la tesis tecnocrática, Habermas sitúa a las esferas o a los ámbitos de dichas acciones en espectros del todo opuestos, la racionalidad de una es irreductible a la otra. En consecuencia, la teoría social de Habermas recae en un dualismo insalvable “entre ámbitos de acción normativamente regulados y ámbitos no normativos” (Honneth, 2009c, pág. 374). A juicio de Honneth, al abordar el problema de la reproducción social, Habermas -de forma no intencionada- comete el error de hacer de estas diferencias analíticas diferencias empírico-fenoménicas, y en consecuencia, “al final se mantiene la ficción de una sociedad dividida en dominios de acción comunicativos y racionales conforme a fines” (p. 378). A nuestro entender, la razón ulterior por la cual Habermas incurre en esta suerte de reificación obedece al concepto de naturaleza adoptado en el marco crítico-epistemológico. Al estar interesado en preservar una esfera comunicativa no coercitiva y a la vez, resguardar los avances de la ciencia, Habermas recurre a un concepto de naturaleza cuasi-trascendental que permite dicha solución dualista. Este dualismo imposibilita de partida cualquier tipo de reconciliación con la naturaleza, pues ha de permanecer externa al hombre (como fundamento del espíritu) y por otro lado, reivindica el lugar formador de la historia en el sujeto cognoscente (Whitebook, 1979, págs. 46-47).

Durante la década de 1970 Habermas reelabora los aspectos esenciales de su crítica a la “tesis tecnocrática” a través de un nuevo enfoque sustentado principalmente a través de una teoría de la comunicación lingüística. Con esto, la teoría habermasiana deja progresivamente relegada la antropología del conocimiento que había caracterizado su fase temprana y se aboca al estudio de la intersubjetividad a partir de un análisis de las reglas

lingüísticas. Los resultados de los diversos trabajos de investigación serán reunidos en los dos tomos de la *Teoría de la Acción Comunicativa* publicada en 1981, y tendrán por objetivo presentar un modelo teórico integrado que permita sobrepasar la tensión entre la acción y la estructura social. En términos concretos, Habermas busca reconstruir la racionalidad de la acción comunicativa en el marco de la Teoría de los Actos de Habla de John Austin, para la elaboración de una teoría de la sociedad. Básicamente, la premisa que introduce con esta reformulación de la acción comunicativa, apunta a que los actos de habla permiten coordinar las acciones individuales a través de la acumulación de pretensiones de validez universales (verdad, veracidad, corrección) que se diferencian históricamente en el curso de un proceso de evolución de la racionalización cognitiva (fundamentando la evolución de las sociedades en estadios graduales de racionalización en las investigaciones ontogenéticas de Piaget). La introducción del concepto de sociedad en la teoría de la acción comunicativa, se verá posibilitada con la reelaboración de dos categorías: “mundo de vida” y “sistema”.

El concepto de mundo de vida había sido ya introducido por Habermas en el marco de su crítica a la tesis tecnocrática, aún cuando de forma muy vaga. En dicho momento, había sido utilizado para describir el conjunto de orientaciones normativas de acción para toda una sociedad (a través de marcos institucionales). El rol que Habermas le asigna al mundo de vida, dice relación con una suma de supuestos intersubjetivos compartidos en los que se inserta todo actor de forma previa a todo acto de comunicación. En otras palabras, es el producto histórico de un conjunto de esfuerzos interpretativos realizados por las generaciones previas, una suerte de orden simbólico que preexiste a los sujetos. Lo profundamente relevante de esta categoría, es que indica que la reproducción simbólica de la sociedad es un proceso dinámico en donde los sujetos no se limitan a reproducir las categorías interpretativas previas, sino que las someten a tensión y las transforman en base a procesos colectivos de aprendizaje. Pero, de la misma forma que en la crítica a la tesis tecnocrática, el desarrollo de las sociedades es de vía doble, no sólo precisa de la reproducción simbólica, sino también de la reproducción de las condiciones materiales de la vida social. Es en el tratamiento de este imperativo material, que la categoría de sistema

se vuelve necesaria para Habermas. El concepto de “sistema” que anteriormente había sido utilizado como alternativa conceptual al mundo de la interacción simbólicamente mediada, ahora es entendido como un conjunto de unidades (subsistemas) que pueden resolver problemas objetivamente planteados. El análisis de Habermas se traslada de la oposición entre orientaciones de acción (comunicativa e instrumental) a una oposición entre las formas de organización de estas acciones, en donde unas formas de organización posibilitan la reproducción simbólica de la sociedad, y donde la otra posibilita su reproducción material. Esta tesis puede ser sometida a crítica, en la medida que no es capaz de escapar los problemas de la crítica a la tesis tecnocrática. El énfasis de Habermas estará ahora puesto en las formas de organización fácticas de estas acciones. Sean instituciones de reproducción simbólica o material, los mecanismos a través de los cuales operan se regularán ulteriormente siempre de forma normativa. En este sentido, esta reelaboración de la distinción entre “trabajo” e “interacción”, pierde validez.

“Habermas, cierto es, no presenta ahora sencillamente las diferencia existentes entre el tipo de acción racional conforme a fines y comunicativa en el marco general de la vida social; en su planteamiento reformulado de la teoría de la acción – en el que ya no se contraponen frontalmente las categorías de «trabajo» e «interacción» como dos formas de acción, sino que se distinguen las acciones sociales en virtud de los mecanismos por los que se coordinan socialmente – se prohíbe una cosificación semejante a la del primer paso por razones de tipo categorial. Sin embargo, al coordinar de forma tan rígida las dos dimensiones de la reproducción, la material y la simbólica, con los mecanismos analíticamente diferentes de la integración social y sistémica, se introducen en principio las mismas ficciones engañosas que ya estaban de algún modo presentes en la primera aproximación al problema” (Honneth, 2009c, 430).

En otras palabras, no obstante el “giro lingüístico” por el cual atraviesa la teoría de Habermas, los mismos problemas aparecen en tanto se vuelve a asomar el diagnóstico temprano sobre la tesis tecnocrática. Tan pronto como Habermas transforma sus premisas teórico comunicativas en una teoría de la sociedad, las nociones de “mundo de vida” y “sistema” vienen a ocupar los lugares que anteriormente habían ocupado de “marco institucional” y “subsistema económico”. “En estas nuevas coordenadas, la vieja distinción entre «trabajo» e «interacción» no tarda mucho en aparecer de nuevo bajo la diferencia entre estas dos dimensiones de la reproducción social” (p. 427).

Con la aparición de las antiguas divisiones dualistas en la nueva teoría de la acción comunicativa, empieza a perfilarse una teoría social que decide ignorar los componentes normativos al interior del marco del sistema. A juicio de Honneth, Habermas falla en tanto termina elaborando una teoría social demasiado funcionalista, que llega cerca, pero no logra subsanar el déficit sociológico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En consecuencia, si bien Habermas cuenta con los mecanismos para “acreditar una posible crítica al modelo capitalista”, el dualismo en el que cae en razón de su convicción básica de que el ámbito de la reproducción material ha de ser organizada exclusivamente de forma técnica, propicia la auto-marginación de su teoría de una “crítica justificada de las formas concretas de organización de la producción económica y la administración”, y la limita a meramente discernir las distorsiones (o colonizaciones) producidas al interior del “mundo de vida” por la organización instrumental de la acción.

Capítulo VI

Acción social, naturaleza humana y el materialismo reprimido de Honneth

En los dos capítulos precedentes hemos tratado de señalar algunas de las distintas aproximaciones al interior del marxismo occidental al problema de la praxis. En cada uno de los distintos cuerpos teóricos revisados, el concepto de naturaleza se encuentra asociado a inconsistencias internas. En el primer capítulo revisamos como Lukács, en su enfrentamiento con la ortodoxia de Kautsky y el revisionismo de Berstein, busca rescatar la subjetividad al interior del marxismo. En dicha polémica, Lukács estaba continuando con los diagnósticos elaborados por Gorter y Pannekoek en relación al fracaso de la revolución en la Europa occidental. Para el marxismo neerlandés, el problema era el del *Geist*: el campo ideológico del proletariado había sido conquistado por valores burgueses. En consecuencia, se hacía necesario repensar el rol de la teoría en la praxis revolucionaria. La solución de Lukács será oponer a la praxis contemplativa propia del materialismo dialéctico mecanicista –en donde hay una separación entre teoría y praxis o sujeto y objeto– una praxis activa. A juicio de Lukács, este tipo de relación, en donde el sujeto se encuentra indisociablemente unido al objeto, sólo era posible en la historia. En consideración a esto Lukács aboga por abandonar la idea de una dialéctica de la naturaleza propuesta por Engels, para quien la historia y la naturaleza siguen las mismas leyes dialécticas. Su propuesta radica en hacer de la naturaleza, en cuanto sea de interés para los asuntos humanos, exclusivamente una categoría social.⁷³ Esto no es lo mismo que incluirla en las leyes de la dialéctica, más bien importa una división tajante en términos epistemológicos. La naturaleza simplemente no es objeto de la dialéctica, y en razón de esto, es dejada de lado y otorgada exclusivamente a las ciencias positivas. Más aún, toda ciencia que no se

⁷³“La naturaleza es una categoría social. Lo que vale como naturaleza en un determinado grado de desarrollo social, la estructura de la relación entre hombre y naturaleza y el modo en el que el hombre se mide con ella, por lo tanto el sentido que la naturaleza debe tener en su vinculación con su forma y su contenido, con su extensión y su objetividad, es siempre algo socialmente condicionado” (Lukács citado en Schmidt, 2011: 198)

encuentra imbuida por el método dialéctico es cómplice del proceso de reificación⁷⁴, incluidas las ciencias sociales. Es decir, al dividir de forma tan tajante historia y naturaleza Lukács reincide implícitamente en una suerte de dualismo. Al tratar de escapar del idealismo objetivista se ve forzado a enfrentar el problema de la naturaleza en términos ontológicos, pero en cambio lo deja a un lado⁷⁵

Por su parte, al comenzar su labor de director del *Institut*, Horkheimer pretende subsanar esta separación entre filosofía y ciencia. La preocupación por el análisis de la totalidad se manifiesta a través de un programa de investigación interdisciplinario que busca integrar a las ciencias empíricas con la filosofía social. El concepto de naturaleza utilizado por Horkheimer es un aspecto fundamental para entender la forma en que elabora este materialismo enriquecido. La naturaleza es una categoría social, y a su vez, la sociedad es una categoría natural. Es decir, sólo adquieren sentido en base a una mutua determinación. No existe una naturaleza pura, por si sola, como tampoco hay una historia independiente de lo natural. En este sentido, es importante entender que toda la filosofía de la historia en base a la cual se fundamenta la Teoría Crítica de la primera generación presupone una naturaleza del cual el hombre busca primero liberarse y luego dominar. Esto nos obliga a tratar el problema de la verdad, pues ya que no hay naturaleza separada de la historia, ¿cómo es posible integrar una ciencia empírica si el mismo conocimiento “objetivo” no es posible? El concepto de verdad aquí empleado remite a la efectiva comprensión de la totalidad. La verdad no se trata de “hechos” finitos observables, sino de procesos continuos en donde lo particular interactúa con lo universal. Por lo que las ciencias empíricas ayudan a constatar ciertos hechos, pero estas constataciones no han de ser confundidas con la verdad.

⁷⁴La cosificación de las relaciones sociales sustentada en base al marco filosófico dualista que separa entre sujeto y objeto.

⁷⁵Martin Jay señala sobre esto, “la naturaleza por fuera del hombre es reducida en su sistema a una suerte de estatus residual y abandonada a una metodología positivista. Cuando la naturaleza afectaba al hombre, Lukács solamente podía verla a través del filtro metodológico aplicado para el estudio de la sociedad y la historia” (1984, pág. 116)

Como se recordará, esta fase al interior del pensamiento de la primera generación acarrea un problema fundamental para la idea de una teoría crítica, pues dado que toda la historia de la humanidad es entendida en base a este proceso de liberación de la necesidad, no hay espacio suficiente para justificar una praxis por fuera de la categoría de trabajo. Esta suerte de “déficit sociológico” en las palabras de Honneth, se profundiza una vez que – durante ya una segunda fase del pensamiento de la primera generación- Adorno y Horkheimer hagan coincidir en *Dialéctica de la Ilustración* el proceso de dominación de la naturaleza con el de la dominación humana. De tal forma que si bien en los primeros años de *Institut* Horkheimer no era un crítico del proceso de dominación sobre la naturaleza, años más tarde éste le es indistinguible de aquel proceso mediante el cual los sujetos reprimen su propia naturaleza interna, como la de otros seres humanos. La razón instrumental es la categoría que les permitirá vincular el proceso de transformación de la naturaleza externa (tecnología e industria) con la naturaleza interna (formas de dominación social y represión psíquica). Este diagnóstico crítico del proceso de ilustración –que como hemos señalado es también desde siempre mito- no altera las premisas generales del concepto de naturaleza hasta aquí descrito. Sin embargo, al señalar -Adorno y Horkheimer - que la única solución a este proceso de dominación es una reconciliación con la naturaleza, están haciendo referencia a una figura inconsistente con sus planteamientos originales. En efecto, como señala Jay,

“Hablar sobre la necesidad de una reconciliación del hombre y la naturaleza, aunque sin que esto implicara una identidad, estaba escasamente de acuerdo con una creencia en la «frontera ontológica» entre historicidad y no historicidad. Sin embargo, los escritos del *Institut* nunca explicaron del todo lo que esto significaría exactamente para una futura ciencia del hombre” (1989, pág. 434)

Es decir, si bien por un lado mantenían una idea monista con respecto a la naturaleza y la historia, hacen uso de un concepto que puede ser interpretado como el resabio de una influencia Kantiana – o incluso romántica- con respecto a la naturaleza.

El diagnóstico de Habermas sobre la modernidad será, en cambio, diametralmente opuesto al de los integrantes de la primera generación. A diferencia de la representación monista de la razón de Adorno y Horkheimer, Habermas adopta un concepto de razón

diferenciado, en donde hay por un lado una racionalidad instrumental que necesariamente “cosifica” a la naturaleza y por otro lado una racionalidad comunicativa, que gobierna por sobre la naturaleza subjetiva, cuya reificación es un resultado no intencionado y patológico. A la base de esta argumentación, hay un decidido propósito por salvar el proyecto moderno de lo que a juicio de Habermas no son más que tendencias “irracionales” anidadas en su interior. En consideración a esto, Habermas se opone absolutamente a toda posibilidad de “reconciliación” con la naturaleza, puesto que la única relación deseable con esta es una circunscrita a la lógica de la acción instrumental. Con esta separación tajante entre Habermas sigue los pasos de Lukács:

“Mientras que Habermas introduce su entramado dualista para corregir el monismo de Horkheimer y Adorno, Lukács introduce el suyo para corregir el monismo de Engels y la Segunda Internacional. En ambos casos, el objetivo era “salvar al sujeto”. A pesar de sus intenciones, Horkheimer y Adorno no tenían las categorías necesarias para formular una noción adecuada de subjetividad, y Habermas introduce la distinción entre racionalidad instrumental y comunicativa en razón de esto.” (Whitebook, 1979: 53, nota 36)⁷⁶

Ya hemos aludido a que el estatus cuasi-trascendental de la teoría de los intereses cognoscitivos permanece fundamentado sobre la base de un dilema no resuelto en Habermas. Parafraseando a Jay, mientras que Lukács resolvió el problema de la naturaleza excluyéndola del todo, Habermas “la dejó entrar por la puerta del lado” (Jay, 1984, pág. 502). Es decir, al no poder establecer analíticamente una forma de mediación entre la praxis y la *techne*, o entre el sujeto y el objeto natural, siempre permanecería un resabio kantiano (de no-identidad) en su teoría. Como el mismo Habermas admite:

“Creo que esa es una parte de nuestra herencia conceptual que simplemente no podemos reducir a un denominador común. Eso, por decirlo así, es un poco de kantismo en mí. Hay ahí algo no resuelto sobre la naturaleza.” Entrevista a Habermas citada en (Jay, 1984, pág. 502)

⁷⁶ Como ya hemos advertido, quizás monismo no es una denominación del todo correcta para Adorno y Horkheimer, en tanto hacen uso de un concepto de naturaleza que bien puede ser remita a una “naturaleza originaria”.

Tal parece, entonces, que en cada uno de los autores revisados, la solución al problema de la relación entre naturaleza e historia produce inconsistencias teóricas, o en otras palabras, es incapaz de cumplir con su promesa. Como señala Theunissen,

“La teoría se sumerge en lo divino, ya que el universo natural o cosmos es considerado como divino en virtud del inamovible carácter que tiene el eterno retorno de sus movimientos; por el contrario, la teoría crítica se ocupa del mundo históricamente cambiante de los hombres, el cual precisamente por esa mutabilidad, no era considerado por los griegos objeto digno de ciencia teórica [...] Mientras que la teoría clásica ve en el eterno ciclo del cosmos natural el todo en el que se esfuma el cambiante mundo de los hombres, la teoría crítica invierte los términos y ve en la historia el horizonte supremo en el que también ha de insertarse el conocimiento de la naturaleza” Michael Theunissen citado en (McCarthy, 1995, pág. 136)

Es decir, mientras que la teoría clásica concede prioridad a la naturaleza, la teoría crítica hace lo mismo con la historia. Si bien Habermas rechaza a la teoría clásica en base a su ontología de lo natural, el problema - según Theunissen- es que no logra “atenerse consistentemente a ese rechazo” y recae en un “estadio que se proponía a superar [...] una forma de pensamiento que concede a la naturaleza una prioridad sobre la historia y la eleva a rango de origen absoluto” (p.136). Si bien en Habermas como en Lukács esta inconsistencia es más evidente, nos parece que en el caso de Adorno y Horkheimer también las hay cuando se propone una reconciliación con la naturaleza. Para Theunissen “todos los representantes de la teoría crítica repiten, una vez más, la repetición pos hegeliana de Kant” en base a la cual se “sobrecarga” de facultades al sujeto empírico. Ya sea en la filosofía de la historia que sustenta los planteamientos de Horkheimer y Adorno, como en los postulados de la “tesis tecnocrática” a la que adscribe Habermas y su posterior teoría de la acción comunicativa, lo cierto es que los distintos representantes de la teoría crítica terminan consintiendo a la naturaleza un estatus objetivable o externo al ser humano. Esto no quiere decir que no se consideren formas alternativas de relación entre el ser humano y la naturaleza.⁷⁷ Pero a pesar de estas formas alternativas para relacionarse con la naturaleza,

⁷⁷Incluso Habermas ha reconocido esto en una entrevista: “Si bien es posible efectivamente adoptar una actitud performativa hacia la naturaleza externa, entrar en una relación comunicativa con esta, tener una experiencia y un sentimiento estético análogo a la moral con respecto a ella, ¿no hay para *este* dominio de la realidad [la naturaleza en sí] sólo una actitud teóricamente fructífera, a saber la actitud objetivante del

todos los pensadores tratados acá presuponen que la interacción entre el ser humano y ésta se encuentra mediada por la técnica. Como señala Schmidt a propósito de Marx:

“No hay duda de que la naturaleza, como materia determinada en sí del trabajo humano, es siempre irreductible a la subjetividad (social), pero su en sí sólo es tal todavía para el aparato productivo, que trasforma el proceso natural en un proceso tecnológico dirigido científicamente y lo funde, desfigurándolo hasta hacerlo irreconocible, en la maquinaria” (Schmidt, 2011, pág. 209)

A la misma conclusión parece haber llegado Honneth junto a Hans Joas en *Soziale Handeln und menschliche Natur* cuya primera mitad está dedicada a revisar críticamente la “sublimación” de Feuerbach a manos de Marx (Honneth & Joas, 1988, pág. 10). Es en la elevación de la categoría de trabajo como mediadora en el intercambio metabólico entre naturaleza y sociedad que encontramos el antecedente más claro de estas inconsistencias que finalmente dificultan la conversión del contenido crítico de las teorías “frankfurtianas” en una praxis que transforme la sociedad. En sus *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, Marx todavía encuentra ciertas dificultades para dar cuenta de esta compleja relación de interdependencia entre lo natural y lo social. La naturaleza es descrita como el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, no es el cuerpo del hombre en sí. Pero a su vez, ésta sí es **su** cuerpo en tanto siempre tiene que mantener una relación con ella para mantenerse con vida, así “Que la vida física y espiritual del hombre está unida a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está unida a sí misma, porque el hombre es parte de la naturaleza” (Marx, 1965, pág. 77). Esta relación adquiere una formulación más precisa cuando Marx comienza a emplear el término “metabolismo” (*Stoffwechsel*) para dar mayor grado de rigurosidad científica al intercambio entre hombre y naturaleza a través de la categoría de trabajo.⁷⁸ Como señala Bellamy Foster,

observador experimental de las ciencias naturales?” (Thompson & Held, 1983, pág. 244) [anotaciones nuestras]

⁷⁸“El trabajo es, antes que nada, un proceso que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza, un proceso por el que el hombre, por medio de sus propias acciones, media, regula y controla el metabolismo que se produce entre él y la naturaleza. Se enfrenta a los materiales de la naturaleza como una fuerza de la naturaleza. Pone en movimiento las fuerzas naturales que forman parte de su propio cuerpo, sus brazos, sus piernas, su cabeza y sus manos, con el fin de apropiarse de los materiales de la naturaleza de una forma adecuada a sus propias necesidades. A través de este movimiento actúa sobre la naturaleza exterior y la cambia, y de este modo cambia simultáneamente su propia naturaleza [...]” (El Capital de Marx, citado en Foster, 2004: 243). Otras

“El concepto de metabolismo, con sus nociones asociadas de intercambios materiales y acción reguladora, le permitía expresar la relación humana con la naturaleza como una relación que incluía las «condiciones impuestas por la naturaleza» y la capacidad de los seres humanos para afectar este proceso.” (Foster, 2004, pág. 245)

Así, la característica distintiva de la humanidad reside en su capacidad de crear su propia “naturaleza” en cuanto ejerce su acción sobre la naturaleza “externa”. Es esta autoría que posibilita el trabajo lo que le da el carácter social al ser humano. Sin embargo, una serie de problemas aparecen en esta ontología cuando contrastamos la forma en la que Marx diferencia al ser humano ya no meramente del mundo no-humano, sino del resto del mundo animal. En sus propias palabras,

“Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal”.(Marx, 1973, pág. 140)

Similares consideraciones sobre el rol de la conciencia en el trabajo humano pueden ser encontradas en sus Manuscritos (Marx, 1965, pág. 77). Lo que esta línea de argumentación nos revela es el núcleo problemático de la relación naturaleza/sociedad. Al no poder justificar en un plano materialista la diferencia entre el trabajo animal y el trabajo humano, Marx se ve en la necesidad de recurrir a un argumento idealista. En otras palabras, para ser consistente con su metodología dialéctica y materialista Marx debería encontrar la intencionalidad del trabajo -humano o no- en los confines de la misma actividad. Al emplear una suerte de esencia interior de la actividad, ya sea la “conciencia” o el “lenguaje”, Marx introduce una autoafirmación tautológica. Es decir, el trabajo media entre naturaleza y sociedad, pero a su vez, presupone dicha división en relación a la separación ontológica entre humanos y animales. En resumen, si lo que desea Marx es “historizar” la relación entre naturaleza y sociedad a través del trabajo, esto no puede

traducciones del *El Capital* utilizan “intercambio de materias” en vez que metabolismo, término que nos parece más ajustado a la versión original. Para los orígenes como los otros sentidos en los que Marx utiliza este concepto Véase (Foster, 2004, págs. 239-261)

ocurrir de manera simétrica; mientras que la naturaleza es producto histórico en tanto se encuentra sujeta a una serie de procesos sociales, la sociedad parece inmune a los embates de su historia con la naturaleza, pues desde y para siempre el ser humano se diferencia esencialmente del resto de los animales. La sociedad, en este sentido, no puede ser el producto de la historia sino su condición de posibilidad (Nimmo, 2010, pág. 29). Si bien éstos no son los términos de la crítica que Honneth elabora junto a Joas, nos parece que apuntan en la misma dirección en tanto la propuesta teórica ofrecida por ambos considera necesario rescatar el materialismo de Feuerbach en el marco de una investigación sobre la antropología filosófica alemana. Lo que impulsa a estos dos jóvenes filósofos a reclamar esta corriente de pensamiento es, en primer lugar, un imperativo de orden político. El surgimiento de una serie de nuevas demandas sociales a lo largo de la década de 1970 logra llevar al centro de la discusión problemas relacionados a “lo natural”:

“Los movimientos ecológicos, contra-culturales y de emancipación de la mujer - a pesar de todas las diferencias entre los diversos tonos en el abigarrado espectro de estos movimientos de oposición- comparten por lo menos una preocupación común por los temas que tienen que ver con la naturaleza: con la naturaleza externa y una relación humana con ella, así como con la naturaleza interna del ser humano y su desarrollo humano.” (Honneth & Joas, 1988, pág. 1).

Mientras que la prominencia de estos temas en la esfera pública opera a modo de impulso externo, de forma inmanente opera la necesidad de re-actualizar el materialismo histórico desde el marxismo occidental en vista del silencio (Habermas) o las dificultades (Marcuse, Althusser) que los modelos contemporáneos mantenían al enfrentar estos problemas (Deranty, 2007, págs.122-123). El objetivo es entonces la reactualización del materialismo histórico para elaborar una nueva teoría de la praxis a través del rescate de una antropología filosófica alternativa a la de Marx. Con antropología filosófica Honneth y Joas entienden el estudio del *anthropos* en comparación con otras formas de vida, especialmente con los animales, y no como el estudio comparativo de distintas formas de vida humanas. Esta aclaración es necesaria aun cuando insuficiente pues como advierten ambos autores,

“La legitimidad de la cuestión de la relación del ser humano con la naturaleza y de la naturaleza en el ser humano se encuentra hoy fuera de toda duda. Esto no siempre fue así

[...] aquellos que argumentaban a favor de la necesidad de estudiar antropología se encontraron infaliblemente con dudas y objeciones [...] Este campo de investigación en su totalidad era sospechoso de fomentar un pensamiento ahistórico”(Honneth & Joas, 1988, pág. 3)

Acusaciones de “naturalismo” han sido elevadas incluso contra la teoría del reconocimiento de Honneth. En una reseña crítica de *La lucha por el Reconocimiento*, Christopher Zurn comparte sus dudas⁷⁹ acerca de si una reconstrucción antropológica es suficiente para extraer implicaciones normativas universales para la praxis humana. No obstante eso, ya en su colaboración con Joas, Honneth había advertido el peligro de caer en esencialismo o en a-historicismos. Es por esto que vale la pena volver sobre una aclaración fundamental sobre el objeto de estudio de la antropología filosófica:

“La antropología no debe entenderse como la teoría de las constantes en las culturas humanas, que persisten a través de la historia, o de una sustancia inalienable de la naturaleza humana, sino más bien como una investigación sobre las precondiciones inmutables de la variabilidad humana.” (p. 7)

Estas precondiciones no son evidentes en la naturaleza, es decir, no pueden ser simplemente comprobadas como hechos empíricos. Se presentan sólo en forma de condiciones iniciales reconstruidas a partir de la historia de la especie y del desarrollo de los individuos, por lo que la antropología no es la base, ni la síntesis, ni la mera mezcolanza de las ciencias culturales y sociales, constituye un momento reflexivo y autónomo en la indagación sobre la idoneidad de los marcos teóricos de las ciencias sociales, en relación a determinados problemas históricos o políticos, desde la perspectiva de la “humanización de

⁷⁹“Esta aproximación requeriría un fuerte proyecto metafísico, no en apoyo de las pretensiones de universalidad de las condiciones estructurales de la autorrealización sana que descansan en los resultados empíricos de las ciencias sociales, sino más bien para respaldar la aseveración esencialista de que la concepción formal [de vida ética] representa el único ideal normativo propiamente tal. Si bien es cierto que todos los seres humanos tienen un interés identificable en el pleno desarrollo de sus identidades, la existencia universal de este interés no puede fundamentar por sí solo su priorización como el estándar evaluativo para analizar y criticar las patologías sociales. Parece que habría que recurrir aquí a una ontología antropológica que podría identificar el auto-reconocimiento como la esencia de la naturaleza humana. Desconfío de la viabilidad actual de un proyecto metafísico tan fuerte, especialmente teniendo en cuenta tanto la variabilidad histórica de las concepciones éticas del mundo y formas de organización social, como la dificultad de blindar tal enfoque de las proyecciones ideológicas de los sesgos sobre relato original de la naturaleza humana.”(Zurn, 2000, pág. 122)

la naturaleza”.⁸⁰ En otras palabras, resulta impreciso acusar a Honneth de argumentar sobre la fuerza de una “esencia” antropológica. De por medio hay una decisión metodológica que busca responder a la serie de preguntas sobre cómo se configura la relación del ser humano con su medioambiente y de qué forma se ha justificado moralmente. Por otro lado, la dimensión antropológica se circunscribe a dar cuenta de aquellas precondiciones naturales de la praxis, y no a fijar una “naturaleza humana”, misma razón por la cual el objeto de estudio de la antropología filosófica se concentra en la “plasticidad radical” del ser humano (Deranty, 2009, pág. 159). Honneth y Joas erigen las bases de su justificación de esta perspectiva de la “humanización de la naturaleza” sobre las nociones de “sensualismo” y “altruismo” de la filosofía de Feuerbach. Ambas son presuposiciones postuladas tácitamente por la filosofía trascendental. Con “sensualismo” Feuerbach busca retratar la estructura orgánica de las necesidades humanas y la forma en la que éstas dan orden al mundo exterior. Para Feuerbach la relación del sujeto con el objeto se encuentra determinada por estas necesidades orgánicas, es decir, por una experiencia sensorial pre-filosófica. Este énfasis en la dimensión corporal y emocional del ser humano es complementada con la noción de “altruismo” que, por su lado, invoca una intersubjetividad a priori del ser humano en los términos elaborados por Fichte (Honneth & Joas, 1988, pág. 15). En resumen, el sujeto cognoscente ha de ser entendido como una comunidad de sujetos, que llegan a ser tales en base a procesos de interacción comunicativa guiados por necesidades orgánicas. Si la solución dialéctica de Marx para explicar la relación del ser humano con la naturaleza involucra reducir la praxis humana a la categoría de trabajo, en Feuerbach Honneth encuentra la posibilidad de levantar éste límite, en tanto la sensualidad del ser humano lo “abre al mundo”. La influencia de esta actitud contemplativa -en la terminología peyorativa de Marx-para la teoría de Honneth resulta crucial, pues designa:

“la capacidad humana para percibir al objeto en su propia especificidad cualitativa por encima y más allá de sus interés por las necesidades y la acción. Esta es la capacidad de

⁸⁰“Esto ha de entenderse de tres maneras. En primer lugar, el ser humano humaniza la naturaleza; es decir, la transforma en lo que sirve a su vida y, por lo tanto, crea, en una interconexión de la transformación de la naturaleza y del desarrollo de la personalidad humana, algo que requiere una aclaración más exacta, las formas culturales de la naturaleza. En segundo lugar, el ser humano humaniza la naturaleza dentro de sí mismo en el curso del largo proceso civilizatorio en el que ha estado involucrado la especie humana. Por último, el ser humano mismo es una humanización de la naturaleza, siendo advenedizo del reino animal; en el ser humano, la naturaleza se vuelve humana.” (Honneth & Joas, 1988, págs. 9-10)

«dejar ser a las cosas», un poder de percepción universal, la sensibilidad estética fundamental del ser humano, que es también el origen de la libertad humana en relación con el mundo en comparación con otros animales. Esta es una habilidad que no debe oponerse a la acción porque hace posible a la acción. Sus implicaciones ecológicas también son evidentes” (Deranty, 2007, pág. 125)

Elementos de este “materialismo antropológico” encontrarán un espacio prominente en la teoría del reconocimiento de Honneth, pues la dimensión social de la praxis humana se sustentará sobre el arraigo de la misma en las precondiciones orgánicas, mientras que la dimensión histórica hará lo mismo sobre la base la interacción normativa. Sin embargo - como ha lamentado Deranty- este espacio se verá progresivamente reducido con el paso hacia su teoría “madura”. Esta “de-materialización” de la teoría del reconocimiento coincide en primer lugar con la -ya aludida- reducción “horizontal” de las interacciones sociales. En otras palabras, la importancia estructural de las interacciones institucionales, como de las dimensiones materiales de la vida social parecen ser cada vez menos relevantes para Honneth: la “apertura al mundo” de la dimensión sensualista que prometía incorporar las interacciones con no humanos, con objetos, con tecnologías y el medioambiente parece desaparecer. Honneth se contenta con reducir esta dimensión a problemas de psicología genética, o de psicología social especialmente a partir de la publicación de *Reificación* donde la justificación histórica de la primera esfera del reconocimiento se ve relativizada con la noción de la “preeminencia del reconocimiento”. La idea fundamental es que antes de que cualquier forma de interacción normativa sea posible, los miembros participantes han de reconocer en el otro, de manera espontánea y no racional, a una persona / ser humano - y no a un objeto, o un animal.⁸¹ Las consecuencias inmediatas de esta nueva fase

⁸¹ Para demostrar la preeminencia ontogenética del reconocimiento frente al conocimiento, Honneth recurrirá principalmente a investigaciones empíricas en psicología evolutiva. Gran parte de esta disciplina adscribe a la teoría de la “adopción de perspectiva” según la cual un niño logra vincularse con un mundo objetivo (conocer) cuando es capaz de acceder a un “descenramiento progresivo de su propia perspectiva, que en un primer momento es egocéntrica” (Honneth, 2007, pág. 63). Esta teorías –a juicio de Honneth- tienen una propensión al cognitivismo, en la medida que ignoran los lazos afectivos o emocionales entre el niño y la persona de referencia a través de la cual opera este proceso de descenramiento. En oposición a estas teorías, Honneth se apoya en las investigaciones de Peter Hobson y Michael Tomasello cuyos resultados apuntan a que todo niño sería incapaz de aprender interactivamente si no ha desarrollado un sentimiento de unión con la persona de referencia. La comparación empírica con niños autistas permite sostener esta teoría en tanto sus dificultades de aprendizaje serían explicadas no en base a una falla cognitiva, sino a una dificultad en la identificación emocional. Esta dificultad impide la adopción de perspectiva y a su vez, desencadena un

del reconocimiento es que todas las entidades no-humanas tienen significación normativa sólo de forma indirecta (Deranty, 2007, págs. 128-129).

Es sólo posible especular sobre qué motiva esta dirección en el pensamiento maduro de Honneth, pero es probable que la influencia de Habermas sea una de las causas principales. Incluso en su intento de contrarrestar las teorías dualistas de la acción social - como la de Habermas y Fraser- su propuesta “madura” tiene los mismos efectos que una radicalización de la teoría de la acción comunicativa (Deranty, 2011, pág. 64), a pesar de que su fundamentación sigue un camino distinto: el reconocimiento intersubjetivo horizontal (de sujeto a sujeto) describe un escenario muy similar a la situación típico-ideal del intercambio comunicativo mínimo entre dos agentes.

desarrollo del pensamiento simbólico (lenguaje) incompleto. En este sentido, no es que un niño autista no entienda una expresión facial, es que no la siente. De esto se entiende que mientras más perspectivas adquiera un niño (dentro de esta fase temporal) sobre el objeto, más preciso o adecuado es el conocimiento sobre éste. Lo epistémico estaría supeditado ontogenéticamente a una apertura emocional con el otro (la persona de referencia).

Conclusión

La teoría del reconocimiento de Honneth representa un paso más en la larga empresa intelectual que define al marxismo occidental: reconciliar teoría y praxis. En sus diversas manifestaciones todos los representantes de la Escuela de Frankfurt han utilizado un concepto de razón socialmente activa como mediadora de la teoría y la historia. El trasfondo de todos estos proyectos “lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica” (Honneth, 2009b, pág. 29). En este sentido, la crítica sólo es posible si la praxis social real es contrastada con las pretensiones de una razón que es el producto de la historia (una razón inmanente). Las diferencias entre estos proyectos estriba entonces en la forma de justificar la existencia y formación de esta razón socialmente activa. En el primer capítulo de esta tesis revisamos la justificación provista por Honneth, para luego -en el segundo capítulo-, explorar en qué medida están incorporadas las interacciones con el medioambiente en su concepción de razón socialmente activa. Si bien la influencia de las preocupaciones ecológicas es limitada al interior de su proyecto -especialmente en comparación a Adorno o Marcuse- nos parece que de todos los representantes de la Escuela de Frankfurt no ha surgido una propuesta que logre conjugar de mejor forma la praxis social y su potencial emancipatorio con el problema medioambiental. Para sustentar esta conclusión preliminar, como indagar en sus posibles causas, los capítulos III, IV y V fueron dedicados a investigar cómo es tratado el problema de la naturaleza y la praxis en algunos de los representantes más destacados del *Institut* y del marxismo occidental. Finalmente, en el sexto capítulo, examinamos las inquietudes originales de Honneth y el progresivo abandono del modelo de Feuerbach en la evolución de su teoría del reconocimiento. Dejamos este problema para el capítulo final de nuestra investigación por dos motivos: en primer lugar, pues nos permite entender su teoría madura como una fase más dentro del continuo proceso de des-materialización que ha caracterizado el pensamiento crítico frankfurtiano (Deranty, 2007, pág. 151); y en segundo lugar, porque nos permitió señalar una de las dos posibles soluciones a las falencias que presenta su teoría para lidiar con el problema medioambiental y específicamente el problema del cambio

climático. Esta primera línea de investigación es la presentada por Deranty e involucra expandir la categoría de reconocimiento a la de interacción (Deranty, 2009, págs. 469-479). En esto sigue los argumentos de Stéphane Haber para quien es posible -sobre una base subjetivista- reconocer el valor inherente de los animales no-humanos en razón de sus necesidades orgánicamente estructuradas (en los términos de Feuerbach). Al admitir que no todo el valor surge del acto humano de reconocimiento interpersonal -negando en estos casos la necesidad de un expresivismo moral- Haber está fundamentalmente abriendo la posibilidad de que las “mediaciones materiales” tengan significación normativa. Para no caer en un dualismo, sería necesario reconocer que las necesidades orgánicamente estructuradas del ser humano son esencialmente distintas a la de otros animales, pero no por eso más importantes. Es la complejidad de estas necesidades lo que permitiría entender las interacciones humanas bajo la rúbrica del reconocimiento, sin por eso negar la importancia de las mediaciones materiales. De esta forma, no sería necesario esperar al menoscabo y correspondiente sentimiento de injusticia para sustentar que el medioambiente es la precondition para la vida social y la autonomía humana. Esta línea de argumentación por supuesto que no contaría con el apoyo de Honneth, pues su principal preocupación es describir los cimientos normativos de las sociedades contemporáneas.

La segunda alternativa - y la que nos parece que sigue más de cerca las preocupaciones del propio Honneth - importa expandir la teoría del reconocimiento al área de las relaciones internacionales entre Estados. Si bien Honneth ha señalado que es posible -al menos en forma restringida- aplicar la teoría del reconocimiento a dicho escenario (Honneth, 2015, págs. 137-151), este aspecto -admite él mismo- se encuentra críticamente subdesarrollado. Dado que Honneth no está dispuesto a dar la calidad de sujeto moral al medioambiente o a la naturaleza en general, la inclusión del debate de la Justicia Climática, de cuyos argumentos uno de los principales advierte sobre la injusta distribución de los costos del calentamiento global para los países subdesarrollados (que contaminan menos), podría ser el complemento necesario para hacer de ésta teoría una herramienta útil contra el -por ahora- inminente desastre ambiental.

Bibliografía

- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. J. Redondo, Trad.) Buenos Aires: Katz Editores.
- Sinnerbrink, R. (2007). *Understanding Hegelianism*. Trowbridge: Acumen.
- Stern, R., & Walker, N. (1998). Hegelianism. En E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (1989). *Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. (J. J. Shapiro, Trad.) Oxford, Reino Unido: Polity.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y Praxis: Estudios de filosofía social*. (S. Mas Torres, & C. Moya, Trads.) Madrid, España: Tecnos.
- Specter, M. G. (2011). *Habermas: An Intellectual Biography*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Segunda ed.). (M. J. Redondo, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Dews, P. (Ed.). (1992). *Autonomy & Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Londres: Verso.
- Fultner, B. (Ed.). (2011). *Jürgen Habermas: Key Concepts*. Nueva York: Acumen.
- Habermas, J. (2001a). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. (C. Cronin, Trad.) Baskerville: MIT Press.
- Habermas, J. (2001b). *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Pippin, R., & Höffe, O. (Edits.). (2004). *Hegel on Ethics and Politics* (1ra ed.). (N. Walker, Trad.) Nueva York: Cambridge University Press.
- Petherbridge, D. (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books.
- Honneth, A. (1997). *La Lucha por el Reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. (M. Ballester, Trad.) Barcelona: Mondadori.
- Honneth, A. (2015). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (2da ed.). Cambridge: Polity.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (1ra ed.). (P. Manzano, Trad.) Madrid, España: Morata.

- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática* (1ra ed.). (G. Calderón, Trad.) Madrid, España: Katz.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento* (1ra ed.). (G. Calderón, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea* (1ra ed.). (G. Leyva, Ed., & P. Storandt Diller, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica* (1ra ed.). (G. Mársico, Trad.) Madrid, España: Katz.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del Derecho Natural: Según los principios de la doctrina de la ciencia*. (J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera, & F. Oncina Covés, Trads.) Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Pensky, M. (2011). Social Solidarity and Intersubjective Recognition: On Axel Honneth's Struggle for Recognition. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays - With a Reply by Axel Honneth* (págs. 125-153). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Honneth, A. (2011). Rejoinder. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays - With a Reply by Axel Honneth* (J. Ganahl, Trad., págs. 391-421). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Deranty, J. P. (2010). Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: A Defense of Honneth's Theory of Recognition. En H.-C. Schmidt am Busch, & C. Zurn (Edits.), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives* (págs. 285-317). Lanham: Lexington Books.
- Deranty, J. P. (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.
- Rössler, B. (2007). Work, Recognition, Emancipation. En B. van den Brink, & D. Owen (Edits.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (págs. 135-163). Nueva York: Cambridge University Press.
- Deranty, J. P. (2007). Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition. En J. P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, & R. Sinnerbrink (Edits.), *Recognition, Works, Politics: New Directions in French Critical Theory* (págs. 135-163). Leiden: Brill.
- Smith, N. H., & Deranty, J. P. (2012). Work and the Politics of Recognition. *Res Publica*, 18 (1), 53-64.
- Lumsden, S. (2008). The Rise of the Non-Metaphysical Hegel. *Philosophy Compass*, 3 (1), 51-65.

- Kreines, J. (2006). Hegel's Metaphysics: Changing the Debate. *Philosophy Compass*, 1 (5), 466-480.
- Habermas, J. (2009). *Ciencia y Técnica como "Ideología"* (6ta ed.). (M. Jiménez Redondo, & M. Garrido, Trans.) Madrid: Tecnos.
- Deranty, J. P. (2011). Reflective Critical Theory: A systematic reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays, With a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill.
- Habermas, J. (2002a). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. (P. F. Abat, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2002b). *Verdad y justificación: Ensayos filosóficos*. (P. Fabra, & L. Díez, Trans.) Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1990a). *Conocimiento e Interés*. (M. Jiménez, J. F. Ivars, & L. M. Santos, Trans.) Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (1990b). *Pensamiento postmetafísico*. (M. J. Redondo, Trad.) México D.F.: Taurus.
- Connolly, J. (2016). Honneth on work and recognition: A rejoinder from feminist political economy. *Thesis Eleven*, 134 (1), 89-116.
- Chari, A. (2015). *A Political Economy of the Senses: Neoliberalism, Reification, Critique*. Nueva York: Columbia University Press.
- Adorno, T. (1991). *Actualidad de la Filosofía*. (J. L. Arantegui, Trad.) Barcelona.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. (J. Chamorro Mielke, Trad.) Madrid: Akal.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2011). *Towards a New Manifesto*. (R. Livingston, Trad.) Nueva York: Verso.
- Ankersmit, F. (2013). *Narrativismo y teoría historiográfica*. (P. Cleary, Trad.) Santiago de Chile: Universidad Finnis Terae.
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. Nueva York: Routledge.
- Benhabib, S., Bonß, W., & McCole, J. (Edits.). (1993). *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge: MIT Press.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (N. Rabotnikof, Trad.) México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del Derecho*. (A. Mendoza, Trad.) Buenos Aires: Claridad.

- Horkheimer, M. (2002). *Critical Theory: Selected Essays*. (M. y. O'Connell, Trad.) Nueva York: Continuum.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. (J. M. Ortega, Trad.) Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. (E. Albizu, & C. Luis, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Jay, M. (1989). *La Imaginación Dialéctica*. (J. C. Curutchet, Trad.) Madrid: Taurus.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Pura*. (P. Ribas, Trad.) España: Taurus.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y Filosofía*. (E. Beniers, Trad.) México D.F.: Era.
- Lenin, V. (1975). *La Enfermedad Infantil del "Izquierdismo" en el Comunismo*. Pekin: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Lukács, G. (1985). *Historia y Conciencia de Clase* (Vol. I y II). (M. Sacristán, Trad.) Barcelona: Orbis.
- McCarthy, T. (1995). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. (J. M. Ferrari de Prieto, & E. Prieto, Trads.) Madrid: Siglo Veintiuno.
- Thompson, J., & Held, D. (Edits.). (1983). *Habermas: critical debates*. Hong Kong: Macmillan Press.
- Vacatello, M. (1977). *György Lukács: De "Historia y Conciencia de Clase" a la Crítica de la cultura Burguesa*. (J. F. Ivars, & E. Pérez, Trads.) Barcelona: Península.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Frankfurt*. (M. R. Hassán, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Basaure, M., Fath, T., & Vidal, V. (2005). La Herencia de la Dialéctica de la Ilustración: Entrevista con Axel Honneth. *Revista Internacional de Filosofía Política* (26), 107-128.
- Jacobi, R. (1971). Towards a Critique of Automatic Marxism: The politics of philosophy from Lukács to Frankfurt School. *Telos*, 10, 119-146.
- Horkheimer, M. (1941). The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9 (3), 366-388.
- Sembler, C. (2013). Teoría Crítica y Sufrimiento Social en Max Horkeimer. *Constelaciones* (5), 260-279.

- Whitebook, J. (1979). The Problem of Nature in Habermas. *Telos* (40), 41-69.
- Gorter, H. (1920). *Carta abierta al camarada Lenin: Respuesta al folleto de Lenin "El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo"*. Recuperado el 20 de Agosto de 2017, de <https://www.marxists.org/espanol/gorter/1920/carta-abierta.htm>
- Horkheimer, M. (1931). *Conferencia Inaugural: La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de investigación social*. Recuperado el 20 de Agosto de 2017, de <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=235>
- Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. (G. Cano, Trad.) Madrid: Mínimo Transito & Machado Libros.
- Honneth, A., & Joas, H. (1988). *Social Action and Human Nature*. (R. Meyer, Trad.) Trowbridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1965). *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. La Habana: Editora Política.
- Marx, K. (1973). *El Capital: Tomo I*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Foster, J. B. (2004). *La Ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*. (C. Martin, & C. Gonzales, Trads.) España: El Viejo Topo.
- Zurn, C. (2000). Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. *Philosophy & Social Criticism*, 26 (1), 115-124.
- Nimmo, R. (2010). *Milk, Modernity and the Making of the Human: Purifying the social*. Nueva York: Routledge.
- Adorno, T., & otros, Y. (1973). *La disputa del positivismo en la Sociología Alemana*. (J. Muñoz, Trad.) Barcelona: Grijalbo.
- Kernohan, A. (2012). *Environmental Ethics*. Canada: Broadview Press.
- O'Neill, J. (2001). Meta-ethics. En D. Jamieson (Ed.), *A Companion to Environmental Philosophy* (págs. 163-176). Padstow: Blackwell Publishers.
- Callicott, B., & Frodeman, R. (Edits.). (2009). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I & II). Estados Unidos: Gale, Cengage Learning.
- Honneth, A. (2010). The Political Identity of the Green Movement in Germany: Social - Philosophical Reflections. *Critical Horizons*, 11 (1), 5-18.
- Garb, Y. (1996). Change and Continuity in Environmental World-View: The Poitics of Nature in Rachel Carson's Silent Spring. En *Minding Nature: The Philosophers of Ecology* (págs. 229-256). Nueva York: The Guildford Press.

- Light, A. (2002). Contemporary Environmental Ethics: From Metaethics to Public Philosophy. *Metaphilosophy*, 33 (4), 426-449.
- Dacey, A., & Vaughn, L. (2003). *The Case of Humanism*. Lanham: Rowan & Littlefield.
- Allen, C., & Bekoff, M. (1997). *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge: MIT Press.
- Norton, B. G. (1984). Environmental Ethics and Weak Antropocentrism. *Environmental Ethics*, 6 (2), 131-148.
- Vogel, S. (1996). *Against Nature: The concept of nature in critical theory*. Albany: State University of New York Press.
- Stahl, T. (2017). The Metaethics of Critical Theories. En M. J. Thompson (Ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory* (págs. 505-522). Palgrave macmillan.
- Bankovsky, M. (2012). *Perfecting Justice in Rawls, Habermas and Honneth*. Chennai: Continuum.
- Feenberg, A. (1996). The Commoner-Ehrlich Debate: Environmentalism and the Politics of Survival. En D. Macauley (Ed.), *Minding Nature: The Philosophers of Ecology* (págs. 257-282). Nueva York: Guilford.
- Keucheyan, R. (2016). *La Naturaleza es un Campo de Batalla: Finanzas, crisis ecológica y nuevas guerras verdes*. (V. Goldstein, Trad.) Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Kant, I. (2005). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. (J. Besteiro, & A. Sánchez Rivero, Trads.) Buenos Aires: Losada S.A.
- Pulido, L. (2000). Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Souther California. *Annals of the Assosiation of American Geographers*, 90 (1), 12-42.

