



NICOLÁS SERRATO URIBE

**HACIA UNA GRAMÁTICA MORAL DEL MERCADO: LA
TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO COMO TEORÍA CRÍTICA DE
LA SOCIEDAD CAPITALISTA**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 24 de noviembre de 2016



**HACIA UNA GRAMÁTICA MORAL DEL MERCADO: LA TEORÍA DEL
RECONOCIMIENTO COMO TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD
CAPITALISTA**

**Trabajo de grado presentado por Nicolás Serrato Uribe, bajo la dirección de
la Dra. Ángela Calvo de Saavedra,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía**

Bogotá, 24 de noviembre de 2016

Tabla de Contenido

| | |
|---|----|
| CARTA DEL DIRECTOR..... | 5 |
| AGRADECIMIENTOS..... | 6 |
| INTRODUCCIÓN..... | 7 |
| 1. UN RECORRIDO HISTÓRICO POR LA TEORÍA CRÍTICA | 13 |
| 1.1 Escuela de Frankfurt: crítica radical de la sociedad. | 13 |
| 1.1.1 Un modelo crítico compartido | 13 |
| 1.1.2 La Teoría Crítica como trascendencia inmanentista..... | 16 |
| 1.1.3 Teoría Crítica y Genealogía..... | 19 |
| 1.2 El despliegue histórico de la Teoría Crítica..... | 21 |
| 1.2.1 Adorno y Horkheimer: primera generación..... | 21 |
| 1.2.2 Habermas y el viraje comunicativo de la Teoría Crítica | 30 |
| 1.2.3 Honneth y el retorno a la experiencia moral..... | 39 |
| 2. LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DE AXEL HONNETH | 44 |
| 2.1 El retorno a la experiencia moral cotidiana: la génesis de la teoría del reconocimiento. | 44 |
| 2.1.1 El reconocimiento desde el programa sociofilosófico de Hegel a la luz de la psicología moral de George Herbert Mead..... | 46 |
| 2.2 De las heridas morales a las esferas de reconocimiento | 53 |
| 2.2.1 El amor: fundamento de la individualidad y la autonomía..... | 53 |
| 2.2.2 El derecho: respeto en virtud de la igualdad jurídica..... | 57 |
| 2.2.3 La solidaridad social: respeto en virtud de las diferencias | 61 |
| 2.3 Más allá de la justicia: el reconocimiento como criterio para una teoría de la justicia | 66 |
| 3. UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH..... | 78 |
| 3.1 Ceguera analítica: críticas a la teoría del reconocimiento | 79 |
| 3.2 Un nuevo paradigma: el anclaje normativo del sistema de mercado..... | 96 |

| | |
|---|-----|
| 3.3. Hacia una praxis transformadora: la teoría del reconocimiento como proyecto emancipador..... | 104 |
| 3.3.1 El ‘nosotros’ del consumo | 105 |
| 3.3.2 El ‘nosotros’ de la división social del trabajo:..... | 108 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 117 |
| BIBLIOGRAFÍA | 121 |

Bogotá, Noviembre 24 de 2016

Doctor
DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA
Decano
Facultad de Filosofía

Apreciado señor Decano

Tengo el gusto de presentar a usted y, por su intermedio, a consideración de la Facultad, el Trabajo de Grado titulado *Hacia una gramática moral del mercado. La Teoría del Reconocimiento como Teoría Crítica de la Sociedad*, realizado por el estudiante NICOLÁS SERRATO URIBE, como requisito parcial para obtener el título de Filósofo.

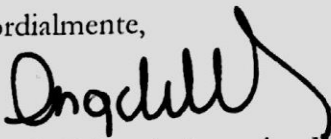
La pretensión de Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt fue diagnosticar la patología social de la sociedad capitalista para encontrar, a partir de la experiencia mundovital, el interés emancipatorio que motivara la lucha social en aras de una sociedad en la que fuese posible la autorrealización humana. Este carácter descriptivo y normativo es un motivo filosófico irrenunciable, que Axel Honneth reconceptualiza en su Teoría del Reconocimiento.

El presente trabajo reconstruye el núcleo filosófico así como los desplazamientos de la Teoría Crítica, hasta llegar a la formulación del proyecto en Honneth, y se interesa, particularmente, en la confrontación que ha despertado la dialéctica redistribución – reconocimiento. A Honneth se le ha criticado el desestimar la irracionalidad del sistema de mercado a la hora de dar cuenta de la patología social. El trabajo recoge con cuidado las críticas y logra articular de un modo sistemático original una respuesta plausible a ellas, que el mismo Honneth no ha elaborado explícitamente, tarea que exigió una investigación cuidadosa de buena parte de la obra del autor.

Destaco en el trabajo, además del planteamiento de un problema relevante al interior de la Teoría del Reconocimiento, el esfuerzo por trascender el nivel de la presentación de una perspectiva ética y política significativa en el debate presente, hacia una lectura crítica que implica la elaboración de una postura personal razonable.

En consecuencia con lo anterior, a mi juicio el trabajo cumple ampliamente con las condiciones exigidas por la Facultad para su defensa.

Cordialmente,



Ángela Galvo de Saavedra, PhD
Profesora Titular

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a mis padres por su apoyo incondicional durante mi periodo de estudios. Muy seguramente esta investigación no hubiese sido posible sin el soporte emocional y económico que me han brindado a lo largo de estos años. También quiero agradecer a mi hermano, pues sin su conocimiento en ciencias económicas el resultado de esta investigación sería completamente distinto. A mi directora Ángela Calvo por enseñarme el valor que tiene pensar por sí mismo. A mis compañeros y amigos por escuchar pacientemente mis ideas y debatirlas.

INTRODUCCIÓN

En nuestros días, pareciera que todas las preocupaciones de la filosofía práctica se hubiesen reducido la discusión sobre del modo más acertado y razonable para la formulación de principios normativos de justicia. Esta fijación, que encuentra su cúspide en el procedimentalismo liberal, ha terminado por opacar la multiplicidad de enfoques que tratan de abordar problemas relativos la justicia social desde ópticas alternativas. Bastará con dar una breve ojeada a la historia de la filosofía para constatar que han existido –y que todavía existen– proyectos filosóficos dedicados a indagar sobre esta cuestión, partiendo de enfoques que no se restringen ante la aparente estrechez que se cierne sobre los debates de la filosofía contemporánea.

Una de estas aproximaciones es la Teoría Crítica de la Sociedad, la cual pretende alejarse de la abstracción de la filosofía especulativa para analizar el mundo a partir de una filosofía de la historia permeada de análisis social, inspirada principalmente por el materialismo histórico y el psicoanálisis freudiano. Esta ha estado vinculada históricamente con el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, contando entre sus representantes a Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, integrantes de su primera generación; Jürgen Habermas, líder de la segunda y, más recientemente, Axel Honneth, actual director del Instituto, que encabeza la tercera.

En un sentido diferente a lo que hoy se considera crítico dentro de la filosofía política, pretenden desarrollar una crítica profunda de la sociedad mediante la búsqueda de un criterio normativo inmanente a la praxis social, rastreando en las prácticas e instituciones sociales elementos que permitan evidenciar el surgimiento de patologías sociales. La Escuela de Frankfurt hereda este ideal de crítica apuntalada en la realidad de la izquierda hegeliana, reinterpretando el pensamiento de Hegel a la luz de la investigación de las ciencias sociales para determinar que el surgimiento de anomalías en la sociedad es el resultado de su incapacidad “de expresar adecuadamente en las instituciones, las

prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas" (Honneth, 2009a p.31). La oposición entre una forma de racionalidad social desplegada históricamente y la facticidad manifiesta en la interacción social, además de expresar la contradicción entre realidad e idealidad, posee un matiz normativo, en tanto revela las posibilidades de racionalización de la sociedad existente.

Según los teóricos de Frankfurt, esta imposibilidad de armonizar el mundo de la vida social con las disposiciones racionales, lejos de ser una cuestión accidental, está estrechamente relacionada con el desarrollo histórico del sistema capitalista. Esta hipótesis, que heredan del pensamiento de Lukács, sostiene que el capitalismo es "una forma de organización de la sociedad que está vinculada estructuralmente con una constitución determinada, restringida, de racionalidad" (Honneth, 2009a, 42). En ese sentido, si el modelo de organización económica y social representa la causa principal de la restricción de las posibilidades de autorrealización humana, el objetivo de toda la investigación de la Teoría Crítica de la Sociedad debe ser la creación de una praxis emancipadora que permita su superación.

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth tiene como pretensión brindar una restauración del modelo de investigación de la Teoría Crítica de la Sociedad. Consciente de las serias limitaciones del pensamiento de sus antecesores y ante el aparente anquilosamiento de la idea de una racionalidad históricamente activa, Honneth propone atender a la sensibilidad moral como dispositivo fundamental para develar el surgimiento de patologías sociales, pues estas son experimentadas subjetivamente por los individuos en la forma de lesiones a su identidad.

Según él, la experiencia del menosprecio social representa un buen punto de partida inmanente para desarrollar una Teoría Crítica, en tanto apunta retroactivamente a condiciones ideales de existencia en las que cada individuo podría llevar una vida realizada. Por lo anterior, postula la existencia de un vínculo directo entre diferentes tipos de heridas morales y formas de reconocimiento obligatorias para el logro de una subjetividad plena, así como para el desarrollo de una comunidad floreciente. A partir de un análisis fenomenológico de las heridas morales, construye por vía negativa un modelo

de tres esferas relacionadas con el ejercicio pleno del reconocimiento: en primer lugar, la esfera del amor, en la que el reconocimiento está mediado por la confirmación afectiva por parte de los otros; en segundo lugar, la esfera del derecho, en la que el individuo se comprende como sujeto moralmente imputable e igual a sus pares en el marco de las relaciones jurídicas y, por último, la esfera de la solidaridad social, en la que el reconocimiento está vinculado a la valoración social de las capacidades y los aportes individuales a la reproducción material de sociedad, ubicando dentro de esta todas sus consideraciones alrededor del trabajo en el marco del sistema capitalista.

Si bien sus planteamientos frente al valor de las relaciones amorosas y el derecho han sido más o menos bien recibidas, su intención de desarrollar una Teoría Crítica de la Sociedad con la diferenciación suficiente para discutir acerca de la división social del trabajo y el orden de mercado moderno basándose en el reconocimiento ha resultado bastante problemática. En efecto, esta pretensión ha desencadenado grandes discusiones alrededor de la capacidad un concepto como reconocimiento, cuyos orígenes se remontan al idealismo alemán, vinculado con el giro cultural de las ciencias sociales de finales del siglo XX, para desentrañar los procesos de carácter económico que se desarrollan en sociedades mercantiles con un alto grado de complejidad. Lo anterior se exacerba al constatar la tendencia que existe dentro de las ciencias económicas de privilegiar el estudio de variables funcionales e indicadores del análisis macroeconómico para describir y analizar este tipo de fenómenos.

En ese sentido, el propósito del presente trabajo de grado es investigar si la teoría del reconocimiento propuesta por Honneth realmente permite abordar de forma satisfactoria y crítica las relaciones económicas que se desenvuelven en el marco del sistema capitalista de mercado, en línea con las pretensiones normativas, descriptivas y emancipadoras que rodean a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. La elección de este tema particular no es azarosa y es tomada por tres motivos: uno histórico, otro político y uno personal. En primer lugar, la opción por analizar el modo de proceder de Honneth en términos económicos es producto de mi interés por retomar una inquietud recurrente en las diferentes generaciones de la Escuela de Frankfurt alrededor de las patologías

sociales producidas por el sistema capitalista, así como la búsqueda de la emancipación humana a través del trabajo. De ese modo, resulta pertinente revisar si el pensamiento de Honneth es capaz de dar cuenta de una esfera que siempre ha sido de vital importancia para la crítica a la sociedad moderna desarrollada desde Marx.

En segundo lugar, el motivo político está relacionado con las demandas sociales que se manifiestan en la esfera pública. En efecto, como el mismo Honneth menciona en varios de sus textos, nunca antes habíamos atendido a transformaciones tan vertiginosas y enigmáticas del mundo del trabajo: el rápido crecimiento del sector de los servicios y las nuevas formas de desregularización laboral han producido un agotamiento de las teorías tradicionales –liberales y marxistas ortodoxas– para dar lugar y legitimar las transformaciones que ocurren en el universo laboral. La falta de alternativas filosóficas que logren explicar los nuevos fenómenos socioeconómicos que generan demandas y presiones sobre nuestro modelo de organización económica ha tenido como correlato la pérdida de un horizonte teórico fiable para los movimientos sociales. Por consiguiente, resulta una tarea de vital importancia evaluar si su teoría efectivamente brinda elementos para reactivar un interés emancipador frente al capitalismo.

Sin embargo, la principal motivación para la presente investigación es de carácter personal. Con el desarrollo del modelo económico neoliberal, atendemos al surgimiento de anomalías dentro de la esfera laboral que afectan de forma particular a la juventud. Estoy convencido de que, en cualquier conversación con un estudiante universitario, se revela la existencia de grandes frustraciones con respecto a las posibilidades de inserción laboral en el mercado capitalista. Sin embargo, no contamos en la actualidad con alternativas filosóficas, sociológicas, económicas y políticas para dar voz a este descontento y solucionar la crisis de legitimidad que aqueja a nuestro sistema, razón por la que encuentro pertinente revisar si la teoría de Honneth provee elementos para promover una articulación pública de las preocupaciones de esta generación frustrada.

El presente trabajo de grado está organizado en tres capítulos, cada uno de los cuales corresponde a una fase diferente de la investigación requerida para responder a las inquietudes presentadas anteriormente. El primer capítulo ofrece un esbozo de las

características generales de la Teoría Crítica de la Sociedad, las cuales permiten distinguirla de otros tipos de crítica social, así como una reconstrucción histórica en la que se evidencian las motivaciones y objetivos de las diferentes generaciones que la componen. Así las cosas, el capítulo da cuenta del núcleo normativo que inspira a la Escuela de Frankfurt, profundiza en su interés por desarrollar una crítica que transita entre la trascendencia y la inmanencia, así como la relación que existe entre esta y la crítica de corte genealógico. Igualmente, esclarece la conexión entre el pensamiento de Axel Honneth y la tradición que le antecede, a través de una exposición de los diferentes paradigmas desarrollados por sus miembros, haciendo un énfasis particular en el paradigma del trabajo de Horkheimer y Adorno y el paradigma comunicativo planteado por Habermas.

El segundo capítulo está dedicado a una presentación sistemática del pensamiento de Honneth. En un primer momento, presento su propuesta de una crítica sustentada en la vivencia del desprecio experimentado por los individuos como una falta de reconocimiento de sus identidades. Igualmente, doy cuenta del uso que da a una fenomenología negativa de las heridas morales para determinar los contenidos normativos aparejados a diferentes formas de reconocimiento, derivando de lo anterior un modelo reconocitivo diferenciado en tres esferas que resultan fundamentales para el desarrollo de una subjetividad plena. Para cerrar este apartado, expongo las implicaciones de su teoría a la hora de pensar la justicia social dentro de las sociedades contemporáneas.

En el tercer capítulo, se presenta la evaluación crítica de la teoría del reconocimiento de Honneth, analizando si esta efectivamente puede cumplir con las pretensiones normativas, descriptivas y emancipadoras de la Teoría Crítica frente al capitalismo, o si, por el contrario, se encuentra limitada para dar cuenta de una sociedad compleja como la nuestra. Esta evaluación de su pensamiento es llevada a cabo a partir de los cuestionamientos más importantes que se le han hecho: las inquietudes presentadas por Nancy Fraser en su intercambio compilado en el libro *Redistribución y reconocimiento: un debate político filosófico* (2014) y, como complemento de las preocupaciones de Fraser, los llamados “dilemas de la integración abstractiva” que el filósofo norteamericano

Cristopher Zurn identifica dentro de la Teoría Crítica de Honneth. Después de abordar estos interrogantes, rastreo dentro de su obra elementos que permiten responder a las inquietudes que sus críticos suscitan. Para finalizar, teniendo en cuenta todo el recorrido por el pensamiento del autor, presento un balance del potencial crítico presente en su teoría del reconocimiento frente a la economía de mercado.

Es de anotar que, si bien la presente investigación concluye con una valoración del pensamiento de Honneth, en el curso de la misma surgen nuevas preguntas. Por consiguiente, el cierre del presente trabajo de grado, más allá de brindar una síntesis de lo abordado, busca traer de presente esas nuevas inquietudes que van apareciendo en el camino y que resultan ser el material idóneo para el desarrollo de futuras investigaciones.

1. UN RECORRIDO HISTÓRICO POR LA TEORÍA CRÍTICA

Como lo mencioné en la introducción, el presente capítulo reconstruye las líneas fuerza de las diferentes versiones de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, así como la relación existente entre las tres generaciones que es posible identificar en ella. Para ello, está dividido en dos momentos principales: en primer lugar, presento algunos elementos clave que permiten distinguir y posicionar a la Teoría Crítica frente a otros tipos de crítica social, haciendo énfasis en su proceder normativo y su dialéctica entre trascendencia e inmanencia, así como el uso de que da a la genealogía; en segundo lugar, realizo un recorrido histórico en el que se esboza el proyecto de cada una de las generaciones que la componen¹.

1.1 Escuela de Frankfurt: crítica radical de la sociedad.

1.1.1 Un modelo crítico compartido

Una de las particularidades más llamativas que cualquier lector encontrará al aproximarse a la obra de los miembros de la Teoría Crítica, es el lenguaje que utilizan para describir la sociedad moderna. En efecto, al ojear cualquier obra de Adorno, Horkheimer, Habermas o Honneth, es común encontrarse la expresión ‘patología social’, usada para referirse al modo en que se desarrollan las relaciones entre los individuos, así como para describir el funcionamiento de las instituciones.

¹ Dado que esta investigación se centra en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, la reconstrucción histórica de la Teoría Crítica toma como punto de partida la visión que él tiene de sus antecesores en la Escuela de Frankfurt. En particular, me remito a su tesis doctoral, titulada *Crítica del Poder* (2009c), en la que realiza un balance sistemático del trabajo de sus predecesores, así como a diferentes textos posteriores en los que aborda este tema. Sin embargo, en ciertos momentos utilizo textos de cada uno de sus miembros, así como comentaristas que han trabajado sobre el despliegue histórico de la Escuela.

La postulación de una distinción entre condiciones anómalas y formas logradas de coexistencia social revela algunos de los presupuestos fundamentales del modelo sociofilosófico de la Escuela de Frankfurt. En particular, este lenguaje diferenciador da cuenta del punto de partida de la crítica de los miembros del *Instituto de Investigación Social*: un estado negativo o de negatividad social referido a la imposibilidad existente dentro de la sociedad capitalista para que sus miembros logren la realización de un proyecto de vida buena, expresando el carácter patológico del sistema.

Ahora bien ¿cuál es el rasero normativo que utilizan para establecer dicho criterio de comparación? En su primera generación, la adopción de esta diferenciación estaba sustentada en la filosofía de la historia de corte hegeliano, la cual postula una relación directa “entre la patología social y la falta de racionalidad” (Honneth, 2009a, p.31). Axel Honneth, explicando el fundamento normativo de la Teoría Crítica, afirma que el estado negativo de la sociedad es el resultado de la “incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón ya latente en ellas” (Honneth, 2009a, p.31). Dado que apelaba al proceso de formación histórico de la razón, la Teoría Crítica debía orientarse a analizar el modo en que esta se ha establecido en el tiempo, para así poder determinar las causas específicas de las diferentes patologías que aquejan al mundo de la vida.

Sin embargo, estas premisas no son ideas inéditas de los miembros de la Teoría Crítica; es Hegel quien esboza esta conexión entre historia, racionalidad y ética. Según el filósofo de Jena, con el discurrir de la historia, la humanidad va construyendo instituciones que tienen un carácter ético que encarnan lo que cada sociedad considera bueno para sí misma. Estas se corresponden con el grado de racionalidad social que está presente en dicho periodo, pues el espíritu humano se expresa a sí mismo en una suerte de segunda naturaleza (las instituciones éticas), de tal modo que se construyen como “el reino de la libertad realizada” (Hegel, 1968, §4).

Así, las instituciones aparecen como una objetivación del espíritu, dependiendo del progreso de la razón en una época determinada, materializándose en lo concreto y objetivo. Sin embargo, dado su carácter histórico, la forma en que el espíritu se manifiesta

es cambiante, pues, como afirma Hegel, el espíritu jamás “está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante” (Hegel, 2010, §15). La eticidad no es ajena a este movimiento, por lo cual también tiene un carácter histórico, desplegándose a la par del espíritu. El carácter ético del espíritu también se refleja en lo individual, pues permite que los individuos proyecten sus vidas conforme a metas reconocibles socialmente; es lo universal racional contenido en el espíritu lo que indica a los miembros de una sociedad criterios de orientación que permiten que estos lleven su vida conforme a objetivos definidos y reconocidos por los demás miembros de una comunidad.

El no regir la vida a partir de dichos fines racionales, trae como consecuencia síntomas de desorientación social, producto de la pérdida generalizada de sentido. Lo anterior ocurre tanto de forma individual como colectivamente, en la medida en que dichas metas, al ser el fundamento de las instituciones que construyen los individuos, están condenadas a nacer viciadas si estos se encuentran desorientados.

Luego de una serie de crisis, de las cuales hablaré más adelante, la distinción entre patológico y normal deja de ser entendida como ligada a un proceso de racionalización histórico-universal, siendo necesaria la búsqueda de nuevos puntos arquimédicos en los cuales sea posible establecer ese criterio de comparación. Sin embargo, es común a todas las generaciones de la Teoría Crítica presentar algún modelo que permita establecer una forma de crítica normativa que permita develar el modo en que se configuran las instituciones sociales en relación con unos criterios ideales, que deben dar sentido a la vida pública y privada, como condición *sine qua non* de la armonía social. La pérdida de esas pautas de acción supone que los sujetos también eliminarán el vínculo implícito que subyace a cualquier meta general o comunitaria, expresado en una “dolorosa pérdida de oportunidades de realización intersubjetiva” (Honneth, 2009a, p.33)².

² Resulta evidente cómo para los miembros de la Escuela de Frankfurt la autorrealización humana está ligada a una *praxis* colectiva. Contrario a las visiones estrictamente individualistas, entienden que la posibilidad de llevar a cabo un proyecto de vida buena sólo es posible si se realiza en comunidad.

Al esbozar el proyecto que reúne a todas las diferentes versiones de lo que hoy determinamos como Teoría Crítica de la Sociedad, surge otra cuestión necesaria para comprender otro de sus rasgos más característicos. Como se ha presentado, todo su proyecto pretende sustentarse en una concepción particular de la filosofía, la cual sólo se completa si se hace patente la necesidad de un cimiento empírico como fundamentación para la existencia de la crítica, pues esta debe estar apuntalada en algún tipo de experiencia o práctica de la vida social humana que permita establecer la distancia entre lo ideal y las condiciones de vida en el mundo. Por consiguiente, para lograr su propósito se hace imperativo recurrir a la investigación social, como forma de develar estos vestigios de normatividad que se manifiestan en lo concreto.

1.1.2 La Teoría Crítica como trascendencia inmanentista

En efecto, es posible distinguir a la Teoría Crítica de otros modelos a partir de su enfoque empírico, pues no se limita a identificar anomalías sociales apelando únicamente a valores normativamente fundamentados como ocurre en la filosofía especulativa³. Por el contrario, la crítica pretende nutrirse de una explicación concreta y verificable para iluminar su aspecto normativo, apelando a elementos históricos que permiten indicar el proceso causal mediante el cual surge una patología social, así como establecer una relación entre la emergencia de esta y los procesos de racionalización social.

El análisis sociológico resulta ser la herramienta idónea para esta tarea, pues permite vislumbrar la distancia existente entre las condiciones patológicas que ocurren dentro de las sociedades y sus ideales normativos, dando lugar a una “dialéctica particular de la inmanencia y la trascendencia” (Fraser y Honneth, 2006, p. 151), la cual devela las tensiones sistémicas existentes, así como las posibilidades de superación presentes en

³ Existe una preocupación generalizada en los primeros miembros de la Teoría Crítica con respecto al hecho de que, a pesar de que objetivamente haya condiciones que empujen a la superación del orden dado, pareciera que subjetivamente no existieran, por lo cual debe existir algún mecanismo en el modo en que la sociedad capitalista se constituye que debe ser el causante de que los perjuicios causados por esta no sean percibidos por sus miembros.

estados sociales determinados⁴. Al reconocer las particularidades que se presentan en el mundo de la vida, también se puede establecer el alejamiento entre estas y su ideal normativo, el cual debe aparecer de forma implícita en los hechos concretos. Lo anterior decanta en la apertura de espacios a esa condición trascendente que resulta del análisis de lo inmanente, que actúa como generador de esa dimensión superior en virtud de lo que Axel Honneth ha denominado exceso de validez de lo concreto, que se insinúa frente a su ocurrencia en el mundo de la vida. Es una apuesta que afirma que en lo netamente inmanente se puede encontrar un ideal normativo que se encuentra negado, por lo cual la tarea de la investigación social es iluminar “qué casos, experiencias y prácticas podrían asegurar preteóricamente la posibilidad de superar el orden dado” (Fraser y Honneth, 2006, p. 178), evidenciando cómo en los hechos concretos se insinúa la necesidad de un cambio que se sustenta en su estado negativo⁵.

No obstante, esa tarea no se limita a ser una simple recopilación de las demandas y reivindicaciones no satisfechas de la humanidad, como prueba de la importancia de la crítica del *statu quo* y de la exigencia de un cambio. Más que esa actividad compiladora, debe demostrar que el punto de referencia empírico no es producto de una contingencia o particularidad del mundo social, sino que, por el contrario, este expresa las demandas de emancipación y cambio de la humanidad en general, las cuales no pueden estar limitadas a la resolución de un problema específico, sino atender al afloramiento de las potencialidades humanas negadas por el modelo de organización social.

De este modo, encontrar lo trascendente a partir de lo inmanente “designa un potencial normativo que resurge en cada nueva realidad social, porque está íntimamente

⁴ Esta relación dialéctica no debe ser comprendida como una relación de causalidad, en donde lo inmanente le abre paso a lo trascendente, sino que la trascendencia debe ser una propiedad de lo inmanente; las distintas configuraciones de mundo deben ser las que empujen a plantear escenarios que supongan la superación del orden social establecido.

⁵ En la primera generación de la Escuela de Frankfurt, esa instancia era otorgada por el avance en el desarrollo de las fuerzas productivas y su contradicción con la permanencia de la ignominia en la vida social. Para Habermas serán las estructuras lingüísticas y las condiciones efectivas de comunicación las que permitirán dar este paso. Axel Honneth lo ubicará en las formas sistemáticas de menosprecio y reconocimiento presentes en las dinámicas de interacción social. Esto será ampliado más adelante.

unido a la estructura de los intereses humanos” (Fraser y Honneth, 2006, p.181). Esto también puede formularse de otra manera: que la trascendencia se vincule a una forma de práctica o experiencia que sea, por una parte, indispensable para la reproducción social y, por otra –a causa de su exceso normativo- “apunte más allá de todas las formas dadas de organización social” (Fraser y Honneth, 2006, p.181).

Esta relación particular entre lo inmanente y lo trascendente de la Teoría Crítica revela otra diferencia profunda con las formas tradicionales de crítica, pues estas proceden de un modo distinto, “pretenden juzgar las situaciones sociales desde arriba, apelando al ojo de Dios” (Fraser y Honneth, 2006, p. 152), limitándose a cuestionar a partir de valores que resultan razonables procedimentalmente hablando, pero dejando de lado los hechos concretos que suscitan la crítica⁶. Por el contrario, la Teoría Crítica supone “una vía media entre el exteriorismo positivista y el interiorismo historicista” (Fraser y Honneth, 2006, p. 152), pues si bien requiere de la investigación social como fundamento, reconoce que esta puede quedarse corta si no recurre al carácter interpretativo de la filosofía y la orientación normativa que esta pretende, tal y como se afirma en la sentencia de Adorno “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación” (Adorno, 1994, p. 87).

El uso de este modo de análisis, bastante particular de la Teoría Crítica, surge inicialmente como resultado del matiz de la izquierda hegeliana que permea todo el trabajo de la primera generación de teóricos de Frankfurt. En efecto, dicho cuestionamiento ocurre precisamente por el desencanto histórico frente al trabajo social como el paradigma de una teoría de la emancipación y al proletariado como entidad destinada a la transformación del mundo oprimido, pues se consideraba que esta clase social era, dada sus condiciones, la portadora de un interés precientífico por la emancipación. Sin embargo, sorprendió a estos cómo esta motivación parecía no ser tan fuerte como todavía lo esperaban los

⁶ Honneth realiza una crítica interesante en su artículo “Justicia y libertad comunicativa: reflexiones en conexión con Hegel” (2009b), en donde cuestiona la excesiva imparcialidad que Rawls pretende obtener mediante el dispositivo del velo de la ignorancia, y su capacidad para la construcción de principios de justicia social. Afirma que el carácter centrado excesivamente en los procedimientos de la teoría rawlsiana termina por dejar de lado cualquier sentido de comunidad, abrazando más bien una posición individualista del sujeto.

marxistas radicales y que, por el contrario, dicha clase no tuviese la disposición revolucionaria que se le adjudicaba, viéndose seducida por el falso bienestar fetichista de la sociedad capitalista.

Producto de la duda acerca de ese tipo de metarrelatos sobre la emancipación que resultaban casi mitológicos sobre la condición revolucionaria de un proletariado que no se constituyó como una entidad autoconsciente y crítica, se volvió imposible seguir buscando agentes predeterminados para una *praxis* revolucionaria. De allí que la investigación social también tenga que cumplir otra función fundamental: informar respecto al desencanto y la disposición transformadora de los miembros de una sociedad determinada, lo cual sólo se logra mediante el análisis sociológico.

Dado su talante sintético, la Teoría Crítica reconoce que su carácter normativo debe estar apuntalado en lo concreto. Sin embargo, esta valoración inicial de sus postulados parece acercarle fundamentalmente a una crítica de carácter hermenéutico que no pone en duda sus propios postulados. Por lo anterior, el objetivo es producir una crítica autoconsciente, que debe apoyarse en otros modelos críticos que resultan necesarios para que su valor crítico no corra el peligro de transformarse en ideología.

1.1.3 Teoría Crítica y Genealogía

Lo anterior cobra sentido al comparar el modelo de la Teoría Crítica de la Sociedad con el esquema desarrollado por Michael Walzer, quien en su libro *Interpretación y Crítica Social*, realiza una tipología de distintos tipos de críticas a partir de su método y las conclusiones que se desprenden de su aplicación. Walzer determina tres tipos posibles de crítica en virtud de su disposición metodológica: la revelación, la invención y la interpretación (Honneth, 2009b, p. 56). La primera tiene como fundamento la evidencia religiosa o cognitiva, permitiéndole afirmar a partir de allí un reino de valores universales que sustentan la crítica en virtud de la distancia existente entre los hechos y ese marco categorial revelado, siendo el platonismo su exponente por excelencia en la filosofía. En segundo lugar, la invención parte de la proyección de un procedimiento ficticio, que

pretende tener carácter de universalidad, el cual decanta en normas justificadas en virtud de su construcción en condiciones de imparcialidad; esta es la noción de crítica más influyente en la filosofía política contemporánea, en particular, luego de la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls en el año 1971.

Por último, Walzer identifica la interpretación, también llamada reconstrucción, que tiene como característica su perspectiva inmanente, buscando “llegar a los fundamentos normativos de una sociedad reconstruyendo normas morales ancladas en las prácticas sociales de una sociedad determinada” (Honneth, 2009b, p. 56), lo cual resulta aceptable para la aspiración crítica presente en la izquierda hegeliana: “la idea de que la mala realidad de las condiciones dadas tiene que poder medirse con las aspiraciones normativas que a su vez están representadas institucionalmente en ella como ideales” (Honneth, 2009b, p. 56).

Sin embargo, Axel Honneth agrega a este modelo tripartito una nueva categoría, la crítica genealógica, heredada de Nietzsche y desarrollada posteriormente por Michel Foucault, cuyo objetivo es criticar un orden social particular, demostrando a partir del estudio histórico cómo se recurre a ideales normativos que terminan por legitimar prácticas de carácter represivo. Este modelo de crítica no es autónomo, es “parasitario” (Honneth, 2009b, p.58), ya que requiere de una justificación normativa externa que sirva para determinar que el conjunto de prácticas desenmascaradas es represivo, justificación que, sin embargo, no es capaz de otorgar por sí misma.

Es posible enmarcar a la Escuela de Frankfurt dentro de los dos últimos modelos de crítica, el reconstructivo y el genealógico: su investigación encuentra asidero en un eje particular, el desarrollo histórico de la racionalidad humana, la cual se va desplegando conforme avanza la historia y se materializa en instituciones éticas, que van haciéndose más complejas con el devenir de la historia, a través un “proceso de la realización de la razón” (Honneth, 2009b, p. 60). En ese sentido, la reconstrucción crítica que realizan los miembros de la Escuela de Frankfurt es develar los ideales normativos que se encuentran latentes en las formas en que la racionalidad se encarna en las instituciones sociales.

Ahora bien, es insuficiente para los teóricos de Frankfurt depender totalmente de ese concepto de racionalidad y por ende del modelo de crítica reconstructivo. Como se ha hecho patente en la historia, depender únicamente de un ideal como la razón hace de su proyecto crítico uno suficientemente modelable para no corresponder con los objetivos del proyecto inicial de crítica que propone, pudiendo ser incluso utilizado ideológicamente⁷. De allí que sea un acercamiento con ese último modelo de crítica, el genealógico, lo que hace las veces de garante: en toda crítica que devela ideales normativos se requiere de un proyecto genealógico que dé cuenta del “contexto efectivo de la aplicación de las normas morales; porque sin el apéndice de este examen histórico, la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó inicialmente” (Honneth, 2009b, p.63).

Caracterizar estos rasgos comunes a los diferentes modelos de Teoría Crítica, permite dar paso a una breve reconstrucción histórica en la que muestre cómo esta se ha desarrollado a partir del trabajo de cada una de sus generaciones.

1.2 El despliegue histórico de la Teoría Crítica

1.2.1 Adorno y Horkheimer: primera generación

El entorno en el que nació la Teoría Crítica de la Sociedad era bastante particular, en medio de las grandes pugnas políticas de Alemania en la República de Weimar, en las que socialdemócratas, comunistas, espartaquistas y antirepublicanos desplegaban toda su fuerza para intentar reconstruir, cada uno a su manera, la nación destruida por su derrota en la Primera Guerra Mundial. En aquella época, la academia, de modo muy diferente a lo que ocurre en nuestros días, no estaba distanciada de la convulsión que aquejaba al país;

⁷ Antes de la Segunda Guerra Mundial, se consideraba que la razón y su significado era lo suficientemente inmutable como para utilizarlo a manera de piedra angular para una Teoría Crítica. Sin embargo, la confianza en la razón se quebró luego de que los ideales de este hilo conductor significasen la esperanza de la emancipación y a la vez la posibilidad de la dominación total, cuya representación última resulta ser el campo de concentración. Esto se ampliará en la siguiente sección.

por el contrario, era considerada un espacio privilegiado para discutir sobre los grandes disensos políticos que caracterizaban al momento histórico, gestando el pensamiento necesario para orientar al nuevo orden emergente.

Es en este contexto que se fundó el *Instituto de Investigación Social* de la Universidad de Frankfurt, integrado por un puñado de investigadores sociales determinados a desarrollar una renovación del materialismo histórico que superara la interpretación del marxismo presente en la Unión Soviética y que permitiera construir una sociedad más racional y justa. En efecto, si bien el marxismo se encarnó por primera vez de forma institucional luego de la revolución de octubre de 1917, con el paso de los años comenzó a hacerse patente una profunda escisión entre los ideales que supuestamente guiaban a la Rusia comunista y las políticas implementadas por los burócratas. El estalinismo pretendía aplicar los contenidos de la obra de Marx a modo de prontuario que sólo podía ser aplicado 'al pie de la letra' según la lectura presentada por la dirección general del Partido Comunista, eliminando a todas las disidencias que no respondían al rígido canon sancionado por las directivas.

Ante este panorama, era imperativo para todos aquellos que se desligaban de la interpretación cuasidivina impuesta por la Komintern, buscar fórmulas para reorientar el marxismo y eliminar la brecha que empezaba a establecerse entre el pensamiento filosófico y la *praxis* política. En ese sentido, la Teoría Crítica de la Sociedad buscaba legitimar nuevamente una labor de investigación teórica autónoma, crítica y políticamente comprometida que desembocara en la transformación de la realidad concreta.

Sin embargo, una revisión del desarrollo de las ciencias en su tiempo no otorgaba un panorama alentador para fundamentar un saber de este talante, pues la gran mayoría de la investigación social estaba limitada por la hegemonía de la interpretación positivista de la ciencia. Este examen crítico, presentado en el texto programático del *Instituto* titulado *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* (1974) escrito por Max Horkheimer, resume la hoja de ruta que los neomarxistas querían desarrollar. Para problematizar el estado de la investigación en las condiciones sociales y materiales de su momento histórico, realizaron una caracterización de los presupuestos que sustentaban a las ciencias, tomando como

punto de partida la definición tradicional de teoría, entendida como el “conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, [en el cual] esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de alguna manera pueden deducirse las restantes” (Horkheimer, 1974, p.223).

Bajo esta definición, la ampliación del conocimiento ocurre a partir de la modificación de la teoría inicial, cuando los hechos de la experiencia impiden validar los postulados de la misma. En el modelo teórico tradicional, el objetivo último de toda la investigación es la construcción de un sistema universal de la ciencia que se ocupe del conocimiento de la modalidad de objetos de la naturaleza. El método deductivo resulta ser la herramienta por excelencia para la construcción de conocimiento, pues permite delimitar un sistema cerrado en el cual cada premisa es validada por su consistencia con las demás, funcionando igual que un sistema matemático en el que cada objeto puede ser expresado como una variable; apelan al criterio de no contradicción como garante de la estabilidad y validez del sistema entero. Este arquetipo matemático, exitoso para la investigación en las ciencias de la naturaleza, también ha sido implantado en las ciencias del hombre y la sociedad, en un intento por demostrar frente a la comunidad científica la validez de sus enunciados, así como su utilidad frente al mercado.

Horkheimer señala que el modelo positivista presente en las ciencias naturales y en las del espíritu, al intentar presentar el quehacer científico como valorativamente neutro y ajeno al movimiento de la historia, ha terminado por transformarlas en una poderosa forma de ideología, pues desliga su ocurrencia del modo en que se constituye históricamente la sociedad⁸. La ciencia, al buscar justificarse únicamente por su contenido metodológico supuestamente universal, necesario y libre de intereses, pierde de vista su característica principal: estar anclada en factores extracientíficos de índole histórica, obviando que "la fructuosidad para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones

⁸ La falsa determinación de las ciencias como ajena al movimiento de la historia es uno de los principales temas de la filosofía marxista, discutida por Marx y Engels en su obra *La ideología alemana* y en el prólogo al primer tomo de *El Capital*.

que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales" (Horkheimer, 1974, p. 229).

En ese sentido, la ideologización de la teoría se hace evidente en su propia inconciencia sobre su origen atado al modo de producción social capitalista, por lo que su interés, oculto tras la aparente neutralidad, es realmente aumentar el dominio del ser humano sobre la naturaleza como "parte de los procesos prácticos de reproducción bajo los cuales la especie humana puede conservar su vida" (Honneth, 2009c, p.29), así como propiciar el sostenimiento del orden económico imperante. Sin embargo, el entramado de la división social del trabajo permite que el científico perciba su actividad como una tarea desinteresada a pesar de ser un engranaje más en la reproducción del sistema, ocultando que la "relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria" (Horkheimer, 1974, p.230).

Contrario a las pretensiones de la ciencia positivista, los hechos que la teoría juzga como independientes y unívocos se encuentran preformados socialmente por el carácter histórico de los objetos percibidos y de los órganos percipientes; sujeto y objeto están determinados por la vida en sociedad. No obstante, esta relación es invisible para el investigador, que intenta diferenciar la conciencia individual de la conciencia de la sociedad, adquiriendo un rol aparentemente pasivo en la recepción de los objetos.

A pesar del sesgo presente en la empresa científica positivista, Horkheimer destaca que en las disposiciones humanas también está presente una actividad que pone en tela de juicio la unilateralidad de la teoría tradicional, al situar a la sociedad como objeto de su reflexión: la actitud crítica. Esta sospecha que su entorno se ha naturalizado, desligándose del movimiento de la historia; acusa la separación entre individuo y sociedad y enuncia la necesidad de que la producción se encuentre subordinada a la planificación voluntaria y consciente de los hombres, instaurando un estado racional de cosas:

El comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario e un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de

los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. (Horkheimer, 1974, p. 259)

En esta actitud es posible basar una Teoría Crítica de la Sociedad, la cual será el resultado de la objetivación de esta actividad crítico-práctica inherente al ser humano, teniendo por derrotero desenmascarar la irracionalidad naturalizada por el orden social capitalista y promover la instauración de un orden de cosas racional al estar “constantemente consciente de su contexto social de emergencia, tanto de su contexto práctico de aplicación”⁹ (Honneth, 1995a, p.65).

Su tarea principal será evaluar hasta qué punto el potencial racional que está presente en el desarrollo de las fuerzas productivas se corresponde con la libertad y autonomía presentes dentro del sistema de organización social, trayendo a la conciencia las contradicciones profundas que emergen en el modo de vida. Aboga por que el desarrollo de la razón, reflejado en el progreso científico, también se haga patente en la constitución del mundo social, potencial que la humanidad “no llega a disfrutar (...) por culpa de su falta de conocimiento histórico” (Honneth, 2009c, p.33). Este nuevo saber pretende ser clarificador, buscando determinar cómo es posible ir más allá de la realidad efectivamente dada.

A diferencia de la Teoría Tradicional que, por su carácter cientificista, únicamente puede llegar a “proyectar ilusoriamente este curso evolutivo en el futuro (...) [sin poder] ser utilizada como criterio para desarrollar una crítica del contexto de la vida social” (Honneth, 2009c, p.36), la Teoría Crítica busca ser normativa en términos políticos, otorgando pautas para la acción de los individuos que permitan desbloquear los espacios de libertad que racionalmente se corresponden con desarrollo de las fuerzas productivas. Dentro de esta nueva concepción de teoría, la relación entre la filosofía y las ciencias debe ser de carácter dialéctico, la primera enfocándose en lo universal y esencial, para impulsar desde allí a las demás especializaciones científicas, siendo "a la vez, lo suficientemente

⁹ Traducción propia

abierta al mundo para permitirse sorprenderse y cambiar por el avance de los estudios sobre lo concreto" (Honneth, 1995a, p.66)¹⁰.

Para el proyecto inicial de la Teoría Crítica de la Sociedad la economía política resulta ser un elemento central, pues investiga desde un enfoque empírico los procesos de producción en la sociedad capitalista. A partir de las categorías económicas se puede dar un sustento material a lo que a la filosofía le aparecen como estadios de realización de la racionalidad humana, mostrando cómo en la estructura de la vida social se evidencia el desarrollo de la infraestructura económica a partir del avance de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, que determinan en última instancia los ámbitos jurídico y político. Es la visión marxista sobre el mundo económico, como pre-formador de la experiencia de la vida en sociedad, el que permite alcanzar la comprensión de esta como totalidad.

Ahora bien, aunque los esfuerzos de investigación del *Instituto* se centraban en la búsqueda de una praxis política dentro del marco del sistema capitalista, buscaron alejarse de la posición tradicional que asumía que “por razones de estructura social, sólo el proletariado en cuanto clase es sensible a una clarificación teórica de su situación, así como está dispuesto a la transformación política” (Honneth, 2009c, p. 46). La suposición de que los oprimidos, en virtud de la experiencia de crisis continua y de enajenación, resultaba ser la clase idónea para llevar a cabo las transformaciones radicales no parecía cierta, pues no se hacía patente la disposición revolucionaria que, al menos en teoría, le correspondía.

Por consiguiente, era necesario complementar el análisis económico con una investigación que informara sobre el modo en que los sujetos se insertan dentro del orden económico y son capaces de responder a sus exigencias prácticas, con el objetivo de determinar por qué las clases no toman conciencia frente a las contradicciones sistémicas. La clave para comprender los factores subjetivos del cambio social la proporcionó el psicoanálisis, pues esta pérdida de conciencia se hace comprensible al tener en cuenta la

¹⁰ Traducción propia

maleabilidad de las pulsiones humanas, las cuales parecen ser encauzadas por las demandas del sistema frente al individuo, llegando inclusive a ajustarle a su antojo para que responda a sus imperativos, los cuales terminan por aparecerle al sujeto como metas socialmente aceptables, e inclusive, deseables.

Esta investigación fue desarrollada principalmente por Erich Fromm y Herbert Marcuse, quienes apostaron por el psicoanálisis freudiano como modo de explicar la relación existente entre la psique y la economía política, pues este “por su propia concepción está abierto y se enfrenta al planteamiento político [en tanto] su concepción, al parecer puramente biológica, es, en el fondo sociohistórica (...) y comporta tendencias decisivas de la política actual en su concepto encubierto” (Marcuse, 1969, p. 42). El psicoanálisis se transforma en una herramienta para develar las represiones que permiten a los individuos llevar una vida acomodada y funcional a los imperativos de comportamiento propios de la sociedad capitalista, de tal modo que estos se naturalicen para el individuo, convirtiéndose en una forma normal de llevar la vida. La operación de la cultura en la dinámica pulsional le capacita “para actuar, para funcionar de acuerdo con su posición como niño, adolescente o padre, como soltero o casado, de acuerdo con su trabajo, profesión y *status*” (Marcuse, 1974, p. 101).

Para evitar cualquier tipo de estallido, sostienen que se requiere de algún dispositivo de control que sea capaz de mantener a los individuos coordinados de tal modo que la sociedad perdure y opere satisfactoriamente y que descansa sobre las operaciones de la psique individual, la cual es sometida a manipulación y control sistemático con el objetivo de “reconciliar al individuo con el tipo de existencia que su sociedad le impone” (Marcuse, 1974, p. 106). Esto ocurre a partir de la manipulación de la energía pulsional del individuo, mediante una *catexis libidinal de la mercancía*, proceso mediante el cual el individuo carga de energía psíquica las mercancías, los servicios y símbolos que la sociedad le presenta, transformándolos en necesidades individuales.¹¹ Estas nuevas necesidades se

¹¹ Esta noción tiene vecindad con el concepto de fetichismo de la mercancía desarrollado por Marx en *El Capital*, siendo Marcuse quien lo desarrolla, ahora desde una perspectiva psicoanalítica que complementa la idea marxista de una relación fantasmagórica entre objetos.

encuentran estandarizadas y coordinadas, de modo en que se perpetúe el modo de producción.

Este primer proyecto de diagnóstico normativo de la Teoría Crítica se vio truncado por el surgimiento del nacionalsocialismo, el estalinismo y el fascismo italiano. Los miembros de la Escuela vivieron en carne propia la persecución política y el exilio forzoso, teniendo que mudar el *Instituto de Investigación Social*, primero a Ginebra y finalmente a Nueva York. El *shock* de la tragedia que representó la Segunda Guerra Mundial no solamente afectó personalmente a los padres de la Escuela de Frankfurt por su condición judía, sino que trajo consigo serias implicaciones en su pensamiento. En particular, una versión revisada de la Teoría Crítica ya no podía anclarse a ciegas en el concepto de trabajo social y en un impulso emancipatorio presente en él, ni en la promesa de libertad que parece estar inserta en la razón, pues con los sucesos de mitad del siglo XX quedó evidenciado que el potencial de la racionalidad humana y el desarrollo de las fuerzas productivas también puede volverse destructivo.

El efecto de lo anterior se hace visible en su viraje hacia una filosofía de la historia pesimista, que constata cómo el trabajo perdió su cualidad emancipadora para convertirse más bien en una esfera más en donde se hace patente la dominación, de manera que ya no puede ser, como pensaba Horkheimer, el punto de partida inmanente para develar el deber ser de la sociedad. Este giro se plasma en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer titulada *Dialéctica de la Ilustración* (1994), en la cual se percibe un desplazamiento desde el paradigma del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción para atender al modo en que se constituye la conciencia humana en el marco del proceso civilizatorio, o, dicho más genéricamente, cómo la racionalidad deviene irracionalidad. Así, cualquier avance científico solamente podría ser comprendido a la par del avance de ese proceso de destrucción civilizatoria, determinado por una lógica de reificación, producto del surgimiento y predominio de un tipo de racionalidad —la instrumental— que no es capaz de proyectarse en fines, sino que se sustenta en su carácter calculador de medios, el cual encuentra su culmen en el la lógica fascista y totalitaria

Ese viraje causa que la economía política pierda el carácter central que tenía en los primeros estudios de la Escuela, ya que el interés ahora se dirige a pensar una teoría de la cultura que muestra cómo las condiciones en las que se lleva a cabo la socialización, determinadas por la racionalidad instrumental del capitalismo avanzado, llevan a una dominación total del individuo, a partir de la manipulación de sus vivencias psíquicas para acatar los imperativos sistémicos en el mundo de la vida social. Dentro de esta esfera se encuentran ámbitos aparentemente disímiles como el arte, la religión, las costumbres, la moda, el estilo de vida, entre otros; estos

“modelos valorativos de orientación producidos dentro de grupos específicos y consolidados comunicativamente sirven para mediar entre el sistema del trabajo social y la formación de las motivaciones individuales, dado que, en su marco de acción, las constricciones económicas a la acción aparecen reinterpretadas a la luz de las prácticas cotidianas y en esa medida conservadas de una forma socialmente efectiva”. (Honneth, 2009c, p. 59)

Estos dispositivos culturales funcionan a manera de medio en el cual las exigencias provenientes del sistema económico se internalizan dentro de las prácticas cotidianas e individuales, funcionando como el cemento que sostiene la estructura de división del trabajo capitalista, reproduciéndose a través de la educación y la formación, representando, si se quiere, la superestructura marxista.

Esta nueva perspectiva se desarrolló durante la estancia de los padres de la Teoría Crítica en Estados Unidos, donde el desenvolvimiento del capitalismo había llevado a la construcción de una cultura de masas que parecía ser un elemento fundamental de la integración social. En efecto, el cambio de ambiente de la Europa de entreguerras a la América del *american way of life*, donde el consumo masivo de productos innecesarios representaba el modo de vida deseable, resultó ser el pivote para la construcción de esta teoría de la cultura que refleja como la reproducción del capitalismo se manifiesta también en un plano simbólico y no solamente material.

Sin embargo, estas primeras versiones de la Teoría Crítica, a juicio de Honneth sufren de un déficit sociológico (Honneth, 2009c), pues dejan de lado ciertas dimensiones de la acción que también resultan necesarias para entender los procesos de reproducción social tales como las convicciones morales y las orientaciones ético-normativas. Esto

ocurre, nuevamente, en virtud del apego a una lectura funcionalista del pensamiento de Marx que, al no tener en cuenta la organización hermenéutica de la sociedad, reduce considerablemente la complejidad del desarrollo social al anclarse exclusivamente en los procesos de expansión del trabajo social y el dominio del hombre sobre la naturaleza como única instancia en la que se lleva a cabo la reproducción completa de la sociedad humana.

La excesiva confianza en el estrecho marco de interpretación del marxismo terminó por cerrar puertas a otros avances en las ciencias sociales que no se fundamentaban en una comprensión unívoca de la racionalidad humana, orientada exclusivamente a la expansión del dominio del hombre sobre la naturaleza y el sostenimiento del modo de producción capitalista. En concreto, pierden de vista la dimensión cotidiana de socialización individual, en la que "los sujetos socializados generan y desarrollan creativamente acciones y orientaciones de modo comunicativo" (Honneth, 1995a, p. 72), dejando a un lado que la reproducción social no ocurre por el seguimiento a ciegas de imperativos funcionales, sino también a partir de la comunicación intersubjetiva.

1.2.2 Habermas y el viraje comunicativo de la Teoría Crítica

Jürgen Habermas, epígono de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, comparte los objetivos y motivaciones de la primera generación; sin embargo, su investigación no se desarrolló como una ampliación del trabajo de sus antecesores, sino que se desmarcó parcialmente de las conclusiones de quienes fueron sus maestros. Su formación, a pesar de ser discípulo de Adorno, se encuentra profundamente influenciada por otras corrientes filosóficas como la hermenéutica, la fenomenología de Husserl y el pragmatismo norteamericano, las cuales eran vistas con recelo por parte de sus predecesores¹². Su proyecto pretende salvar la crisis en la que se encontraba la Teoría

¹² En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer desarrolla una amplia crítica al uso instrumental de la razón dentro del pragmatismo norteamericano, dado que para esta corriente las teorías representan realmente planes para la acción.

Crítica¹³ producto de la confianza en el funcionalismo marxista, suscribiendo una concepción diferente del mundo social, ya no tan cercana a la izquierda hegeliana, sino con mayor vecindad con el giro lingüístico.

Habermas cuestiona el modelo funcionalista por su excesiva simplificación de la vida social, así como por su imposibilidad para tomar en cuenta otras formas lícitas de la racionalidad humana, reduciéndola exclusivamente a su figura instrumental, obviando la complejidad de los procesos de reproducción social que no responden a este concepto unívoco de razón. Igualmente, discute la interpretación marxista que centra todo el análisis social en el despliegue de las fuerzas productivas, dejando a un lado otro punto de apoyo fundamental delimitado por Marx: el estudio de las relaciones sociales de producción. El predominio de la investigación en torno a las fuerzas productivas ha causado que se opaque la relación existente entre estas y el modo en que se interactúa en la sociedad, siendo necesario volver a pararse en esta dupla de conceptos para evitar reducir los procesos de reproducción social a una sola de las variables que componen dicha ecuación.

Debido al callejón sin salida en el que se encontraba la Teoría Crítica en su versión inicial, Habermas intentó buscar un punto de apoyo que le permitiera justificar una renovación de la Teoría Crítica de la Sociedad que escapara al reduccionismo del marxismo ortodoxo, al encontrar un nuevo fundamento que incluya a las relaciones sociales de producción. Para ello, recurrió una vez más a la discusión epistemológica, la cual debía dar luces sobre el lugar en el mundo de conocimiento que permita apuntalar un interés emancipador dentro de la comunidad humana.

Esta búsqueda se desarrolla en uno de sus primeros trabajos, titulado *Conocimiento e Interés*¹⁴, en donde se encarga de realizar una antropología del conocimiento que busca

¹³ Habermas no pretende desligarse de la Teoría Crítica, por el contrario, cree que es posible mantener sus objetivos principales: confiar en el potencial crítico de la razón, estar anclada en lo inmanente, así como su interés emancipador motivado a la creación de una práctica que permita superar las patologías sociales.

¹⁴ Encuentro pertinente hablar brevemente sobre la fundamentación inicial de Habermas para una Teoría Crítica de la Sociedad. Si bien esta orientación epistemológica será reevaluada por él mismo en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, la discusión sobre los intereses del conocimiento resulta ser un buen punto de partida para mostrar la importancia de la comunicación y el entendimiento lingüístico dentro de su

mostrar la necesidad de una Teoría Crítica en la Sociedad, esta vez evitando el error de sus antecesores, quienes ubicaron el interés emancipador en el desarrollo de la fuerza de trabajo, dejando a un lado la interacción social. Así, en un primer momento, al igual que sus pares 30 años atrás, Habermas evidenció la existencia de un primer interés del conocimiento, el *interés técnico*, cuyo derrotero es aumentar la capacidad técnica de la especie humana para resolución de problemas, con el fin de garantizar su conservación. Este interés es similar al que Horkheimer identificaba con las teorías tradicionales, pues en estas la búsqueda del saber está relacionada con el aumento del dominio sobre la naturaleza mediante la acción instrumental, dirigido a la reproducción material del modelo de organización social a través del trabajo.

Sin embargo, Habermas encuentra que la posibilidad misma del trabajo social está sustentada en algo aún más fundamental, el diálogo intersubjetivo: es la capacidad de entenderse entre los individuos, así como de generar consensos para dar sentido a las acciones, lo que da cabida a la existencia misma de la vida en sociedad. Así, las relaciones sociales de producción le aparecen como encarnadas lingüísticamente, no solamente como producto de un proceso de apropiación continuo de la naturaleza. Por consiguiente, debe existir otro derrotero de la investigación que ahonde en el modo en que el lenguaje parece ser constitutivo de los procesos de reproducción social, pues este permite asegurar las “orientaciones prácticas y representaciones valorativas [que son necesarias] para que pueda desarrollarse el dominio de la reproducción material de la naturaleza” (Honeth, 2009c, p. 329).

No obstante, el estudio de esos procesos comunicativos no recae en el dominio de la ciencia positiva, pues esta sólo se orienta a asegurar la supervivencia material del género humano. Esta región autónoma del conocimiento, es identificada por Habermas con las ciencias hermenéuticas, las cuales ayudan a clarificar la autocomprensión de los sujetos en la praxis. Este tipo de conocimiento posee un interés práctico (Cortina, 1985, p.116),

pensamiento, pues en esta aparece por primera vez la distinción entre trabajo e interacción como esferas en las que se despliegan modos de racionalidad diferenciados.

pues su objetivo es determinar cómo la comprensión de sentido se constituye como elemento dentro del proceso de desarrollo social, como parte de ese acuerdo que se establece entre los individuos mediante la comprensión [Verstehen], una operación cognitiva fundamental para el mantenimiento de la vida social y del entendimiento comunicativo en la sociedad “a través de la interpretación de plexos de sentido objetivados culturalmente” (Honneth, 2009c, p. 334).

El estudio de las situaciones comunicativas permite a Habermas realizar un descubrimiento que se transforma en el eje central de su Teoría Crítica en el futuro, al encontrar que en el diálogo que ocurre en el mundo de la vida siempre se insinúa una expectativa normativa fundamental: que los argumentos que cualquiera de los participantes profiere frente a sus pares puedan ser sometidos a una prueba sin necesidad de coacción, poniendo como meta la construcción de un consenso producto del valor de la argumentación misma: en toda situación comunicativa se insinúa la necesidad de no ser coaccionado. Este imperativo de no imposición de razones por la fuerza le permite posicionar un tercer interés de conocimiento, un *interés crítico* (Cortina, 1985, p.116), que es resultado de la confrontación continua del género humano a la coerción presente en la vida social, en donde la experiencia del diálogo se suele ver interrumpida por poderes que buscan posicionarse por encima de los argumentos que se presentan. Este rasgo emancipador se hace patente en ciencias como la filosofía, que pretenden liberar “a la conciencia de la dependencia de poderes hipostasiados” (Cortina, 1985, p.116), las cuales se orientan por criterios normativos que anticipan unas condiciones de comunicación libres de dominación, en donde la evaluación de enunciados sea llevada a cabo de modo no coercitivo.

Sin embargo, este descubrimiento sólo puede ser llevado al plano de la interacción social a partir de un análisis más detallado de las estructuras del lenguaje. Su contacto con la filosofía del lenguaje, particularmente con Wittgenstein y Austin, le otorga una concepción del mismo como un sistema de reglas que articula estructuras de la acción, de este modo, la "racionalidad, en el sentido crítico de la tradición teórica de Frankfurt

también puede ser interpretada como la forma objetiva de procesos de acción social¹⁵ (Honneth, 1995b, p. 101). Así, la racionalidad técnica de Adorno y Horkheimer se reinterpretada por Habermas como lingüísticamente apuntalada, siendo la forma objetiva del actuar instrumental. En oposición a la versión funcionalista del marxismo, propone que la reproducción social de una sociedad se encuentra atravesada por esa necesidad de entendimiento y comunicación intersubjetiva, por lo cual, si se quiere analizar el modo en que la sociedad se reproduce, no es posible proceder atendiendo únicamente a la esfera del trabajo social, sino que debe tomarse en cuenta la interacción humana en los procesos de comunicación como forma válida para comprenderla¹⁶.

Conceptos como apropiación de la naturaleza e interacción social sólo pueden ser entendidos como dos tipos de acción diferenciados, formas independientes de producción de conocimiento que se refieren a campos de la naturaleza particulares: naturaleza exterior y naturaleza interior. Por consiguiente, el proceso histórico no podrá ser comprendido únicamente en el marco de la dominación del medio natural y de la reificación propuesto por Horkheimer y Adorno, sino como el despliegue de estos dos modelos de la razón: instrumental y comunicativo, teniendo en cuenta que en cada tipo de racionalización existen prácticas comunicativas particulares.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas recoge toda su investigación sobre los intereses del conocimiento para elaborar una Teoría Crítica de la Sociedad fundamentada en las expectativas normativas inscritas en el lenguaje. Sin embargo, en esta obra debilita su compromiso anterior con una antropología filosófica y una filosofía de la historia, evitando caer en esencialismos que designen un sujeto histórico como “la humanidad”, y unos intereses intrínsecos trascendentales a ella. El nuevo paradigma de

¹⁵ Traducción propia

¹⁶ Este viraje de Habermas es quizá el paso más grande que toma para desmarcarse de Horkheimer y Adorno en términos de teoría social, al comprender que la socialización humana es un proceso que va más allá del dominio de la naturaleza, fundamentado en el mantenimiento de un acuerdo comunicativo. Se termina por negar la mayoría de los elementos de la teoría sociológica marxista en la que se asientan los miembros de la primera generación. No obstante, la crítica de Habermas pretende cumplir el mismo objetivo emancipatorio desde esta nueva perspectiva.

racionalidad comunicativa implica el desplazamiento definitivo desde una filosofía de la conciencia, ocupando en la teoría de Habermas un lugar central que podría equipararse con el de razón instrumental en las obras tardías de Adorno y Horkheimer.

Para desarrollar una crítica inmanente anclada en la comunicación intersubjetiva, recurre a la construcción de una pragmática universal, la cual debe identificar el modo en que se desarrollan las acciones comunicativas a través de un estudio de las condiciones de posibilidad del entendimiento lingüístico en la interacción social. Su investigación se fundamenta en el descubrimiento que realizó en su investigación temprana: la existencia de pretensiones de validez universal en el lenguaje culturalmente invariables presentes en las prácticas comunicativas y que coordinan las acciones individuales en el mundo de la vida. La comunicación permite desarrollar orientaciones normativas dado que, en cada situación de diálogo hacia el entendimiento, se hacen patentes estas aspiraciones de validez universal proferidas por los individuos, que esperan ser desempeñadas únicamente mediante el uso argumentativo del lenguaje, atendiendo solamente al poder no violento de razones en una discusión sin coacción. A partir de este supuesto normativo, es posible desarrollar la crítica de las relaciones de dominación presentes en la sociedad, las cuales reprimen la potencialidad del diálogo libre y privilegian formas de acción estratégica sobre el actuar comunicacional en la coordinación de la acción social. De este modo, el papel de una Teoría Crítica de la Sociedad será hacer patente la distancia entre las condiciones de entendimiento lingüístico libre de dominación y la constante coacción de los poderes que limitan la posibilidad de dialogar únicamente con argumentos y no a la fuerza.

El cambio de paradigma lleva a Habermas a diferenciar entre dos tipos de racionalidad: estratégica y comunicacional. La primera se despliega en el ámbito del trabajo dirigido al aumento del desarrollo tecnológico; la segunda, en el contexto de la interacción social, hacia el entendimiento intersubjetivo. Esta doble dimensión de la racionalidad se corresponde con modos de acción diferenciados. La dimensión del trabajo se vincula con formas de acción teleológica, esto es, dirigida a fines específicos en la que el agente determina los medios para su acción y calcula sus posibles resultados. Esta es susceptible de ser desglosada en modos de actuar aún más específicos en virtud de la

situación de la acción: cuando la esta dirige a un contexto no social, como la obtención de un conocimiento científico, se denomina acción instrumental; por el contrario, cuando se orienta hacia la consecución de objetivo que requiere del concurso de otros, se denomina acción estratégica. Por su parte, la acción comunicativa es de carácter performativo, una clase de interacción en la cual los sujetos que discuten son capaces de suspender sus proyecciones para la acción, para, a partir del uso argumentativo del lenguaje, llegar a un acuerdo que satisfactorio para todos.

A partir de estas clarificaciones, Habermas reconstruye la teoría marxista desde una perspectiva renovada que se distancia del paradigma del trabajo, entendiendo la historia como el proceso en el que se desarrollan esos dos tipos de racionalidad: la instrumental, relacionada con el aumento de las fuerzas productivas; y la comunicativa, expresada en los consensos establecidos por la comunidad humana que permiten la existencia de la vida en sociedad mediante la reproducción material y simbólica del mundo de la vida. Esta comprensión decanta en la construcción de una teoría social compleja en la que se entienden estos dos modos de racionalidad social como enfoques para la comprensión de la acción social.

En el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa, el mundo de la vida [*Lebenswelt*], termino tomado de Husserl, ocupa un lugar central: es el “acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” (Habermas, 1987, p. 176), compuesto de plexos de sentido compartidos entre los hablantes que permiten la existencia de un entendimiento comunicativo. El mundo de la vida no es una entidad concreta a la que se refieran los hablantes continuamente, por el contrario, posee un carácter de “semi-trascendencia” (Habermas, 1987, p. 177), actuando como el telón de fondo de la interacción del cual no es posible sustraerse, que actúa como trasfondo para que todo proceso de comunicación resulte comprensible para los hablantes. Está dado aproblemáticamente a todos los seres humanos, intuitivamente presente; en él “los agentes comunicativos localizan y datan sus emisiones en el espacio social y en el tiempo histórico” (Habermas, 1987, p. 193). Si esta es la génesis del actuar comunicacional, también constituye su *telos* en virtud de los

consensos generados intersubjetivamente, en tanto este se encuentra en constante transformación, a partir de la renovación de las tradiciones.

Sin embargo, el mundo de la vida no sólo provee a los individuos una tradición compartida que les antecede como horizonte de cualquier significación lingüística, sino que también tiene una función de integración social y generadora de solidaridad. Al ser en sí mismo el sustrato de la cultura, también se construye como un modo de vida en el que todos participan como miembros del grupo social. Por último, también tiene una función internalizadora, ayudando a la formación de la identidad individual a partir de la interiorización de ese horizonte cultural en los procesos de socialización. Por lo anterior, Habermas afirma que la sociedad, la cultura y la identidad son los componentes estructurales del mundo de la vida.

Ahora bien, Habermas es consciente de que el modelo del mundo de la vida no resulta suficiente para la comprensión de la totalidad de las complejidades de la reproducción social. En efecto, observa que en la historia se hace patente que “en la medida que los sujetos aprenden a actuar exclusivamente hacia el éxito, emerge la posibilidad de coordinar la acción social a través de medios no lingüísticos tales como el dinero o el poder, en vez de procesos de entendimiento mutuo” (Honneth, 1995a, p. 89):

La racionalización del mundo de la vida puede ser concebida como una progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno- con ello la acción orientada al entendimiento adquiere una autonomía cada vez mayor frente a los contextos normativos, pero simultáneamente, el mecanismo del entendimiento, cada vez más sobrecargado y finalmente desbordado es sustituido por medios de comunicación deslingüitizados (Habermas, 1987, p. 219).

Estas nuevas esferas de acción se distinguen del mundo de la vida, pues se institucionalizan como sistemas individuales¹⁷ que eliminan las restricciones de la comunicación dentro de sus marcos institucionales, dejando de estar integradas a los procesos de entendimiento mutuo, transformándose en esferas que sólo operan mediante

¹⁷ Lo anterior muestra que la sociedad puede ser concebida desde dos perspectivas, desde sus participantes y sus acciones lingüísticas (mundo de la vida) y la de un observador distanciado (sistema) cada una brindando una visión particular sobre el mundo social.

normas funcionales¹⁸, siendo susceptibles de racionalización a través del análisis sistémico.

Con el crecimiento de la complejidad del sistema social, los organismos de control que concentran cierta capacidad de integración social mediante el acuerdo comunicativo terminan por distribuirla en diferentes sistemas de acción que se transforman en entidades con una normatividad propia. La administración pública, el ejército y la rama judicial son formas de esa especialización social que sirve a la persecución de fines colectivos. Además de estas, está el subsistema dinero, que pierde ese carácter político dependiente del Estado; el mejor ejemplo para ilustrar esto es el sistema capitalista, el cual se desliga completamente de cualquier tipo de praxis política de consenso y argumentación, apareciendo como "emancipado de contextos normativos" (Habermas, 1987, p. 241). El capitalismo se caracteriza por el surgimiento e institucionalización del dinero como medio de cambio cuya función principal es servir de traductor entre los valores de uso y los valores de cambio. Sin embargo, con el aumento de su complejidad a través de la historia, el dinero se ha transformado también en "un medio de cambio intersistémico" (Habermas, 1987, p. 242), lo cual le convierte en generador de estructuras sociales, llegando a institucionalizarse de tal modo que hace dependientes a otros sistemas de sus imperativos, como ocurre con el Estado, que se suele subordinar a los mandatos del sistema económico. Para Habermas, un análisis social correcto sólo puede ser realizado en este marco dual de comprensión de la sociedad —como sistema y como mundo de la vida—.

El diagnóstico crítico de la sociedad de Habermas resulta similar al de Adorno y Horkheimer, pues la crisis se hace patente cuando se evidencia que la lógica instrumental de los sistemas tiende a incursionar en dominios de la realidad que son dependientes de procesos de orden comunicativo. Esto es denominado por el autor como una colonización del mundo de la vida (Habermas, 1987) siendo por excelencia la patología de la modernidad: la racionalización del mundo de la vida por parte de los sistemas que

¹⁸ La concepción sistémica de Habermas puede rastrearse a su amplio debate con Luhmann, y en particular, a la teoría de Parsons sobre los sistemas de acción social.

implantan imperativos funcionales en regiones de la realidad a las que le corresponden las reglas de la comunicación, genera condiciones de alienación y de desorientación social por la eliminación del entendimiento comunicativo entre los sujetos como mecanismo coordinador de la acción. El mundo académico, los medios de comunicación, la familia, entre otros, son presas de esta avalancha de imperativos sistémicos que se implantan dentro de ellos, eliminando su cualidad de espacio de acción comunicativa y transformándose en herramientas funcionales para el sostenimiento del sistema mismo.

Bajo este panorama de continua reificación, Habermas se pregunta por el modo en que pueden desestabilizarse las formas de dominación política desligadas del ámbito normativo del mundo de la vida, a través de la organización de espacios donde aún se encuentra intacta la interacción, como ocurre en los modos de socialización mediados y regulados lingüísticamente. La caída de la confianza en el proletariado como clase destinada a la emancipación ya no hace de este relato uno plausible, dado que "los procesos de desarrollo típicos del capitalismo tardío han terminado por ocultar política y tecnológicamente el antagonismo de clase hasta tal punto que experiencias de ilustración que lleven a acciones revolucionarias por parte de la fuerza de trabajo ya no pueden ser desarrolladas" (Honneth, 1995b, p. 115).

No obstante, Habermas confía en que este proceso de reificación no es total como lo creían Adorno y Horkheimer; por el contrario, todavía es posible desarrollar un proceso de ilustración de la sociedad orientado a la praxis a partir del concepto de acción comunicativa y entendimiento intersubjetivo. La radicalización de la democracia deliberativa, como proceso comunicativo en el que no existe coacción alguna sobre los hablantes parece ser el método idóneo para impulsar una práctica transformadora que limite el ingreso de la lógica sistémica al mundo de la vida.

1.2.3 Honneth y el retorno a la experiencia moral

La comprensión anterior del despliegue histórico de la Teoría Crítica de la Sociedad permite posicionar el pensamiento de Axel Honneth dentro de la Escuela de Frankfurt. Es

evidente que dicha tradición requiere reformulaciones conceptuales que le otorguen vigencia bajo nuestro estado actual de conocimiento. Sin embargo, cualquier modelo crítico que pretenda retomar los presupuestos de Horkheimer, Adorno Marcuse y Habermas debe mantener como horizonte el desarrollo de una "crítica normativa capaz de informar sobre la instancia precientífica en que se encuentra arraigado de modo extrateórico su punto de vista crítico" (Honneth, 2009d, p. 250).

Luego de la crisis de la filosofía de la historia marxista y de su creencia en el proletariado como único sujeto con un interés precientífico por la emancipación, quedó en entredicho cuál podría ser esta instancia experiencial en que se podría comprobar una disposición para la crítica. De ese modo, el desafío específico al que Honneth se enfrenta es encontrar de nuevo un acceso teórico a una praxis precientífica que empuje a la superación de la dominación.

Su giro al reconocimiento cobra sentido cuando se hila con la investigación de Habermas, quien abre novedosos caminos para el desarrollo de una Teoría Crítica de la Sociedad a partir de su Teoría de la Acción Comunicativa. Basándose en una praxis precientífica, la comunicación, da un paso al plano normativo al descubrir en las prácticas comunicacionales un potencial emancipador a partir del modo en que estas se encuentran constituidas, pues "las reglas lingüísticas en que basa el actuar comunicativo tienen un carácter normativo en tanto establecen al mismo tiempo las condiciones previas de una comunicación libre de dominación entre los hombres" (Honneth, 2009d, p. 259).

Sin embargo, Honneth cuestiona el esquema de Habermas, pues este no permite encontrar testimonios concretos para la crítica en el mundo de la vida, al no existir una experiencia moral definida que se corresponda claramente con criterio crítico al que atiende. Por lo anterior, Honneth sugiere que, para validar una praxis precientífica que empuje hacia la emancipación a partir del paradigma comunicativo, se atienda a las vivencias morales particulares que ocurren cuando se rompen esas reglas del actuar comunicativo.

De este modo, Honneth descubre cómo, desde un punto de vista moral, no ocurre una reclamación de libertad en la comunicación tal y como dictamina Habermas. Por el

contrario, en vez de esa demanda, lo que moralmente le aparece al sujeto es una situación de desprecio social, o el menoscabo de su identidad¹⁹. En efecto, en su artículo *La dinámica social del desprecio* (2009d) critica el alejamiento de Habermas de las experiencias morales cotidianas de los individuos. A su juicio, Habermas obvia que “el discurso está siempre encarnado en el mundo de la vida moral ya existente (...)” y que “La ética del discurso a veces invita a la ilusión de que podemos separarnos completamente de esos límites impuestos a través de [las] relaciones de reconocimiento” (Pereira, 2010, p. 330). Esto quiere decir que la aplicación de las normas lingüísticas como pilar normativo parece pasar por alto que antes de la comunicación existen fenómenos morales que, inclusive, la fundamentan. Así, el reconocimiento entre hablante y oyente resulta ser una experiencia anterior al actuar comunicativo, por lo cual lo que se experimenta como injusto en términos sociales no es la ruptura de normas de comunicación ideal, sino la experiencia moral del sujeto que no es reconocido como interlocutor válido; antes de la racionalización teórica que presenta Habermas, se encuentran las expectativas generales de los sujetos morales frente a sus pares de interacción.

Esto implica virar de una Teoría Crítica que tenía su acento en la comunicación libre a una capaz de develar la multiplicidad de formas de sufrimiento social. Para ello, Honneth se vale de la investigación realizada por Pierre Bourdieu en su libro *La Miseria del Mundo*, que le sirve como insumo principal para realizar una fenomenología de las experiencias de injusticia social percibidas por los individuos (Fraser y Honneth, 2006, p.95). Mediante ese análisis fenomenológico encuentra que el fundamento de "la actitud de protesta social (...) no es la orientación por principios morales formulados de manera positiva, sino la experiencia de la violación de ideas de justicia intuitivamente dadas" (Honneth, 2009d, p.261), siendo su horizonte normativo las expectativas morales presentes en la sociedad

¹⁹ Puede que lo que el filósofo de la acción comunicativa plantea realmente ocurra, que exista una violación de las normas de la comunicación, sin embargo, esto no se presenta en el individuo de este modo, sino mediante la forma de un agravio moral, siendo este el foco donde se debe centrar la mirada, como referencia objetiva de ese incumplimiento de reglas.

frente a valores como la dignidad, el honor o la integridad. Al enfocarse en la experiencia moral del individuo y no en las reglas de una comunicación sin restricciones, Honneth concluye que, previo al actuar comunicativo, parece estar la necesidad de reconocimiento social, como expectativa recíproca de dos sujetos morales, quienes luego de encontrarse esperan primeramente ser reconocidos a partir de sus cualidades como personas morales y el desempeño de sus funciones en la sociedad²⁰.

Igualmente, agrega que la teoría social de Habermas, termina por recaer en el déficit sociológico que rodea a la primera generación de la Escuela. Al establecer una división analítica entre sistema y mundo de la vida, entorpece la comprensión de la reproducción social, al permitir pensar que es posible que existan “organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa y de esferas de comunicación vaciadas de poder” (Honneth, 2009c, p. 437). En *Crítica del Poder* (2009c), Honneth critica el esquema de Habermas, al hacer patente cómo los sistemas también se encuentran en constante proceso de discusión normativa por parte de los individuos en la sociedad, distanciándose de la visión *autopoietica* de que presenta el filósofo de la acción comunicativa. Por el contrario, Honneth los entiende como una encarnación de los principios de reconocimiento presentes en la sociedad, razón por la cual no pueden ser ajenos a una dimensión moral y comunicativa.

A su vez, destaca que es imposible pensar en el mundo de la vida como un espacio en el cual no existan prácticas de poder y dominación; si los sistemas surgen como un producto de la deslinguitización de procesos de acción que se independizan de la práctica discursiva cotidiana, resulta ingenuo creer que ese horizonte diario se encuentre vaciado de accionar estratégico, y de formas de ejercicio del poder, ya sea físico, psíquico o cognitivo:

<<Poder>>, aquí, que solo es concebido en el ámbito de la integración sistémica como un medio de coordinación de la acción social, por lo que todos los procesos presistémicos de constitución y

²⁰ Honneth afirma que el no cumplimiento de las expectativas de reconocimiento constituye una experiencia de desprecio social, la cual se refleja como una experiencia moral en cada sujeto. De estas experiencias morales es que surge la identidad, como resultado del proceso general de reconocimiento recíproco, por lo cual la ausencia de reconocimiento social supone un daño a la personalidad.

reproducción de dominio tienen que desaparecer del horizonte; por otro lado, los rendimientos de integración social del mundo de vida se observan de tal forma en esas esferas de la acción social que sirven a la tarea de la reproducción simbólica de una sociedad que todos los procesos de formación de consenso moral internos a una organización tienen, asimismo que desaparecer (Honneth, 2009c, p. 441).

Así las cosas, se hace visible que la idealización del mundo de la vida que realiza Habermas, impide dar cuenta de cómo dentro de este existen constantemente procesos de dominación y poder, los cuales sólo parecen comprensibles dentro de su marco de interpretación sistémico.

Una teoría que se apuntala en las experiencias morales de los individuos no requiere de la ficción analítica propuesta por el filósofo de la acción comunicativa. Por el contrario, da cuenta de la porosidad e interrelación entre estos dos ámbitos de la acción, evidenciando el modo en que el poder es ejercido en múltiples instancias, inclusive en los espacios microsociales. La falsa dicotomía entre sistema y mundo de la vida como modelo de comprensión de la sociedad propuesta por su antecesor, termina en la imposibilidad de dar un diagnóstico sobre las patologías sociales correctamente, empujando a Habermas a proponer un dictamen que se parece a la propuesta de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1994): la continua colonización de las esferas de la sociedad en donde el diálogo es necesario le lleva inevitablemente al mismo problema de la generación anterior, el cual es caracterizado por Honneth como un déficit sociológico que impide dar cuenta de la complejidad de los procesos de interacción y reproducción social.

2. LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DE AXEL HONNETH

En el presente capítulo reconstruyo el proyecto de Teoría Crítica de Honneth, el cual es desarrollado en términos de una teoría del reconocimiento. Para presentar sistemáticamente el desarrollo de su pensamiento, dividiré el capítulo en tres momentos principales, a saber: en una primera instancia, realizaré un recorrido por la génesis de la teoría del reconocimiento del filósofo alemán, a partir de su relación con el pensamiento hegeliano y con diferentes áreas de la psicología social. En un segundo momento, expondré los aspectos descriptivos y normativos de su Teoría Crítica, los cuales, a partir de una fenomenología negativa de las heridas morales, se desarrollan en tres esferas de reconocimiento. Seguido de esto, presentaré las implicaciones de su Teoría Crítica en la constitución de un concepto de justicia.

2.1 El retorno a la experiencia moral cotidiana: la génesis de la teoría del reconocimiento.

A partir del marco del actuar comunicacional abierto por Habermas, pero consciente de las limitaciones de la teoría de la acción comunicativa tanto para explicar la evolución social como para comprender el surgimiento de patologías sociales y las posibilidades de su superación, Honneth afirma que, para superar las dificultades presentes en el pensamiento de su antecesor, es necesario virar de una comprensión anclada en las normas ideales de una comunicación libre, para atender al modo en que los conflictos comunicativos son captados por los interlocutores en la interacción social. En efecto, tal y como lo resalté anteriormente, la coerción comunicativa no es comprendida por los individuos en la forma de una violación a reglas ideales de la comunicación; por el contrario, esta experiencia de negación del carácter de interlocutor válido es percibida como una herida moral, expresada en la manera de un no reconocimiento de la identidad individual. A partir de la experiencia moral cotidiana, Honneth encuentra que la vivencia

del menosprecio, además de expresar el fenómeno moral, sirve para identificar el surgimiento y desarrollo de patologías sociales, dado que "aquellas sensaciones de injusticia (...) representan un hecho precientífico en el que una crítica de las relaciones de reconocimiento puede verificar en términos sociales su perspectiva teórica" (Honneth, 2009d, p. 263). De esta manera, encuentra en la sensibilidad moral el punto de partida inmanente para la construcción de su Teoría Crítica, sirviéndole como fundamentación de su pretensión normativa.

No obstante, para poder desarrollarla, necesita acudir a un concepto de reconocimiento con la suficiente especificidad que le permita conectar la experiencia del menosprecio en los diferentes espacios en los que la interacción humana es llevada a cabo, con ciertas cualidades que toda relación entre individuos debería poseer²¹, de tal modo que pueda otorgarle un sustento normativo a partir de la exploración fenomenológica de los agravios morales. Encuentra en el programa socio-filosófico de Hegel en su periodo de Jena, un modelo lo suficientemente omnicomprensivo para realizar esa conexión. En efecto, el filósofo de Stuttgart recoge algunas ideas que sus antecesores han desarrollado sobre el concepto de reconocimiento, particularmente las presentadas por Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Kant y Fichte, encontrando que, a pesar de los distintos matices que cada uno desarrolla, todos parecen converger en "la tesis según la cual, los sujetos humanos dependen en la realización de su vida del respeto o de la estimación de sus compañeros de interacción" (Honneth, 1999, p.176)²². A continuación, presentaré algunas

²¹ Este enfoque se caracteriza por la adopción de lo que denomina "un punto de vista moral" [*moral point of view*], el cual permite conectar la experiencia del menosprecio con formas positivas de autorrelación práctica. Más adelante profundizaré sobre las implicaciones del mismo.

²² Honneth también elige el enfoque hegeliano sobre del reconocimiento dado que este es lo suficientemente omnicomprensivo como para recoger también los aportes contemporáneos, en particular, las provenientes del feminismo, la ética discursiva habermasiana y el comunitarismo. Para las feministas el reconocimiento está ligado a una "forma de afecto y atención amorosa cuyo modelo empírico es la relación de la madre hacia su hijo" (Honneth, 2010, p. 16); para Habermas se relaciona con el respeto de la mutua especificidad e igualdad que se ejemplifica en el comportamiento ideal de los participantes reconocidos como interlocutores válidos; por último, para los comunitaristas, este está conectado al respeto y valoración de estilos de vida diferentes al propio, que se conjuga en una forma de solidaridad social.

de las ideas fuerza del pensamiento hegeliano alrededor del reconocimiento, aquellas que retoma Honneth para desarrollar su teoría en un horizonte posmetafísico.

2.1.1 El reconocimiento desde el programa sociofilosófico de Hegel a la luz de la psicología moral de George Herbert Mead

Hegel busca “explicar filosóficamente el proceso de la historia universal relativo a la evolución de la moral, de manera tal que pudiera suponerse que su resultado era un crecimiento tanto de socialización como individuación” (Honneth, 2009e, p. 207), presentando cómo la sociedad, estructurada inicialmente por “acciones realizadas por sujetos aislados” (Honneth, 2009e, p. 209), se transforma en una en la que surge la conciencia de comunidad. Para el filósofo de Stuttgart, esto ocurre a partir del surgimiento de luchas sociales, en las que los individuos se enfrentan para hacer valer sus reivindicaciones identitarias. Estos conflictos decantan en el establecimiento e institucionalización de ciertos patrones de reconocimiento que configuran a la comunidad, los cuales se hacen cada vez más complejos en la medida en que los procesos de interacción social también se complejizan²³, de tal modo que esta lucha por el reconocimiento deviene motor del cambio social y de la historia. Es a partir de estas estructuras de valoración que se articulan las expectativas de trato mutuo en la vida cotidiana, siendo, entonces, el sustrato normativo y moral de la dinámica social.

En la sociedad moderna que surgía en la Europa del siglo XVIII, Hegel podía identificar el surgimiento histórico de tres esferas de reconocimiento: el amor romántico, donde la persona se confirma como individuo separado y, a la vez, necesitado de los otros para la satisfacción de sus deseos más básicos; la esfera jurídica positiva, que presenta al sujeto ciudadano como portador de derechos y obligaciones frente a sus pares; y la esfera

²³ En el pensamiento de Hegel este movimiento dialéctico ocurre, más que en procesos reales de interacción entre agentes, como producto de actos intelectivos que constituyen lo que denomina “Espíritu Objetivo”. A pesar de que las distinciones de su obra temprana parecen ser revaluadas en el marco de la *Fenomenología del Espíritu*, la sugerente distinción entre tres esferas que componen la sociedad como Espíritu es retomada en la investigación que realiza en la *Filosofía del Derecho*, utilizando nuevamente la triada familia, sociedad civil y Estado.

de la solidaridad social, que confirma al individuo como poseedor de capacidades y cualidades útiles para la reproducción del orden social. Estas esferas se corresponden con diferentes dimensiones de la personalidad humana, la cual proyecta esas necesidades de reconocimiento social en diferentes formas de relación positiva del sujeto consigo mismo, de tal manera que la experiencia de sentirse reconocido va modelando la imagen que cada individuo constituye de sí mismo. Ahora bien, Hegel encuentra que este proceso, a pesar de parecer una simple descripción histórica, también posee implicaciones normativas, en la medida en que “la red de esferas de reconocimiento que se van generando (...) produce la red de premisas normativas en las que una sociedad moderna y liberal debe basarse a fin de producir ciudadanos libres y comprometidos” (Honneth, 2010, p. 22); esto es, que el pleno reconocimiento social en estas tres instancias resulta ser la garantía para la constitución de una subjetividad plena y, además, de una comunidad floreciente.

Sin embargo, Honneth comprende que el pensamiento de Hegel no tiene el peso sociológico que se requiere para explicar correctamente la reproducción de la sociedad en un contexto posidealista y posmetafísico como el presente. Por consiguiente, resulta necesario actualizar las nociones básicas que presenta el joven Hegel en su proyecto sociofilosófico, al ponerlas en diálogo con los datos provenientes de la investigación empírica que proveen las ciencias sociales, sorteando así las fracturas de los cimientos metafísicos en los que descansa el pensamiento hegeliano. El resultado de esta tarea es virar la comprensión idealista de la *lucha por el reconocimiento*, en términos de una teoría acerca del surgimiento de las instituciones y el desarrollo moral de la humanidad, hacia una “teoría social llena de contenido normativo” (Honneth, 1997, p. 87).

Revalidar una concepción del yo y de las instituciones sociales como producto del reconocimiento entre los miembros de una sociedad, requiere una traducción no metafísica que, además de estar apuntalada en la investigación empírica, logre dar cuenta del proceso mediante el cual los individuos desarrollan su la identidad, señalando la *lucha por el reconocimiento* como motor del progreso social. La disciplina que otorga las herramientas correctas para explicar cómo se despliega este proceso es la psicología social, pues la investigación sobre la psicogénesis individual, permite comprender cómo las relaciones

sociales en las que el sujeto se encuentra inmerso modelan su identidad, generando patrones de reconocimiento que se expresan en el desarrollo de la vida social.

El primer paso para actualizar a Hegel será “demostrar que un sujeto solamente puede llegar a la conciencia de sí mismo si entra a una relación de reconocimiento con otro sujeto”²⁴ (Honneth, 2012a, p.4). Esta exigencia será resuelta a partir de la apropiación que Honneth hace del trabajo de George H. Mead, psicólogo y filósofo de la escuela pragmatista americana, quien, a partir del estudio de procesos sociomorales, concluye que la formación de la identidad “tiene lugar en etapas de internalización de respuestas sociales, caracterizadas por el reconocimiento intersubjetivo”²⁵ (Honneth, 2012b, p. 214), suscribiendo la propuesta hegeliana que ubica la experiencia social como punto fundamental para comprender el desarrollo psicogenético del individuo, así como el desenvolvimiento de las sociedades humanas.

La principal apuesta de Mead es que el yo no está aislado de la experiencia de la vida en sociedad; por el contrario, es producto de complejos procesos sociales que le van formando. La autoconciencia tampoco es algo dado, sino que se origina en virtud de la necesidad del individuo de controlar sus acciones frente a sus pares de interacción, atendiendo al modo en que estas son captadas por los demás, siendo este un proceso reflexivo que le obliga a ponerse como objeto de su propio pensamiento. Según Mead, “gracias a la capacidad de despertar en sí las significaciones que el propio actuar tiene para los otros, se le abre al sujeto la posibilidad de considerarse como un objeto social de las acciones de los otros en la interacción” (Citado en: Honneth, 1997, p.94); esto ocurre a medida que aprende a percibir sus propias acciones en la perspectiva de una segunda persona.

Mead ubica este proceso en una etapa temprana del desarrollo, cuando el individuo logra “relacionar la aprobación, el apoyo y la afirmación de sus compañeros de interacción con sus propias y aún desorganizadas experiencias” (Honneth, 2012b, p. 204). Al captar

²⁴ Traducción propia

²⁵ Traducción propia

los efectos que su actuar causa en los otros, el sujeto se ubica en la perspectiva de observador de sí mismo, percibiéndose ahora desde la posición de un “otro generalizado”, pudiendo así captar las reglas y expectativas de comportamiento que los miembros de su comunidad comparten, las cuales se van internalizando paulatinamente. Esta postura de espectador será denominada por Mead con la palabra inglesa *me*²⁶, y es la permite a la persona comprenderse como un miembro más de un todo social, sin embargo, también capta sus rasgos fundamentales a partir de una autoimagen, constituyendo así la identidad individual.

Mead reconoce que la personalidad humana no sólo es moldeada desde fuera, sino que también posee un carácter reactivo frente a las exigencias impuestas socialmente. Esta otra postura del yo representa “la reacción del singular frente a las posiciones de la comunidad tal como estas aparecen a su experiencia” (Honneth, 1997, p.102), la cual es designada por el filósofo pragmatista con el pronombre *I*. Esta postura comprende el talante transformador de la identidad humana, que no se conforma con la normatividad existente y, en ese sentido, pone en duda la experiencia que el *me* capta. Es gracias a la incertidumbre que generan las normas sociales y la subsiguiente pérdida de validez del *me*, que se legitiman las acciones del *I*, quien cuestiona la normatividad existente, proyectando una sociedad futura en la que sus pretensiones su identidad puedan verse aprobadas por el otro generalizado. Este mismo mecanismo va tomando un carácter más amplio al ensancharse el espacio de interacción en el que está inmerso el individuo.

El proceso de socialización obliga a que el sujeto sea capaz de interiorizar las normas de comportamiento social, las cuales se consolidan a partir de una generalización de las expectativas normativas de todos los miembros de la sociedad. A su vez, esta apropiación de las demandas sociales le otorga capacidad de exigencia frente a sus pares, así como obligaciones de carácter general. Podríamos traducir esta proposición al lenguaje jurídico afirmando que es el surgimiento tanto de derechos como de deberes de un individuo como

²⁶ Acuña el término inglés *me* para denotar esa nueva posición de segunda persona en la que el individuo se convierte en objeto para sí mismo.

miembro particular de un todo social, así como de una idea general de justicia que se articula a partir de estas obligaciones que vinculan al sujeto con sus iguales.

La propuesta de Mead le otorga un sustento empírico a lo desarrollado por Hegel dos siglos atrás, apuntando a la misma idea de que la conciencia de sí mismo ocurre a partir del encuentro con un *alter*, sólo que, en este caso, esa segunda persona corresponde a una representación simbólica que surge a partir de considerarse objeto social de las acciones de los otros, de tal modo que “sin la experiencia de un compañero de interacción que reacciona ante él, un individuo no estaría en condiciones de incidir sobre sí mismo gracias a sus perceptibles exteriorizaciones, de manera que pudiese concebir sus reacciones como producción de su propia persona” (Honneth, 1997, p.95). Igualmente, el conflicto entre el *me* y el *I* indica que el desarrollo moral individual, así como el de la sociedad, también está ligado al conflicto constante que ocurre como producto de la demanda de nuevos espacios de libertad y autonomía que los sujetos reclaman, decantando en el establecimiento de nuevas relaciones de reconocimiento en donde estas exigencias deberán ser atendidas, siendo en esencia una *lucha por el reconocimiento*. El continuo surgimiento de conflictos sociales representa la posibilidad futura de una comunidad de derecho ampliada, en la cual sean aceptadas las pretensiones de individuación de los sujetos, generando modos de reconocimiento anteriormente desconocidos e inclusive impensados, los cuales se materializan en la forma de nuevos “derechos de libertad” (Honneth, 1997, p.105)

Además, Mead afirma que “sólo en la medida en que el [individuo] acoge las posiciones del grupo social organizado al que pertenece, frente a las actividades sociales que descansan en el trabajo conjunto a las que este grupo se dedica, puede desarrollar una plena identidad, y poseer la que ha desarrollado” (Honneth, 1997, p.99). Lo anterior indica que el disfrute de una identidad plena requiere de la interacción social, pues depende del modo en que cada sujeto se imbrica en las relaciones con sus pares de interacción, así como dentro de la estructura de división del trabajo que está presente en cada configuración social, otorgándole conciencia de su propia valía, la cual se materializa en diferentes estadios de referencia positiva hacia sí mismo que se expresan en sentimientos

de “auto-confianza, auto-respeto y auto-estima” (Honneth, 2012b, p. 205), los cuales le permiten comprenderse a sí mismo como miembro competente de un grupo²⁷. Por el contrario, la falla de integración en tanto que miembro de la comunidad causará que el individuo no pueda desarrollar a plenitud su identidad, la cual será deformada por el menosprecio de sus pares en las relaciones intersubjetivas, siendo el reconocimiento garante del estatus de dignidad que tiene cada uno frente a la entidad comunitaria a la que pertenece.

Estas tres formas de relación positiva consigo mismo, garantes de una identidad lograda, son las que se ven afectadas de manera decisiva por los diferentes tipos de agravios que se configuran como lesiones a la identidad del sujeto, a partir de la negación de un cierto tipo de reconocimiento mediante una ofensa moral. Honneth postula que en esta experiencia de menosprecio es posible encontrar un espacio de trascendencia immanente para la construcción de una Teoría Crítica de la Sociedad, puesto que el fenómeno moral del menoscabo de la identidad apunta normativamente hacia la superación del desprecio, de tal modo que cada individuo pueda ser titular de una subjetividad intacta y vivida sin angustias.

Sin embargo, para lograr identificar patologías sociales a partir de la vivencia de los agravios morales, se requiere determinar los contenidos ideales que deben hacer parte de cualquier relación intersubjetiva. Para lograrlo, Honneth recurrirá a un análisis fenomenológico de los daños morales, en un procedimiento realizado por vía negativa, que parte de la experiencia de la injusticia como “clave adecuada para explicar la conexión interna entre moral y reconocimiento” (Honneth, 2010, p. 23). Esta pesquisa atiende al criterio que utilizan los afectados para distinguir un daño moral de un caso de violencia fortuita, de tal modo que se haga visible que en el marco de la vida cotidiana ya existe un rasero para determinar que un agravio es resultado de una privación del reconocimiento.

²⁷ Estos tres sentimientos que se despiertan a partir de una relación positiva consigo mismo se corresponden con las tres esferas de reconocimiento presentadas por Hegel en su periodo de Jena.

Honneth afirma que el despojo del reconocimiento se hace efectivo a partir de acciones en las cuales “intencionalmente se menosprecia el bienestar [del individuo] en un aspecto esencial” (Honneth, 1999, p. 178), afectando la imagen que cada quien tiene de sí mismo, construida a partir de la aprobación obtenida de sus pares de interacción. En ese sentido, propiamente hablamos de una injusticia moral cuando se hiere a la persona en un elemento central de su identidad. El menosprecio, al perjudicar a los sujetos en su forma de autorrelación positiva, se encuentra acompañado de una forma de conmoción psicológica, que es experimentada en la forma de un “desengaño frente a una expectativa, cuya realización pertenece a las condiciones de su identidad propia” (Honneth, 1999, p. 179), sentida de manera diferente según el área que es lesionada. De lo anterior se deduce que es posible realizar una gradación entre tipos de heridas morales apelando al dispositivo de la sensibilidad moral humana, puesto que los afrentas a la identidad son “sentidas con mayor gravedad en la medida en que es más elemental el tipo de autorrelación práctica que afectan o destruyen” (Honneth, 1999, p. 179) en los afectados, permitiendo ordenarlas según el grado de conmoción que causan en la autorreferencia del individuo.

Si las diferentes formas de menosprecio ocurren como resultado de la negación de ciertas formas de reconocimiento, también es posible “suponer que los criterios morales [para una vida lograda] guardan relación estrecha con el ejercicio del reconocimiento” (Honneth, 1999, p. 181). Por consiguiente, es posible derivar de cada tipo de herida moral su contrapartida, de tal modo que sea posible presentar el contenido de cada forma de reconocimiento en sentido positivo, orientado a proteger a los individuos de los agravios morales.

Lo anterior es entendido por Honneth como la adopción de un *punto de vista moral* que se expresa como “el plexo de criterios que debemos asumir para proteger a los seres humanos de las heridas que resulten de los presupuestos comunicativos de sus autorreferencias” (Honneth, 1999, p. 182), encontrando por vía negativa los contenidos ideales que deben presentarse en todas las relaciones intersubjetivas que supongan algún tipo de reconocimiento social, mediante el estudio de “las expectativas normativas de los

sujetos con respecto al reconocimiento social de su integridad personal” (Fraser y Honneth, 2006, p. 106), pues a partir de estas es posible enunciar criterios que todos deben asumir para asegurar el desarrollo de una identidad plena en todos los miembros de la sociedad.

2.2 De las heridas morales a las esferas de reconocimiento

La investigación fenomenológica realizada por Honneth concluye en la determinación de una suerte de tipología de la humillación de índole taxativa presentada en su obra *La lucha por el reconocimiento* (1997), a partir de la cual es posible categorizar los agravios morales según el área de la identidad que lesionan y, paralelamente, el criterio normativo en términos formas de reconocimiento ideales. Esta clasificación se corresponde con los tres estadios postulados por Hegel y revalidados por Mead, de tal modo que de cada tipo de ofensa moral le corresponde como contrapartida, una forma de reconocimiento que a su vez potencia una forma específica de relación positiva del individuo consigo mismo. A partir de esta investigación, Honneth podrá identificar patologías sociales, pues obtiene un criterio normativo que le permite comparar la distancia existente entre las características ideales de una subjetividad vivida sin angustias y las condiciones de vida concretas que se experimentan en el mundo de la vida. A continuación, reconstruiré brevemente esta estructura:

2.2.1 El amor: fundamento de la individualidad y la autonomía

En el examen fenomenológico de las heridas morales que Honneth realiza, la forma más básica de humillación que es posible identificar es el maltrato físico. Mediante este, se priva al individuo de su autonomía corporal, de tal modo que pierde la confianza más básica que tiene en el mundo. Lo anterior ocurre como producto del desconocimiento por parte de los otros de sus necesidades y deseos más elementales, impidiendo el desarrollo del “estrato más básico de seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y sentimientos propios” (Honneth, 2010, p. 24).

Como antípoda, a esta forma de agravio le corresponde una relación en la cual el individuo se reconoce como necesitado de la existencia física de sus pares de interacción, así como de la validación de sus necesidades y afectos por parte de su círculo de relaciones primarias: la familia, amistades o sus relaciones amorosas, mediante la “aprobación y exhortación” (Honneth, 2010, p. 25) que obtiene de estos. Esta esfera del reconocimiento fue descrita por Hegel con el concepto de “amor”, como un tipo de interacción intersubjetiva cuyo resultado es el surgimiento de una autoconfianza primaria, la cual provee al individuo de un nivel mínimo de seguridad emocional y física a partir de la aprobación de sus necesidades y deseos por parte las personas más cercanas. Para mantener y reforzar esa autoconfianza, el individuo depende del cuidado físico y el contacto afectivo de los otros, viéndose impelido a lo largo de su vida a establecer relaciones de simbiosis o reconciliadoras, que en términos hegelianos se presentan como “un ser-sí-mismo en el otro” (Honneth, 1997, p.118).

Esta relación tiene un carácter dialéctico: por un lado, expresa un deseo de unidad, pues los sujetos se afirman como dependientes de la atención y el cuidado del otro, siendo una experiencia unificadora que expresa esa necesidad de un *alter*, que se hace patente a través de los sentimientos mutuos, los cuales indican el tipo de vínculo que existe entre ellos. Por otra parte, esa relación de amor también tiene como resultado la formación del carácter autónomo del individuo, permitiéndole comprenderse a sí mismo como una autoconciencia separada, particular e independiente del medio que lo rodea.

Sin embargo, esta concepción del amor expuesta por Hegel se encuentra fuertemente cargada de elementos propios del idealismo de la filosofía alemana del siglo XVIII. Por ello, Honneth recurre entonces a la investigación del psicoanalista norteamericano Donald Winnicott, autor de la teoría de las relaciones objetales, enfoque que le permite comprender la relación de reconocimiento llamada amor en términos empíricamente verificables. Winnicott explica el proceso mediante el cual el individuo delimita fronteras con su madre, estando a la vez impulsado por ese deseo de fusión e indiferenciación que Hegel menciona como característica de las relaciones amorosas. Centra su investigación en desentrañar el funcionamiento de la relación simbiótica existente entre madre e hijo en

el desarrollo temprano de este último, pues está “convencido de la importancia de la significación intrapsicológica (*innerpsychological*) de esta experiencia inicial de simbiosis no solamente para los infantes, sino para los adultos también”²⁸ (Honneth, 2012b, p. 208). Lo que es preciso determinar es cómo, a pesar de los fuertes lazos de amor y posesión existentes entre madre e hijo, cada uno logra determinarse como sujeto diferenciado y autónomo. La relación entre madre e hijo se caracteriza por la existencia de un estado inicial de “subjetividad indiferenciada” entre el neonato y su progenitora²⁹. En dicho estadio no es posible distinguir fronteras que determinen la subjetividad de cada uno, encontrándose ambos en una condición de interdependencia absoluta, en la cual cada uno tiene necesidad del otro para ser sí mismo: la madre asume la tarea de defender al bebé pues se encuentra corporalmente identificada con él; el hijo, debido a su propia indefensión, al no poder expresar ninguna de sus necesidades y carencias, sean físicas o psíquicas “se mueve en un horizonte de vivencias cuya continuidad sólo está asegurada con la ayuda de un compañero de interacción” (Honneth, 1997, p.123), es este caso, la madre. Esta simbiosis llega a su fin cuando cada uno logra ganar un espacio de autonomía frente al otro: la madre deja de sentirse ligada físicamente con su hijo y, por su parte, el niño logra comprender que es cognitivamente distinto al entorno que le rodea, al darse cuenta de que lo que ocurre en el mundo exterior se distingue de sus propias funciones vitales y deseos internos. De este modo, la necesidad y dependencia entre madre e hijo empieza a relativizarse, pues la madre deja de tener que velar por cada una de las necesidades del niño y a este, por su parte, le surge una nueva tarea, debe lograr ser reconocido por sus demás compañeros de interacción como una entidad autónoma y separada.

Para construir su individualidad, el niño se sirve de ciertos mecanismos, en particular, la agresividad dirigida hacia su madre. Con esas agresiones, “los niños intentan

²⁸ Traducción propia.

²⁹ Es necesario aclarar que, si bien Winnicott fija su mirada en la relación madre-hijo, se está refiriendo al cuidador principal del niño durante su primer contacto con el mundo.

probar que la realidad [externa] obedece a su poder, que abarca todo”³⁰ (Honneth, 2012a, p.12), reflejando el malestar por la pérdida del control omnipotente que ejercían sobre su progenitora. No obstante, esta reacciona frente a las acciones del niño de modos diferentes, en ocasiones mostrando amor y compasión; mientras que, en otras, rechazo, lo cual le permite al niño reconocer en el mundo fuentes de intencionalidad distintas a sí mismo, pues no es capaz de controlar la respuesta de otros frente a las acciones que realiza. Winnicott está convencido de la importancia de esta experiencia temprana de individuación, en tanto ella permite al sujeto vivir en un futuro sin fantasías de omnipotencia narcisista, en virtud de que la madre, a pesar del fuerte amor por que siente por su hijo, también es capaz de rehusarse a cumplir todos sus deseos, teniendo este que comprender que ella es una persona separada capaz de velar por sus propios intereses sin dejar de amarlo. Este es “un primer paso en la recíproca delimitación de fronteras, de modo que madre y niño pueden saberse dependientes del amor del otro sin necesidad de fundirse simbióticamente” (Honneth, 1997, p. 126).

Esta nueva delimitación de fronteras entre la madre y su hijo permite que surja en este una forma de relación positiva consigo mismo denominada autoconfianza, ya que, conforme pasa el tiempo, el niño logra comprender que puede tener la seguridad de sentirse respaldado por el vínculo amoroso con otra persona, sin estar abandonado a merced de sus pulsiones interiores ni al devenir del mundo. Sólo adquiere mediante la dedicación y la limitación de su madre la capacidad de estar solo, con la certeza de que sus necesidades más básicas pueden ser atendidas por otro.

Winnicott destaca que todas las relaciones interpersonales de carácter amoroso que la persona vivirá en el futuro están atravesadas por el recuerdo de esta experiencia originaria, en tanto también poseen el carácter dialéctico entre la capacidad de poder ser autónomo y el deseo de fusión con un *alter*, manteniendo esa tensión entre la entrega de la simbiosis y la autoafirmación del yo. La amistad también tiene ese carácter doble, pues los individuos se reconocen como autónomos y distintos, mas sin embargo emerge un

³⁰ Traducción propia

deseo de simbiosis y unión representado por el nexo que generan entre sí, expresando ese sentimiento de autoconfianza en la medida en que ambos pueden “referirse relajadamente a sí mismos” (Honneth, 1997, p. 129). Igualmente ocurre en las relaciones eróticas y en la unión sexual, que dan cuenta de la fusión de dos subjetividades que, no obstante, están diferenciadas.

Empero, esta relación de reconocimiento no se puede llevar más allá del círculo de las relaciones afectivas más primarias, como la familia, las amistades y las relaciones amorosas. Al estar atada a sentimientos como la simpatía y la atracción depende de particularismos en la interacción social los cuales no son susceptibles de ser generalizados más allá de esa esfera inmediata que, sin embargo, es prerequisite para cualquier otra forma de interacción, ya que la autonomía moral es imprescindible para la participación en la vida pública.

2.2.2 El derecho: respeto en virtud de la igualdad jurídica

La segunda forma de menosprecio que Honneth identifica, esta vez apuntando a un nivel más general, es la privación de derechos y la exclusión social. Este tipo de humillación ocurre como resultado del no reconocimiento del individuo como igual a los demás miembros de su comunidad, en tanto no “se le concede la imputabilidad de una persona jurídica de pleno valor” (Honneth, 2010, p. 26). Este modo de agravio malogra una forma de relación positiva consigo mismo en la que el sujeto aprende a comprenderse como titular de los mismos derechos y obligaciones de sus pares de interacción, generando en este un sentimiento de autorrespeto. En las sociedades modernas, el surgimiento del autorrespeto es propiciado por la experiencia de la igualdad ante la ley, pues esta le permite captar al sujeto su condición de actor moralmente imputable.

La explicación filosófica de esta nueva forma de relación consigo mismo es tomada por Honneth de Mead, quien afirma que la capacidad del individuo de ponerse en la perspectiva de un “otro generalizado” (Honneth, 1997, p. 133) le permite entenderse como un miembro más de su comunidad, captando las expectativas normativas de los miembros

del grupo al que pertenece; esto le impone ciertas obligaciones frente a sus pares de interacción, así como la titularidad de derechos. La propuesta de Mead se conjuga con el pensamiento hegeliano que afirma que el individuo, luego de reconocerse a sí mismo como entidad racional y libre, se somete a una generalidad que se escapa de las determinaciones unívocas de su voluntad, es decir, a las leyes. Este paso le permite percibir a los otros como seres autónomos y libres y comportarse de un modo coherente. Sin embargo, la intención explicativa de Mead no atiende al ordenamiento social del derecho tal y como apunta Hegel, sino que su propósito fundamental es desentrañar el funcionamiento psicológico de la experiencia del reconocimiento jurídico, sin explicar la constitución histórica del derecho positivo, motivo por el cual Honneth debe enriquecer la perspectiva del otro generalizado con una discusión que sí aborde con más precisión el surgimiento histórico de la personalidad jurídica individual, realizando esta tarea mediante un “análisis conceptual empíricamente sostenido” (Honneth, 1997, p. 136).

Este análisis debe hacerse a partir de un estudio histórico del desarrollo del derecho. En las relaciones jurídicas tradicionales, el reconocimiento como persona estaba atado a la valoración social del estatus que cada individuo poseía, a partir del rédito de sus tareas para la estructura de cooperación social y división del trabajo³¹. Esa conexión entre posición en la división del trabajo social y reconocimiento como persona jurídica se rompió al ser sometida a examen bajo una moral posconvencional.

Con la entrada de la modernidad, la comprensión del derecho deja de estar atravesada por el reconocimiento de particularidades individuales, anclándose más bien en la idea de una compatibilidad racional de todos los miembros de la comunidad, es decir, un derecho universalmente válido en virtud de características compartidas por todos, eliminando excepciones y privilegios de épocas pasadas. De este modo, deviene expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de la comunidad en tanto que seres racionales, lo que garantiza la adhesión de todos al cumplimiento de las normas, como

³¹ En la sociología clásica esta postura es desarrollada ampliamente por Émile Durkheim, quien en *The Evolution of Punishment* (1996) analiza el papel de las leyes y su funcionamiento en las sociedades más primitivas, contrastándolo con el de las sociedades orgánicas modernas.

seres libres e iguales que pactan un acuerdo. Lo anterior permitió el surgimiento de una nueva forma de reciprocidad en la sociedad, dado que “los sujetos de derecho se reconocen porque obedecen a la misma ley, como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual” (Honneth, 1997, p. 135).

Honneth identifica cómo, en la modernidad, se modificó el concepto de respeto, adquiriendo dos sentidos: primero, uno jurídico que presenta al individuo como portador de dignidad y valor, como un fin en sí mismo, independientemente de sus particularidades; y otro, el respeto social, que atiende a ciertos criterios de relevancia social para valorar al individuo. El reconocimiento como persona jurídica no atiende a gradaciones de valor, de tal modo que “reconocer a cualquier hombre como persona debe entonces significar actuar respecto a todos en la forma a que moralmente nos obligan las cualidades de una persona” (Honneth, 1997, p.138)³².

Así las cosas, el hombre es respetado jurídicamente a partir del reconocimiento de una característica general que le determina como persona. Sin embargo, ¿cuál es la cualidad que sirve de punto de apoyo para el reconocimiento jurídico? Honneth encuentra que en la modernidad parece encontrarse este punto de apoyo en la responsabilidad moral del individuo. Sin embargo, esta definición parece tener un carácter histórico, dado que podemos identificar que el concepto de personalidad también se ha venido ampliado paulatinamente, a partir del surgimiento de ciertas luchas sociales que han abogado por el reconocimiento de individuos a quienes el derecho inicialmente no cobijaba.

Un análisis histórico pone en evidencia cómo el surgimiento de nuevos derechos es producto del choque y conflicto argumentativo en el cual se exige el carácter de socio de plena calidad dentro de la comunidad política. Esto explica el tránsito de los derechos de primera generación surgidos durante el inicio de la modernidad a los derechos de segunda y tercera generación que ya están incluidos dentro de las constituciones liberales

³² Respetar presupone dos operaciones de la conciencia: a) un saber moral sobre las obligaciones jurídicas que existen frente a todas las personas morales; b) un examen empírico de una situación concreta que informa sobre si cualquier individuo en una situación porta las cualidades que obligan a la aplicabilidad de esas normas, al reconocer al otro como sujeto de derecho.

contemporáneas; estos últimos se alejan de la protección más básica de la vida y de la propiedad, ámbito del constitucionalismo del siglo XVIII, orientándose hacia al bienestar individual entendido de una forma más abarcante y holística, de tal modo que se amplía el contenido material y social del derecho³³.

La experiencia del reconocimiento jurídico permite al individuo concebir su actuar como respetable, al ser producto de su propia autonomía moral, permitiendo que se engendre en él “la conciencia de poder respetarse a sí mismo ya que merece el respeto de los demás” (Honneth, 1997, p. 146); de este modo, el sujeto experimenta objetivamente su condición de libre para formarse juicios particulares. La posesión de derechos implica que el individuo, bajo la mirada de sus pares de interacción, tiene pretensiones que se consideran socialmente valiosas, a la vez que se hace consciente, mediante la exigencia efectiva de sus derechos, de que es reconocido en su comunidad como un actor moralmente responsable, merecedor del respeto de los demás, al compartir con sus pares las facultades que le hacen un interlocutor competente en la formación discursiva de la voluntad general, es decir, de las leyes.

Esta experiencia de reconocimiento jurídico conlleva el desarrollo de una nueva forma de autorrelación práctica positiva, el autorrespeto, al percibirse a sí mismo como persona que comparte con los demás miembros de la comunidad la característica de “actor moralmente imputable” (Honneth, 2010, p. 27), poseedor de personalidad jurídica. A diferencia de la dedicación amorosa, esta esfera de reconocimiento sí resulta generalizable, puesto que ya no corresponde a un espacio de relaciones e interacciones cercano, sino que por el contrario se refiere a los otros ocasionales, con quienes no existe un parentesco afectivo.

³³ El ensanche de los derechos que posee cada miembro de una comunidad se expresa en dos dimensiones: material y social. En el primer caso, el contenido material de los derechos se refiere a la protección de nuevas visiones omnicomprendivas sobre la vida buena que antes se encontraban carentes de custodia por parte del Estado; el contenido social connota la ampliación del ámbito jurídico para incluir a nuevos grupos que tradicionalmente han estado marginados de esta esfera.

Es de notar que esa experiencia de autorrespeto sólo se confirma empíricamente a partir de su negatividad, cuando los individuos carecen de este, a partir de la negación de su condición de autores moralmente imputables. Esto se hace patente en los sentimientos históricos de agravio que se materializan en las luchas históricas por el reconocimiento jurídico, tales como las batallas por la igualdad ante la ley de los ciudadanos afroamericanos en los Estados Unidos durante años 60 o los diferentes movimientos feministas y obreros que se organizaron en Europa durante la revolución industrial, cuyo objetivo fue precisamente lograr ser reconocidos como iguales ante la ley.

2.2.3 La solidaridad social: respeto en virtud de las diferencias

El tercer tipo de menosprecio que Honneth identifica “consiste en la degradación del valor social de formas de autorrealización” (Honneth, 2010, p. 28). Este tipo de agravio impide que los individuos puedan realizarse a partir de la apreciación social de las capacidades singulares que poseen, obtienen y desarrollan a lo largo de sus vidas, dado que “para poder conseguir una ininterrumpida autorrelación, los sujetos humanos necesitan, más allá de la experiencia de la dedicación afectiva y del reconocimiento jurídico, una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas” (Honneth, 1997, p.148). Este tipo de agravio afecta de modo crucial a una relación positiva consigo mismo que se constituye como autoestima, producto de la aprobación solidaria de las capacidades y la forma de vida que cada individuo despliega durante su existencia; la referencia aquí es al otro sentido de respeto desarrollado en la modernidad, el aprecio social por las cualidades particulares de cada individuo.

Como antípoda a esta forma de agravio moral, que Honneth denomina humillación social le corresponde una forma de aprobación y reconocimiento a la que Hegel parece referirse bajo el concepto de eticidad. Según Honneth, el filósofo de Jena sostiene que “en lo que al núcleo de un orden social liberal se refiere, hay ciertas instituciones éticas que

son superiores a una serie de principios legales o morales” (Honneth, 2012a, p. 20)³⁴ que son comprendidas por Honneth a partir del modelo de la división del social del trabajo. Según George Herbert Mead, el sujeto no se reconoce solamente como ser autónomo en virtud de su personalidad jurídica, también debe reconocerse como un ser individualizado. Mediante el dispositivo del otro generalizado, el sujeto es capaz de captarse como único e irremplazable, a partir de la aprobación que los otros le brindan en virtud de sus capacidades específicas. Este tipo de reconocimiento pone de relieve la relación que existe entre un *ego* y un *alter* que se encuentran inmersos en un horizonte de valores y objetivos compartidos socialmente, los cuales indican a cada uno la importancia de las habilidades que poseen para la reproducción del modo de vida de su sociedad. A diferencia de la relación de reconocimiento del derecho, que se pretende universal sin aferrarse a particularismos, esta forma de respeto social se ancla en las diferencias cualitativas que existen entre los individuos que conforman una comunidad. El valor social de rasgos de la personalidad se mide por el grado en que estos contribuyen a la satisfacción de esos objetivos socialmente definidos por la cultura.

Sin embargo, este enfoque parece suponer que la sociedad tendría que ser una comunidad valorativa con objetivos comunes, libres de disenso. Honneth resuelve ese *impasse* observando que las disposiciones valoradas socialmente también tienen un carácter social e histórico. Así, las valoraciones en la sociedad dependen de cuán plural sea esta, así como del ideal de persona que se inserta en su propio horizonte cultural.

Los cambios históricos de las sociedades muestran que, al igual que en la relación de reconocimiento presente en el derecho, la valoración social se ha ido transformando conforme se modifica el carácter de una comunidad, virando de una concepción general de las conductas honorables hacia una que valora características individuales. En las sociedades tradicionales, los objetivos éticos se articulaban jerárquicamente, a partir del concepto de honor social, que determinaba formas de comportamiento más o menos valiosas, ordenadas según su contribución al cumplimiento de la realización de los fines

³⁴ Traducción propia

éticos de la sociedad, los cuales se correspondían con formas de conducirse que hacían que las personas singulares consiguieran honor³⁵.

No obstante, los grupos sociales sufren constantemente desviaciones y corrigen las valoraciones injustificadas de ciertas cualidades que no obtienen reconocimiento social. Este proceso es justamente el que ocurre durante las revoluciones de la modernidad, momento en el que orden jerárquico de las valoraciones sociales se somete a un proceso conflictivo de cambio, producto de la pérdida de fuerza de las tradiciones religiosas y metafísicas, pues se hizo “evidente que las obligaciones éticas de una sociedad ocurren como producto de procesos de decisión intramundanos” (Honneth, 1997, p. 153). La disolución de la estructura valorativa jerárquica de las comunidades tradicionales desarrolló la posibilidad de un modo de reconocimiento individual y singular. Ya no son las cualidades colectivas de estatus, sino las disposiciones desarrolladas de forma particular las que se transforman en socialmente valiosas, ocurriendo un proceso de “universalización del honor en dignidad [y] de privatización del honor en integridad definida subjetivamente” (Honneth, 1997, p. 154). De este modo, en lugar del concepto de honor, el prestigio social ahora se comprende a partir de la valoración social de la que goza cada individuo por sus características y capacidades individuales, gracias a la contribución que realiza a la materialización de los objetivos abstractamente definidos por la sociedad.

El valor que se otorga a cada forma de vida como significativa para el cumplimiento de unos objetivos sociales definidos, depende de qué grupos sociales logran hacer públicas sus operaciones, dando lugar a un conflicto cultural duradero entre colectivos que intentan convertir sus capacidades, ligadas a su modo de vida particular, en objetivos sociales generales. La influencia en la comunicación y esfera pública resulta importante, pues en la medida que un grupo social logra llamar la atención sobre la opinión pública, mayor probabilidad hay de que sus cualidades y capacidades sean consideradas como

³⁵ Esto es denominado, según Max Weber, “grupo de estatus” pues los individuos se valoran recíprocamente en virtud de que comparten cualidades y capacidades que se miden con una sola escala de valoración socialmente determinada.

socialmente útiles, a tal punto que, como muestra el sociólogo alemán Georg Simmel, tal valoración social se corresponde indirectamente con la distribución de las rentas, de modo que “los debates económicos también pertenecen constitutivamente a esta forma de lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997, p.156).

La relación positiva que se deriva de esta forma de reconocimiento está representada por un sentimiento de honor u orgullo colectivo de grupo, en donde el individuo se comprende como miembro de un grupo social al que aporta con sus acciones, siendo estas reconocidas como valiosas por sus pares de interacción. Al saberse cada actor valorado por los otros se genera un tipo de relación solidaria entre todos, mediante de la experiencia vital de cargas y responsabilidades compartidas que va más allá de la visión ético-jurídica que se presenta en la segunda esfera, mostrando la importancia de la solidaridad en la reproducción de la sociedad. Este tipo de interacción garantiza al individuo una forma de autorrelación práctica que se experimenta como autoestima, producto del reconocimiento por parte de los otros de sus cualidades particulares, de tal modo que el sujeto sea capaz de identificarse con sus capacidades específicas, pues “una persona sólo puede percibirse [a sí misma] como valiosa si se sabe reconocida en operaciones que no comparte indiferentemente con los otros” (Honneth, 1997, p.153).

Esta esfera de reconocimiento surge bajo “la influencia de la valoración religiosa del trabajo asalariado” (Fraser y Honneth, 2006, p.111) fomentada por la ética protestante, al desplazarse el aprecio tradicional producto del honor por la nobleza o la tenencia de la tierra, hacia una nueva forma de valoración que sólo puede ser confirmada a partir del éxito individual en la estructura de la división del trabajo, como forma de hacer patentes los aportes individuales a la reproducción material de la sociedad. De este modo, la esfera del trabajo adquiere una centralidad nueva dentro de la nueva forma de organización capitalista, puesto que se transforma en el espacio idóneo para la confirmación de las capacidades subjetivas, mediante el principio del éxito, el cual sirve para otorgar estima social al individuo a partir de su condición de “ciudadano productivo” (Fraser y Honneth, 2006, p.112), según su contribución individual a la reproducción material del orden social.

Al igual que en la esfera del derecho, la experiencia de autoestima propia de las relaciones solidarias en sociedad, se confirma a partir de su estado negativo –la humillación- en el momento en que las cualidades individuales son menospreciadas por los pares en la interacción. Este tipo de agravio produce demandas específicas de reconocimiento que motivan luchas sociales por el reconocimiento y valoración de las destrezas que cada sujeto o colectivo posee. En virtud de la identificación moderna de la valoración de las capacidades individuales con las destrezas desarrolladas dentro de la división social de trabajo, las condiciones patológicas en la tercera esfera deben ser buscadas en la interacción que ocurre dentro del espacio laboral. Un buen ejemplo para ilustrar lo anterior han sido las constantes reivindicaciones de las mujeres frente a la diferencia valorativa que existe entre su trabajo y el desempeñado por hombres; durante mucho tiempo ha existido una tendencia a descalificar el trabajo femenino como algo menos valioso para la sociedad, aún en ámbitos donde es particularmente importante, como la crianza de los hijos o las labores asistenciales, las cuales, desde una perspectiva androcéntrica, no poseen el mismo valor que trabajos generalmente rotulados como masculinos, tal y como son la administración pública o de la empresa privada. Igualmente ha sucedido con varios movimientos obreros surgidos durante el siglo XIX, cuyas demandas, además de mejoras salariales como forma de retribuir sus aportes a la reproducción de la vida social, estaban relacionadas con el reconocimiento de su estilo de vida como valioso.

Sintetizando, la Teoría Crítica de Honneth se estructura a partir de la identificación de patologías sociales en estas tres esferas. Partiendo de los fenómenos de desprecio que activan la sensibilidad moral, es posible develar el potencial normativo que está presente en forma de negación dentro de cada experiencia de agravio moral. En ese sentido, el carácter patológico de la sociedad se revela al hacerse patente la distancia entre las condiciones concretas en las que se despliegan las relaciones intersubjetivas y los ideales normativos que le subyacen, identificándolos a partir de las expectativas de trato intersubjetivo que los individuos expresan, las cuales apuntan hacia la vivencia de una

subjetividad plena, en la cual cada uno pueda tener conciencia de su propia valía, confirmada a través de sentimientos de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

La nueva comprensión que el filósofo alemán construye alrededor del reconocimiento social también implica grandes virajes en la fundamentación de una idea de justicia social, pues la investigación desplegada sobre las tres esferas permite entrever cómo las discusiones de la filosofía política contemporánea parecen quedarse cortas a la hora de captar la complejidad de la interacción humana, lo cual explica el reduccionismo de esta, dedicada en nuestros días casi exclusivamente a la construcción de teorías de la justicia desde un enfoque procedimental y jurídico. En ese sentido, una nueva aproximación a los problemas de la filosofía política a partir del reconocimiento implica discutir con el concepto liberal de la justicia, pues este se ha impuesto paulatinamente dentro de la esfera pública, hasta tal punto que ha sido considerado el único camino válido para la construcción de una sociedad floreciente.

2.3 Más allá de la justicia: el reconocimiento como criterio para una teoría de la justicia

La teoría del reconocimiento propuesta por Honneth tiene profundas implicaciones a la hora de comprender la justicia social en las sociedades contemporáneas, señalando las serias deficiencias del ideal de justicia liberal que se ha constituido como hegemónico en la modernidad. En efecto, el filósofo alemán anota que, en nuestro tiempo, “la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que estas realizan en relación con ciertos principios de justicia” (Honneth, 2007, p.146). Sin embargo, el estudio de las relaciones reconocimiento hace patente que las sociedades también pueden fracasar, en términos normativos, de modos diferentes al incumplimiento de esos principios, fallos que son comprendidos bajo los lentes de la tradición crítica que le antecede a la manera de patologías sociales, los cuales representan “procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos” (Honneth, 2009f, p. 53). Estos desórdenes en la constitución de la sociedad no pueden ser

contrarrestados mediante la construcción de un nuevo juego de principios de justicia imparciales; por el contrario, su superación requiere de la postulación de formas de desarrollo social que puedan ser consideradas como deseables o sanas, que deben dar cuenta de las condiciones sociales requeridas para el desarrollo pleno de la vida humana.

Honneth sugiere que la desconexión entre los ideales de una vida ética y las teorías de la justicia ocurre como producto del desacoplamiento que existe entre estas últimas y el orden social, pues asientan sus principios normativos en puntos de vista externos a los valores presentes en la sociedad sobre la que pretenden versar, rasgo común a la filosofía política desde Kant hasta Rawls. En ese sentido, su enfoque crítico busca subsanar este alejamiento entre teoría y sociedad a través de la construcción de una teoría de la justicia cuya validez se encuentre apuntalada en la normatividad que se encarna en las instituciones existentes. Esta forma de proceder está históricamente vinculada con el pensamiento de Hegel, quien estaba convencido de que en la realidad institucional se reflejan las convicciones normativas de la sociedad entera. Para realizar una reinterpretación plausible del modelo hegeliano, sugiere la construcción de una teoría de la justicia de carácter inmanentista, que tome como punto de partida un análisis metódico de las instituciones y prácticas sociales presentes en la sociedad.

Este proyecto sociofilosófico es desarrollado por Honneth en el marco de su libro *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática* (2014). El principal objetivo de esta obra es desarrollar una noción de justicia como análisis social que encuentre asidero en las prácticas sociales existentes, evitando la abstracción a la que se ven abocadas las teorías liberales de la justicia. Lo anterior, sugiere Honneth, ha de ser realizado a partir de una reconstrucción de los valores éticos que ya se encuentran institucionalizados en la eticidad concreta, mediante un procedimiento denominado “reconstrucción normativa” (Honneth, 2014, p. 19), el cual “intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de una teoría de la sociedad, y para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico” (Honneth, 2014, p.19).

Dado que la libertad como protección de la autonomía individual representa el valor fundamental que subyace a todos los ideales de las sociedades modernas, determina que este debe asumirse como el “punto de referencia normativo [que se utilizará para] una reconstrucción del desarrollo social” (Honneth, 2014, p. 92). En ese sentido, su teoría de la justicia debe rastrear el modo en que las diferentes instituciones y prácticas sociales han contribuido o no al despliegue de la libertad. Sin embargo, una mirada histórica pone en evidencia que el contenido de este concepto no ha estado exento de discusión; por el contrario, ha sido sometido a diferentes interpretaciones, que a su vez han determinado lo que debe ser considerado como un orden social justo:

Se ha vuelto evidente que con la idea propagada de libertad se transforma también permanentemente la imagen, incluso la representación metódica de la justicia: una ampliación de todo lo que debería pertenecer al “yo” de la autodeterminación modifica no sólo los principios de contenido, sino también las leyes de construcción del orden justo, dado que cuantas más facultades y condiciones se estimen necesarias para posibilitar realmente la autonomía del individuo, tanto más fuertemente deberá integrarse en el establecimiento de los principios la perspectiva de aquellos para los que han de valer esos principios (Honneth, 2014, p.34).

Por lo anterior, antes de proceder a reconstruir normativamente las diferentes prácticas sociales, Honneth debe realizar una diferenciación entre los arquetipos de libertad que se manifiestan dentro de nuestras sociedades, de tal modo que pueda elegir “mediante un procedimiento de descarte, el modelo de libertad al que deberá orientarse su concepción de justicia” (Honneth, 2014, p. 34).

En efecto, afirma que en la modernidad emergen tres arquetipos de libertad diferentes: un modelo de libertad negativa, otro de libertad reflexiva y el de la libertad social. Cada uno supone una forma particular de entender al individuo y su relación con los demás miembros de la sociedad. Igualmente, a cada comprensión de la libertad le corresponden distintas consideraciones sobre lo justo, así como diferentes procedimientos para el establecimiento de instituciones que garanticen la justicia.

La forma negativa de la libertad se constituyó a partir de la garantía absoluta de autodeterminación individual, pues considera libre a “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que sea”. (Honneth, 2014, p. 37). Esta perspectiva otorga centralidad al acto de la decisión

individual, entendiéndolo como la expresión de una elección propia y sin coacciones³⁶. Las teorías de la justicia que se derivan de este arquetipo presentan al ser humano como si fuese un individuo radicalmente separado de sus pares en la interacción social, apelando a un punto de partida ficticio para justificar la emergencia de un orden contractual, tal y como lo es el estado de naturaleza de Hobbes. Para legitimar el establecimiento de un Estado civil, afirman que este debe estar “en condiciones de satisfacer las expectativas individuales de cada uno [de sus miembros]” (Honneth, 2014, p. 44), proponiendo entonces la instauración de un “Estado mínimo”, que debe evitar interponer demasiadas restricciones al actuar individual, pues estas atentan contra la autonomía del sujeto. En esta concepción, las relaciones intersubjetivas se entienden como una forma de limitación al sujeto, pues la coexistencia con los demás supondrá eventualmente una coacción a los objetivos determinados por la voluntad personal. Sin embargo, esta comprensión de la libertad resulta incompleta para la propuesta de Honneth, puesto que, al equiparar la libertad con la autodeterminación del individuo, pasa por alto que los seres humanos no son entidades aisladas, sino que se encuentran atravesados por relaciones de profunda interdependencia con sus pares.

En la modernidad también puede identificarse otro paradigma para la comprensión de la libertad –el modelo reflexivo– el cual afirma que esta emana de la capacidad de reflexión individual sobre las propias acciones, predicándose libre a “aquel individuo que logra relacionarse consigo mismo de forma tal que sólo se deja guiar en su actuar por intenciones propias” (Honneth, 2014, p. 48). Los dos mayores exponentes de esta inflexión en el concepto de libertad son Rousseau y Kant, quienes la relacionan con la capacidad de volición del individuo, que deviene autónomo a partir de su capacidad de imponerse a sí mismo pautas para la acción. No obstante, es la tradición kantiana la que

³⁶ La comprensión negativa de la libertad es inaugurada por el pensamiento hobbesiano, sin embargo, también es retomada en nuestros días, en particular por el norteamericano Robert Nozick y la corriente libertaria, que considera a todos los objetivos de la voluntad propósitos de la realización de la libertad, teniendo como único límite la vulneración de la autodeterminación de los otros.

mejor desarrolla el modelo de libertad reflexiva, pues afirma que el ser humano sólo es libre en la medida en que puede legislar sobre sí mismo, procediendo de tal modo que las máximas de su acción resulten ser universalizables y válidas para todos.

Esta imagen del ser humano decanta en un modo particular de formular principios de justicia social, al trasladar “el procedimiento de la autodeterminación [reflexiva] individual (...) al grado superior del orden social” (Honneth, 2014, 58). En ese sentido, al entender la libertad humana como resultado de un proceso autorreflexivo libre de coacción, no es posible presuponer el contenido que una concepción de justicia social debería tener, sino que esta debe ser construida intersubjetivamente por la reflexión conjunta de todos los miembros de una sociedad. Para lograr lo anterior, formulan diferentes procedimientos deliberativos que permiten determinar el contenido del concepto de justicia social. En el caso de las teorías contractualistas contemporáneas, se destaca el uso de dispositivos de ocultamiento de las particularidades individuales, tales como “el velo de la ignorancia” o la “posición original” sugeridos por John Rawls, que sirven de garantía última para el diseño conjunto de principios de justicia imparciales y aceptables para todos, los cuales deben garantizar a cada uno la persecución sus objetivos. Estas teorías de la justicia adoptan un paradigma que suele ser denominado “distributivo”, pues sustentan en la premisa de que todos los ciudadanos requieren del acceso a ciertos bienes básicos, entendidos como “recursos, libertades y derechos” (Calvo, 2016, p. 1) para desarrollar sus planes de vida, de tal modo que la consecución de orden social justo también depende de una distribución equitativa de estos bienes.

Sin embargo, Honneth afirma que este modelo de libertad también resulta incompleto, pues sostiene que el individuo se hace libre en virtud de su capacidad de formularse metas sin coerción; sin embargo, dentro de su concepto no están contenidas las condiciones sociales para que la realización de su autonomía sea llevada a efecto. Para subsanar los vacíos de estas dos consideraciones sobre la libertad –reflexiva y negativa–, recurre a una concepción más compleja que las otras dos: la libertad social, pues en esta se “interpretan las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar el ejercicio de la libertad (...) como componentes mismos de la libertad” (Honneth, 2014, p.62). En este

arquetipo se elimina la abstracción de los otros paradigmas al tener en cuenta que, para que los individuos puedan ejercitar su autonomía, deben poder interactuar en marcos sociales que permitan su despliegue³⁷.

Hegel es el principal exponente del modelo social de libertad, pues defiende la importancia de comprenderla como una experiencia vivida socialmente, en contraposición a los otros modelos, en donde esta es entendida como una capacidad de autodeterminación interna, a la que la realidad objetiva le resulta radicalmente heterónoma. Por lo anterior, sugiere ampliar el modelo reflexivo de tal modo que no sólo se pueda considerar libre al individuo, sino que también pueda presentarse al mundo externo como libre de toda coerción. Para la construcción de este modelo, Hegel se vale de su doctrina sobre el reconocimiento, pues afirma que la realización de los objetivos determinados reflexivamente deja de ser una posibilidad subjetiva en el momento en que el individuo confluye con otro cuyos fines son complementarios a los propios, “puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones de la otra parte en la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica las metas que él mismo ha establecido” (Honneth, 2014, p. 67). De lo anterior infiere que la libertad subjetiva depende de la interacción en cierto tipo de instituciones, entendidas como prácticas sociales, que permiten a los individuos reconocerse entre sí y articular sus necesidades y deseos, por lo que estas deben ser el medio objetivo que permite la realización de toda la libertad humana³⁸. El conjunto de complejos institucionales que garantizan la realización de la libertad es denominado por Hegel *eticidad*.

³⁷ A pesar de que los modelos negativo y reflexivo de la libertad resulten ser componentes importantes de la misma, solamente representan posibilidades de la libertad, pues la ejecución de la autonomía requiere de la interacción del individuo en esferas de acción que posibilitan el mutuo reconocimiento.

³⁸ Hegel está convencido de que la interacción de los sujetos en un sistema de prácticas de reconocimiento lleva a que estos, a través del proceso de socialización, interioricen las normas morales que las sustentan: también le asigna a las instituciones que permiten el reconocimiento la tarea de generalizar deseos e intenciones para todos los miembros de la sociedad: “como en un ciclo, la socialización en complejos institucionales del reconocimiento se encarga de que los sujetos aprendan a desarrollar objetivos generales, que necesitan de la complementariedad, los que luego se podrán cumplir solo mediante prácticas recíprocas, en virtud de las cuales siguen en pie aquellas instituciones” (Honneth, 2014, p. 73).

Hegel sostiene que del concepto de libertad social, anclado en las instituciones del reconocimiento, se puede derivar “casi automáticamente el paradigma de un orden social justo” (Honneth, 2014, p.81), pues la justicia como garantía de la libertad debe estar definida a partir de la posibilidad de participación del individuo en aquellas prácticas de reconocimiento que permiten el despliegue, fomento y ampliación de su autonomía. Sin embargo, de esta conclusión surge de inmediato la pregunta por cuál es, específicamente, el conjunto de instituciones sociales que resultan necesarias para la realización de la libertad. No todas las actividades sociales se corresponden con el tipo de instituciones que Hegel busca conectar con su modelo de libertad, sino sólo aquellas en las que se requiere el entrelazamiento de las voluntades: “puesto que el propósito de tales complejos de comportamiento regulado normativamente debe ser brindar a los sujetos modelos sociales de realización recíproca, deben constituir ellos mismos formas cristalizadas del reconocimiento mutuo” (Honneth, 2014, p.78) De allí que concluya que los estamentos que permiten este tipo de entrecruzamiento o, en sus palabras “ser sí mismo en el otro”, únicamente son las relaciones amorosas, las instituciones del derecho y la esfera del mercado, pues en ellas se hace patente la necesidad de un *alter* para la realización de objetivos individuales.

La exploración de los diferentes modelos de libertad permite vislumbrar cuál es el más adecuado para una teoría de la justicia que pretenda anclarse en las prácticas sociales vigentes. Resulta evidente que sólo el arquetipo social logra vincular una discusión normativa sobre la justicia con la interacción de los individuos en diferentes instituciones en las que la libertad se despliega, posibilitando también la realización de una “reconstrucción normativa” en la cual se deben identificar los diferentes desarrollos sociales, prácticas e instituciones que han permitido o imposibilitado la realización de la libertad.

De entrada, esta aproximación a la justicia recusa las teorías liberales de la justicia, las cuales asocian el cultivo de la autonomía con la posibilidad de tenencia de ciertos bienes civiles y políticos, ya que, si el carácter autónomo del individuo depende de una forma de relación interactiva en instituciones, no puede estar atada exclusivamente a la

asignación de aquellos³⁹. Si bien esta nueva apuesta suscribe uno de los principios normativos que presentan las teorías de la justicia liberales, a saber, que todos los miembros de la sociedad deben poseer las mismas condiciones para su desarrollo, entiende su consecución de un modo radicalmente diferente, pues debe sustentarse en el establecimiento de vínculos de reconocimiento recíproco con ciertas cualidades en diferentes esferas.

Sin embargo, estas relaciones de reconocimiento no pueden ser repartidas a partir del seguimiento de unas reglas determinadas deliberativamente, como sí ocurre con los bienes primarios, pues corresponden a estructuras históricamente variables que “toman la forma de prácticas institucionales en las cuales los sujetos son incluidos o excluidos” (Honneth, 2012c, p.46)⁴⁰. Por consiguiente, la construcción de principios de justicia desde una perspectiva de la libertad social –y, en consecuencia, del reconocimiento–, nuevamente sólo resulta viable a partir del rastreo de los fundamentos morales que sustentan a las diferentes esferas de reconocimiento desarrolladas en la modernidad.

Develar los principios normativos que subyacen a cada esfera permite evidenciar las expectativas de trato que todos los individuos aprueban tácitamente en cada una de ellas, sirviéndose de ellos para valorarse a sí mismos y a sus pares de interacción: “los sujetos sólo pueden atribuirse un valor normativo, a partir del cual son capaces de evaluarse a sí mismos, si ambos lados aceptan un principio moral que pueda servirles como fundamento de sus declaraciones e imputaciones” (Honneth, 2012c, p. 47)⁴¹. A partir de estas normas implícitas se deducen criterios para evaluar las instituciones sociales, pues estos indican las condiciones de reconocimiento necesarias para que los sujetos desarrollen una

³⁹ Honneth resalta que inclusive para determinar cuáles bienes resultan valiosos en tanto son necesarios para el desarrollo de un proyecto de vida buena, se requiere que los individuos ya tengan algún tipo de conciencia acerca de sus capacidades individuales, así como del valor social que estas poseen, conocimiento que no pueden poseer *a priori*, pues este es obtenido exclusivamente a través de relaciones intersubjetivas. En ese sentido, la centralidad que las teorías liberales contemporáneas otorgan a los procedimientos de ocultamiento como garantía de imparcialidad impiden comprender que la autonomía humana está atada a procesos de comunicación intersubjetiva, así como a la participación en ciertos tipos de prácticas intersubjetivas que afianzan la autonomía y no únicamente por la garantía abstracta de acceso ciertos bienes.

⁴⁰ Traducción propia

⁴¹ Traducción propia

subjetividad vivida sin angustia. En ese sentido, el objetivo general de la justicia social que busque el cultivo de la autonomía, debe ser transformar una esfera de la sociedad de tal modo que las condiciones fácticas que en ella ocurren se equiparen al ideal normativo que le subyace.

A diferencia de las teorías liberales, los principios de justicia derivados de una reconstrucción normativa no se validan mediante un procedimiento de ocultamiento como garantía de imparcialidad en su construcción, sino atendiendo a las condiciones históricas concretas en las que estos encuentran plena validez, procedimiento que resulta ser más confiable en la medida en que se ancla en las expectativas que fundamentan las demandas cotidianas de justicia, encontrando asidero en las necesidades de los sujetos históricamente situados que conviven en la sociedad. De ese modo, el rastreo de la normatividad implícita a cada esfera revela que no existe una medida universal para la justicia válida para todas estas, sino una referente a cada una: en la esfera jurídica, donde se hace patente la igualdad entre todos los individuos como portadores de derechos y deberes, se requiere una forma de justicia que apele a la igualdad entre individuos por su condición de actores moralmente imputables; en la esfera de relaciones afectivas, lugar que otorga el sustrato emocional para la autonomía del yo, es necesario pensar una en una forma de “justicia de las necesidades individuales” y en la esfera del trabajo, estructurada a partir del reconocimiento de las habilidades individuales, una que responda al “principio del éxito”, valorando al ciudadano en virtud de sus capacidades que permiten la reproducción del orden social (Honneth, 2012c).

Esta forma tripartita de justicia sustentada en el reconocimiento tiene como norte la construcción de lo que Honneth denomina sistema social de la eticidad democrática, en el que se realiza la libertad humana a través de la puesta en práctica de “los principios de libertad [social] institucionalizados en las diferentes esferas de acción y donde estos están reflejados en prácticas y costumbres” (Honneth, 2014, p. 440). La eticidad democrática exige el descentramiento del Estado de Derecho como receptáculo de la justicia, implicando otro gran viraje desde el paradigma de las teorías liberales, al incluir también a la familia y la esfera del trabajo, pues éstas son áreas que resultan indispensables para el

pleno desarrollo de la autonomía del individuo y que se encuentran en una profunda interrelación entre sí:

El sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante libre del mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos. (Honneth, 2014, p. 440)

La eticidad democrática también exige ampliar el lenguaje tradicional que se ha desarrollado en la modernidad alrededor de la justicia, atado tradicionalmente a la garantía de derechos subjetivos, hacia uno que sea capaz de discutir alrededor de “actitudes, sentimientos, costumbres y formas de trato ínsitas en el mundo de la vida cotidiana” (Calvo, 2016, p. 18). En efecto, Honneth resalta que las teorías de la justicia contemporáneas abrazan el paradigma del derecho sin percatarse de que el surgimiento de estos, en último término, corresponde a la institucionalización jurídica de prácticas legitimadas históricamente a través de luchas sociales por el reconocimiento que alteran la moral social.

Este breve esbozo de la teoría desarrollada por Honneth pone en evidencia las razones por las cuales ha suscitado un gran interés dentro de la academia. En particular, además de su intención de renovar el modelo sociofilosófico característico de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, su pensamiento ha tenido la capacidad de generar grandes debates en diferentes disciplinas. Como se demostró, sus planteamientos suponen un gran remezón dentro de la filosofía política contemporánea, pues su estudio de la moral social pone de relieve los serios vacíos que existen en el modelo de justicia liberal, que, en nuestros días, se ha constituido como hegemónico. Honneth, a diferencia de los liberales, aboga por una justicia que vaya más allá de la construcción discursiva y racional de principios normativos, dirigiendo su mirada hacia las prácticas sociales, de tal modo

que pueda develar el estatuto normativo presente en las diferentes esferas de acción desarrolladas en la modernidad.

El análisis socio-normativo que realiza también permite vislumbrar que en estas esferas se reproducen continuamente lógicas de dominación que no resultan aprehensibles para el derecho positivo y que, sin embargo, definen la posibilidad de una vida lograda. En ese sentido, su teoría también ha permitido recusar la creencia arraigada en nuestros días de que la protección del individuo pasa indefectiblemente por la salvaguarda de derechos subjetivos, abogando más bien por la garantía de cierto tipo de relaciones sociales que permiten al individuo una vivencia plena de sí mismo, confirmada a través de sentimientos de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

Además, sus planteamientos también han propiciado la reactivación de discusiones relevantes dentro del campo de la teoría social. En particular, el desarrollo de una crítica de la sociedad a partir de las vivencias subjetivas ha promovido un reavivamiento del debate clásico entre estructura y acción social, pues Honneth resalta la importancia de analizar la sociedad teniendo en cuenta la perspectiva de sus agentes, recusando la pretensión de las sociologías marxistas, funcionalistas y estructuralistas de recurrir únicamente a formas de análisis institucional para la comprensión de hechos sociales. Por el contrario, su modo examinar el mundo social a través de ciertas prácticas, se conjuga con los desarrollos contemporáneos en teoría social que intentan superar esta dicotomía mediante enfoques integradores en los que se comprende la acción social como creadora y reproductora de características estructurales, que a su vez se retroalimentan del ambiente en que la interacción se desarrolla.

También es importante destacar que la teoría de Honneth, además de ofrecer un nuevo marco normativo y descriptivo, está motivada por un interés emancipador. En efecto, su intención de develar la gramática moral presente en la interacción no tiene finalidad distinta a la de propiciar una praxis transformadora que, de la mano de los movimientos sociales, se dirija a la construcción de un mundo más justo en las esferas familiar, cívica y laboral.

Sin embargo, a pesar de que la reformulación de la Teoría Crítica propuesta por Honneth haya servido para promover una renovación dentro de la Escuela de Frankfurt, no ha estado exenta de cuestionamientos. Quizá el debate que mayor interés ha generado en la esfera pública y en los espacios académicos, ha sido alrededor de su intención de desarrollar principios normativos a partir un modo particular de análisis de la sociedad. Siguiendo a varios de sus críticos, Honneth yerra al intentar realizar esta tarea pues sustenta su proyecto en un análisis bastante simplificado de las dinámicas del sistema capitalista, reduciéndolo a una red de relaciones de reconocimiento, consideración que no permite dilucidar la complejidad de un sistema social y económico como el nuestro.

El cuestionamiento alrededor de la capacidad descriptiva y normativa que Honneth le adjudica al concepto de reconocimiento, en particular, a la hora de analizar las relaciones económicas, es una de las críticas más recurrentes a su teoría, pues sus detractores afirman que “su énfasis en la dimensión moral de la división del trabajo, otorga una visión de la economía que es descriptivamente falsa”⁴² (Deranty, 2010, p. 303). Teniendo en cuenta lo anterior, resulta importante analizar si el concepto de reconocimiento utilizado por Honneth realmente posee la especificidad que él le adjudica, o si, por el contrario, no resulta suficiente para la construcción de una Teoría Crítica capaz de comprender los fenómenos y demandas sociales que se manifiestan dentro de la esfera del mercado.

⁴² Traducción propia

3. UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH

En este capítulo pretendo examinar si la Teoría Crítica de Axel Honneth, articulada alrededor del concepto de reconocimiento, realmente posee el valor descriptivo y normativo que él le adjudica, o si, por el contrario, se encuentra limitada para describir acertadamente una sociedad compleja como la capitalista, así como para proveer una guía a las diferentes luchas políticas en la *praxis*. Esta evaluación crítica del trabajo del autor toma como punto de partida dos de los cuestionamientos más importantes que se le han hecho: en primer lugar, la crítica de Nancy Fraser, que resalta las dificultades de comprender la justicia distributiva y las patologías sociales del mundo del trabajo a partir de la valoración social de las actividades productivas, y, en segundo lugar, como ampliación de la crítica de Fraser, los llamados “dilemas de la integración abstractiva” identificados el filósofo norteamericano Christopher Zurn, que ponen de relieve la falta de precisión descriptiva de la teoría del reconocimiento como teoría social.

Si los argumentos de sus adversarios resultan convincentes, habría que afirmar que la teoría del reconocimiento no puede considerarse una reformulación viable de la Teoría Crítica de la Sociedad, puesto que no lograría conectar su aspecto normativo con descripciones empíricamente verificables. Además, su posible fracaso al retratar la economía de mercado y, subsecuentemente, su imposibilidad para iluminar una *praxis* transformadora, también implicaría afirmar que su pensamiento se aleja del ideal crítico frente al capitalismo que caracteriza, tanto en términos políticos como filosóficos, a toda la tradición de la Escuela de Frankfurt. A continuación, presento una breve reconstrucción de los argumentos que Fraser y Zurn utilizan para criticar el pensamiento de Honneth; seguido de esto, rastreo dentro de su obra algunos elementos que permiten rebatir los cuestionamientos de sus críticos y, para finalizar, realizo un balance del potencial crítico frente al mercado presente en la teoría del reconocimiento.

3.1 Ceguera analítica: críticas a la teoría del reconocimiento:

Nancy Fraser es, muy probablemente, la interlocutora más notable de Axel Honneth. Gracias al nutrido debate que sostuvieron en su intercambio compilado dentro del libro *Redistribución o reconocimiento. Un debate político filosófico* (2006), ha sido posible ampliar el pensamiento de ambos en torno a la justicia social, las luchas sociales por la redistribución económica y la orientación a la *praxis* que una Teoría Crítica debería tener. El núcleo de su discusión está determinado por sus posturas acerca del valor normativo y como pilar de una teoría social, del reconocimiento. En principio, ambos coinciden en que este es un concepto fundamental para comprender y dar lugar a muchas de las reivindicaciones sociales y demandas por la justicia que se agudizan en nuestro presente “posocialista”⁴³. Igualmente, concuerdan en que sólo es posible construir una Teoría Crítica de la Sociedad propiamente dicha, si esta apunta hacia “teorizar la sociedad capitalista como una totalidad” (Fraser y Honneth, 2006, p. 15), a partir de la búsqueda de una forma de “trascendencia intramundana”, tal y como lo postulan sus antecesores de la Escuela de Frankfurt.

No obstante, a pesar de estas dos coincidencias, difieren radicalmente en el papel que otorgan al concepto de reconocimiento dentro de una Teoría Crítica de la Sociedad. Como se presentó en el capítulo anterior, Honneth considera que en las vivencias de menosprecio, experimentadas como una negación del reconocimiento, se encuentra el punto de partida inmanente para la “trascendencia intramundana” que permite formular una Teoría Crítica, pues el concepto de reconocimiento “basta para recoger todos los déficits normativos de la sociedad contemporánea, todos los procesos que los generan y todos los retos políticos a los que se enfrentan quienes buscan un cambio emancipador” (Fraser y Honneth, 2006, p.150). En ese sentido, afirma que su “monismo normativo”

⁴³ El término posocialista es acuñado por Nancy Fraser para describir el presente de las luchas sociales, las cuales, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX y comienzos del XX, ya no se encuentran orientadas en su mayoría a buscar una mejora en la distribución de la riqueza, sino que atienden a cuestiones identitarias, poniendo como ejemplo las luchas por el estatus de la comunidad LGBTI o de los afrodescendientes en distintos lugares de América.

(Calvo, 2016, p. 2) es capaz de comprender todo tipo de fenómenos sociales, incluyendo las demandas por una mejor redistribución de los recursos. Por el contrario, Fraser considera que las reivindicaciones por la redistribución y el reconocimiento, a pesar de estar profundamente imbricadas entre sí, son mutuamente irreductibles, razón por la cual deben ser abordadas desde enfoques diferentes, a partir de un marco dualista.

En el plano descriptivo, ambos sostienen posturas diferentes alrededor de la configuración del sistema capitalista, razón por la cual también deberán examinar si

el capitalismo, tal como existe en la actualidad, [se entiende mejor] como un sistema social que distingue un orden económico –no regulado directamente por unos patrones institucionalizados de valor cultural– de otros órdenes que sí lo están, o (...) [si] ha de entenderse el orden económico capitalista como una consecuencia, más bien, de un modo de valoración cultural que está ligado, desde el primer momento, a unas formas asimétricas de reconocimiento. (Fraser y Honneth, 2006, p. 15)

Dado que la postura de Honneth ya ha sido expuesta en las secciones anteriores, en este apartado me centraré en las objeciones de Fraser a la presunción de Honneth de que el reconocimiento permite dar cuenta de todo tipo de patologías sociales, incluyendo las demandas por la redistribución económica. Si los argumentos de Fraser resultan convincentes, terminaría por desmantelarse el esquema reconocitivo sugerido por Honneth, pues este no contaría con la especificidad suficiente para construir una Teoría Crítica de la Sociedad que apunte a la superación de la totalidad de patologías sociales producidas por el sistema.

En su intercambio, Fraser afirma que redistribución y reconocimiento son diferenciados tradicionalmente por su referentes políticos inmediatos: por un lado, existen movimientos sociales que luchan por superar las condiciones desiguales en la distribución de los recursos y que entienden la injusticia como resultado de estructuras económicas inequitativas, mientras que, por otro lado, se encuentran las luchas sociales de grupos que abrazan el paradigma del reconocimiento, orientadas hacia la construcción de un más mundo plural y respetuoso de la diferencia mediante la superación de las injusticias que se sustentan en “estructuras sociales de representación, interpretación y comunicación” (Fraser y Honneth, 2006, p.22). Cada paradigma político sugiere soluciones particulares para los problemas que identifica, ya sea la modificación de aspectos estructurales del

modo de producción o el cambio en las jerarquías de valor institucionalizadas socialmente. Igualmente, alrededor de cada tipo de lucha se agrupa un modelo de colectividad diferente, ya sean las clases, que se organizan según las características del modo de producción o los grupos de estatus, articulados por formas compartidas de valoración cultural.

Sin embargo, Fraser encuentra que esta distinción política resulta inútil al evaluar las demandas sociales que se presentan en la esfera pública, ya que la gran mayoría de reclamos no pueden ser categorizados en una de estas dos tendencias. Un buen ejemplo de lo anterior son las injusticias derivadas de formas de interpretación hegemónicas sobre el género y la raza, que, a pesar de que a primera vista parecieran estar atadas a modos viciados de estima social, también se encuentran apuntaladas en la estructura económica de la sociedad.

Para superar el distanciamiento entre teorías de la redistribución y del reconocimiento, producto de la oposición política continua a la que han sido sometidas, propone la construcción de un marco conceptual que integre “lo mejor de la política de redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento” (Fraser y Honneth, 2006, p. 19). Para ello, sostiene que tanto distribución como reconocimiento deben ser entendidos como “perspectivas diferentes de la justicia y [a su vez] dimensiones de la misma” (Fraser y Honneth, 2006, p. 42), de tal modo que ambos fenómenos puedan abordarse a través de un modelo dualista. El entrecruzamiento de estos dos paradigmas de lucha política le impone dos tareas: en primer lugar, demanda la construcción de “una concepción suprema de justicia que pueda recoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia” (Fraser y Honneth, 2006, p.34) y en segundo lugar, requiere desarrollar un esquema descriptivo que logre recoger “la diferenciación entre clase social y estatus, así como su mutua imbricación” (Fraser y Honneth, 2006, p.34).

Para la realización de la primera tarea, Fraser asienta el núcleo normativo de su concepción dualista de justicia en el concepto de *paridad de participación*, entendido como la posibilidad que cada individuo debe tener para ser un “copartícipe pleno de la vida social, capaz de interactuar con los otros en situación de igualdad” (Fraser y Honneth,

2006, p. 37). En ese sentido, difiere de Honneth al sugerir que el reconocimiento no sea relacionado con la autorrealización de la vida humana, sino más bien como una cuestión de justicia social en la que se niega a los sujetos su calidad de interlocutores válidos en la interacción, como resultado de “patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas” (Fraser y Honneth, 2006, p. 36). Este modelo es denominado por Fraser *modelo de estatus de reconocimiento*, el cual comprende la humillación como una forma de subordinación transmitida a través de las instituciones sociales y no como una afrenta a características individuales de la personalidad.

La filósofa norteamericana argumenta que su comprensión del reconocimiento como cuestión de estatus evita caer en esencialismos que resultan inadmisibles en sociedades plurales como las nuestras, pues no requiere de la postulación de una forma de vida que pueda ser interpretada como buena o deseable, consideración que encuentra “necesariamente sectaria” (Fraser y Honneth, 2006, p.37). El enfoque que propone busca fortalecer la noción liberal de autonomía individual, pues reconoce que a cada sujeto le corresponde dirigir su vida conforme a fines elegidos libremente. De igual manera, evita psicologismos injustificados al atender al modo en que se configura la interacción social y no a los daños producidos en cada individuo, que, para la autora, pueden estar determinados por factores subjetivos no universalizables. Por último, su criterio de paridad de participación pretende otorgar una medida plausible para evaluar la justificación y razonabilidad de las luchas sociales que la teoría del reconocimiento de Honneth no parece poseer, pues los actores deben demostrar que se les está impidiendo participar como interlocutores válidos frente a sus pares, en contraposición a la indefinición que, a su juicio, posee la teoría del reconocimiento, la cual da a entender que toda reclamación orientada hacia el refuerzo del modelo de autorrespeto, autoconfianza y autoestima se encuentra inmediatamente validada.

Sin embargo, la mayor ventaja del modelo dualista de justicia basado en el principio de la paridad de participación, es que permite articular fácilmente las luchas por la redistribución con las del reconocimiento, al integrarlas dentro del “dominio

universalmente vinculante de la moral deontológica” (Fraser y Honneth, 2006, p.39). En ese sentido, la justicia social exige condiciones para que todos los individuos puedan interactuar en condiciones iguales en la esfera pública, ya sea mediante una distribución de recursos que permita a cada uno desarrollar su autonomía –como condición objetiva de la justicia–, o a través del reconocimiento de cada uno como actor válido en la interacción –como condición intersubjetiva de la misma–.

Luego de definir el marco normativo en el que se asienta su noción dualista de justicia, Fraser desarrolla el esquema descriptivo en el que sustenta su teoría. Como punto de partida, afirma que “cada una de las dos dimensiones de la justicia está asociada con un aspecto analíticamente diferente del orden social” (Fraser y Honneth, 2006, p.53); por consiguiente, a la dimensión objetiva, relacionada con la distribución de los recursos, le corresponde analizar las estructuras económicas de la sociedad, indagando sobre la constitución de las clases sociales conformadas a partir de la organización del mercado y los regímenes de propiedad. A esta también le corresponde el estudio de las formas de subordinación de clase, cuyo origen se encuentra en las características del sistema económico. Por su parte, a la dimensión intersubjetiva de la justicia le atañe un discurso sobre el orden de estatus de la comunidad, investigando las jerarquías de valor que configuran diferentes actores según el respeto y prestigio social con el que cuentan. Igualmente, le compete el estudio la subordinación de estatus, que se fundamenta en el orden de estima culturalmente aceptado.

Esta división permite dar cuenta de la complejidad de la sociedad desde de dos modos diferenciados de ordenamiento social: “una modalidad económica, en donde la interacción se regula mediante el entrelazado funcional de imperativos estratégicos, y una modalidad cultural, en la que la integración se regula mediante los patrones institucionalizados de valor cultural” (Fraser y Honneth, 2006, p.53). En la sociedad, los mercados representan la institución que, por excelencia, permite la organización de las actividades económicas, teniendo por característica principal el poner en suspenso las consideraciones morales de los participantes, coordinándoles a partir del “entrelazado funcional de imperativos estratégicos, pues los individuos actúan para maximizar sus

intereses personales” (Fraser y Honneth, 2006, p. 59). Por otra parte, en el marco de la sociedad civil contemporánea, están presentes otro tipo de organizaciones que no están atravesadas por la mercantilización, estructuradas mediante orientaciones de valor, como las instituciones “jurídicas, políticas, culturales, educativas, asociativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profesionales, intelectuales” (Fraser y Honneth, 2006, p.60), entre otras, en las que la interacción social está regulada según los valores que en ellas se encarnan.

Sin embargo, Fraser es consciente de que estas dos esferas –cultural y económica– no son del todo independientes, sino que existe un continuo entrecruzamiento entre estas, razón por la cual su enfoque teórico-social también intenta dar cuenta de su “irreductibilidad conceptual, su divergencia empírica y su entrelazamiento práctico” (Fraser y Honneth, 2006, p.61). Para ello, su aproximación dualista sugiere entender los fenómenos sociales como económicos y culturales al mismo tiempo, sin reducirlos a ninguna de estas dos categorías, de tal modo que la economía y la cultura dejan de ser comprendidas como aspectos de la sociedad que se excluyen entre sí para ser interpretados como enfoques analíticos que pueden ser aplicados a cualquier aspecto de la vida social, develando la dimensión de reconocimiento que rodea a las políticas de redistribución, así como los efectos económicos de los fenómenos culturales. Este enfoque es denominado por la autora *dualismo perspectivista*, teniendo como principal ventaja el permitir analizar las prácticas sociales atendiendo a la porosidad e interrelación entre las áreas que se rigen bajo modos de acción instrumental y comunicativa sin supeditar uno al otro, poniendo de relieve el traslapamiento de los órdenes de subordinación presentes en las sociedades contemporáneas.

Las consideraciones en teoría social que Fraser desarrolla le llevan a afirmar que la teoría del reconocimiento es una de corte culturalista (Fraser y Honneth, 2006), pues se enfoca en indagar sobre el modo en que se desenvuelve la acción social dentro de jerarquías de valor socialmente determinadas, dejando a un lado el orden económico en el que los sujetos están inmersos. Para la filósofa norteamericana, a pesar de que la cultura en nuestros días deba tener un espacio primordial a la hora de comprender la sociedad,

pues es un medio de dominación resultado de patrones de valor asimétricos que se han institucionalizado, focalizar la crítica a partir del concepto de reconocimiento hace que se pierda “interés en conceptualizar en concreto los mecanismos económicos de la sociedad capitalista” (Fraser y Honneth, 2006, p. 160). Por ello, recusa el intento de Honneth de comprender la integración social de un sistema tan complejo como el capitalismo contemporáneo a través del concepto de reconocimiento, pues es casi imposible sustentar que las comunidades en el presente dependan exclusivamente de este mecanismo cultural para integrarse.

Asumir una postura culturalista conduce a que se dejen de lado formas de integración sistémica que también resultan relevantes para dar cuenta de procesos sociales especializados, en particular, aquellos que parecen escapar a la agencia inmediata del individuo. Esto se hace más patente en el orden social capitalista, caracterizado por la existencia de un sistema mercantil y transaccional que ordena la división social del trabajo y que pretende ser anónimo e impersonal, dirigido por su propia lógica interna autorregulada. El énfasis de la teoría del reconocimiento en la interacción mediada por jerarquías de valor causa que cometa ciertas falacias, pues transforma la premisa “el mercado hace parte de la cultura capitalista”, en la conclusión “el mercado está gobernado por las dinámicas del reconocimiento”. Por ello, objeta el monismo normativo de Honneth, pues a su juicio, adolece de una ceguera analítica que le impide analizar mecanismos de carácter sistémico que, siguiendo su modelo dualista, sólo pueden ser abordados mediante una conjunción de teorías sobre del reconocimiento y sobre la distribución.

Las objeciones y propuestas alternativas que Fraser plantea ponen de relieve un problema complejo dentro del pensamiento de Honneth, quien sí pareciera dejar de lado una comprensión sistémica del capitalismo para enfocarse casi exclusivamente en la interacción social dirigida por los valores de la cultura. Esta deficiencia a nivel descriptivo, a juicio de su interlocutora, es el resultado de fundamentar su proyecto en un marco descriptivo que prioriza la acción social individual. Al enfocarse en el estudio de la sociedad a partir de la perspectiva de sus actores, la teoría del reconocimiento aparenta

ser indiferente frente a los mecanismos sistémicos que también caracterizan el funcionamiento de las sociedades contemporáneas, tal y como ocurre con el intercambio mediado por el mercado.

En su réplica, Honneth intenta responder a los cuestionamientos de Fraser valiéndose del marco categorial que ha desarrollado a lo largo de su obra, pues considera que “una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento” (Fraser y Honneth, 2006, p.91) puede dar cuenta satisfactoriamente de la integración de las dimensiones materiales y culturales de la justicia. Sin embargo, invierte su orden de exposición para la realización de esta tarea.

En el plano descriptivo, sugiere que, en vez de tomar como punto de partida las demandas de los movimientos sociales articuladas en la esfera pública, se atienda a la experiencia misma de la opresión. Aproximarse desde la vivencia de la subordinación social permite develar que lo que analíticamente suele entenderse como la violación a principios positivos de justicia, no se corresponde con la “moral social no escrita [la cual] consiste en desaprobaciones de hechos sociales” (Honneth, 2011, p. 60). La injusticia es experimentada por los individuos en la interacción en la forma de lesiones a su identidad que se manifiestan a través de sensaciones como el descontento y el sufrimiento: “las sensaciones de descontento y de sufrimiento, en la medida en la que se califican como sociales, coinciden con la experiencia de que la sociedad está haciendo algo injusto, algo injustificable” (Fraser y Honneth, 2006, p.103).

En una reformulación plausible de la Teoría Crítica resulta más valioso tomar como punto de partida esta “conciencia de injusticia” (Honneth, 2011, p. 60) que revela la decepción y molestia de aquellos que, como resultado de la enajenación social, ni siquiera pueden articular un discurso en la esfera pública. Además, otra ventaja de lo anterior es asegurar que el contenido normativo de una teoría de la justicia emerja de “las expectativas normativas de [todos] los sujetos con respecto al reconocimiento social de su integridad personal” (Fraser y Honneth, 2006, p.106) y no al revés, intentando adecuar teorías abstractas al acontecer cotidiano de la injusticia.

Este estudio de la moral social le lleva a sostener que los agravios morales, ocurridos en la interacción social, apuntan retroactivamente a ciertas expectativas de trato institucionalizadas en la sociedad que constituyen el rasero normativo según el cual los individuos esperan ser valorados y, por lo tanto, se corresponden con el contenido formal que una noción de justicia debería tener. En ese sentido, todas las demandas sociales moralmente motivadas se encuentran remitidas a alguna forma de lucha por el reconocimiento, en la que los individuos intentan hacer valer estas expectativas de trato según la dimensión de su identidad que es lesionada en la vivencia del desprecio y que, como se mencionó en el capítulo anterior, se corresponden con diferentes esferas de reconocimiento que han emergido en la modernidad: las relaciones afectivas, las instituciones jurídicas y la solidaridad social.

En el caso particular de las demandas por una mejor distribución de la riqueza, Honneth afirma que estas se ubican dentro de la tercera esfera, en la cual el reconocimiento está mediado por el principio valorativo “del éxito” como criterio de estima social, que exige la valoración de los sujetos dentro de la división social del trabajo según sus aportes a la reproducción material de la sociedad (Fraser y Honneth, 2006). Por consiguiente, las luchas por la distribución de la riqueza deben ser interpretadas como luchas por lo que es considerado socialmente valioso, pues las reivindicaciones que se orientan hacia la búsqueda de una redistribución de los recursos económicos toman como criterio moral la exigencia de una valoración justa de los aportes individuales y colectivos para el sostenimiento de la sociedad. Un buen ejemplo de lo anterior son las luchas feministas desarrolladas durante el siglo XX, cuyo derrotero era la equiparación de los salarios de las mujeres a las de los hombres, pues sus tareas, gracias a una interpretación sesgada del principio del éxito individual, gozaban de menor estima social y, en consecuencia, eran peor remuneradas.

La sucinta respuesta de Honneth frente a los cuestionamientos de Fraser deja más inquietudes que respuestas. A pesar de que coincido con el filósofo alemán en que no es posible analizar correctamente la sociedad sin tener en cuenta la perspectiva de quienes participan en ella, da la impresión de que en su monismo normativo no existieran

reflexiones alrededor de la complejidad sistémica del capitalismo. En efecto, a pesar de que el mismo sostiene que su teoría del reconocimiento no quiere pasar “por alto las perspectivas de los beneficios de las empresas y del rendimiento de la inversión” (Fraser y Honneth, 2006, p.184), pareciera que dentro de su teoría no existiera mucho interés en comprender el modo en que los individuos interactúan dentro de las estructuras del mercado, consideración que permitiría explicitar mejor su entendimiento de los mecanismos funcionales que sus interlocutores resaltan.

Empero, es de anotar que a pesar de que los cuestionamientos presentados por Fraser logren señalar vacíos teóricos en el pensamiento de Honneth, sus conclusiones no son, a mi parecer, las más acertadas, pues el transformar el reconocimiento en una cuestión de estatus social, abordable a partir de una noción de justicia liberal, termina por dejar a un lado el potencial normativo y emancipador que se revela en las experiencias de desprecio, convirtiéndole más bien en un elemento para alimentar al derecho positivo. Ahora bien, lo anterior no implica que la insuficiencia a nivel descriptivo que Fraser identifica en la teoría del reconocimiento no exista. En efecto, me parece que la imposibilidad de Honneth para referirse a problemáticas que parecen emanar de funcionamientos de corte sistémico requiere de una clarificación de su teoría en el plano descriptivo.

Para ahondar en el planteamiento anterior, recurriré a otra de las críticas más interesantes –y tal vez de las más completas– a la lectura que Honneth realiza de las injusticias en la esfera de la solidaridad social, el trabajo y la distribución de la riqueza. Esta es desarrollada por el filósofo norteamericano Christopher F. Zurn, quien ha participado junto con otros investigadores en múltiples publicaciones y debates en torno al concepto de reconocimiento y su aplicabilidad en distintos niveles, en especial como teoría social y teoría de la justicia. Uno de sus hallazgos más relevantes son los llamados “dilemas de la integración abstractiva”⁴⁴ (Zurn, 2005, p. 105) que surgen en el momento de intentar utilizar la teoría del reconocimiento en escenarios prácticos.

⁴⁴ Traducción propia

Zurn pone de relieve que la teoría de Honneth, al ceñirse a un modelo descriptivo que otorga énfasis a la acción social individual, termina por debatirse en una serie de disyuntivas entre generalidad y concreción en el momento que intenta ser utilizada para comprender fenómenos en la *praxis*. Lo anterior se hace visible al evaluar su Teoría Crítica en dos aspectos: primero, como teoría de la justicia orientada hacia la redistribución de la riqueza y segundo, como Teoría Crítica que intenta conectar la experiencia cotidiana con el contenido normativo del concepto de reconocimiento.

Con relación al primer aspecto, es importante recordar que Honneth afirma que “las relaciones de valoración social (...) se acoplan con el modelo de distribución de las rentas de dinero” (Honneth, 1997, p. 156). En el plano normativo, afirma que cada miembro de la comunidad debe poder ser valorado a partir de sus logros individuales, siendo este un principio una guía para los movimientos sociales que buscan reivindicar algunas labores que no poseen estima. Tal y como lo desarrolla en su debate con Nancy Fraser, luchas como las de los movimientos feministas son fácilmente aprehensibles mediante este modelo, pues algunas de las tareas asignadas a las mujeres no eran remuneradas al ignorar su importancia social. De un ejemplo como este deduce que el modo en que la sociedad reparte la riqueza está estrechamente relacionado con la institucionalización de valores considerados masculinos.

En un caso como este, la teoría de Honneth prueba su utilidad, pues se hace patente que un cambio en los patrones de valoración sociocultural traerá consigo cambios en la distribución, apuntando a algunas tareas específicas que permiten la superación de estados de injusticia. Por el contrario, un cambio en las estructuras del mercado solamente terminaría por ignorar la causa real del problema: la hegemonía de lo masculino que se manifiesta en el mercado laboral.

No obstante, su planteamiento empieza a verse limitado en casos como despidos masivos de trabajadores hombres y blancos, producto de fusiones corporativas o por tercerización del trabajo. En esta circunstancia no es tan sencillo apelar al arraigo cultural como origen de la injusticia, sino que da la impresión que esta depende de otras lógicas como la desregulación del mercado, factores geopolíticos, entre otros. De este modo, se

configura el primer dilema que Zurn encuentra: comprender hechos sociales que parecen originarse en mecanismos sistémicos mediante dispositivos culturales hace necesaria una abstracción excesiva de los hechos concretos, de tal modo que ofrecer una guía para la acción se hace casi imposible. Por el contrario, si se insiste en que todos los hechos que aparentan ser el resultado de la aplicación de lógicas sistémicas pueden explicarse a través de esquemas sociales de valoración, mantiene sus presupuestos normativos y descriptivos a costa de una inexactitud frente a la *praxis*.

Este primer dilema lleva a que Zurn afirme que la teoría del reconocimiento propuesta por Honneth no logra encontrar la justificación normativa ni recomendaciones prácticas para la superación de la injusticia dentro de la realidad existente. Siguiendo a Honneth, la compleja división del trabajo y el mercado son determinados por el arraigo de patrones de reconocimiento, por lo que las injusticias en ese plano deben originarse en faltas a normas de valoración social ya institucionalizadas, de tal modo que las luchas por la distribución de la riqueza pueden ser subsumidas a luchas por lo que se considera socialmente valioso. De ese modo, todas las reivindicaciones en torno a la distribución de la riqueza pueden entenderse como una búsqueda de reconocimiento social por parte de alguna población tradicionalmente menospreciada.

Sin embargo, en *Redistribución o reconocimiento*, ante los argumentos de Nancy Fraser, Honneth hace afirmaciones ambiguas y contradictorias sobre el fenómeno de la concentración de los recursos: por un lado, afirma que los esquemas evaluativos de la sociedad capitalista determinan lo que se considera trabajo y su correspondiente estima social⁴⁵; pero, en otra respuesta a la norteamericana, debilita su argumento mencionando la importancia de no tomar únicamente una perspectiva anclada en el reconocimiento, sino otra que no “pase por alto las perspectivas de los beneficios de las empresas y del rendimiento de la inversión” (Fraser y Honneth, 2006, p.184). En esa nueva presentación

⁴⁵ En la primera intervención de Honneth en los debates de *Redistribución y Reconocimiento* realiza la afirmación que “incluso las desigualdades materiales que más preocupan a Fraser deben poderse interpretar como expresión de la violación de las reivindicaciones bien fundamentadas del reconocimiento” Fraser y Honneth, 2006, p. 107)

de su discurso, Honneth parece admitir que su teoría no es lo suficientemente detallada para dar cuenta de todas las complejidades y paradojas del capitalismo contemporáneo, sino que, más que dar una descripción sociológicamente acertada de su funcionamiento, busca dar cuenta de las ligaduras normativas que se encuentran inmersas en el sistema, razón por la cual resulta difícil interpretar con cuál de esas dos afirmaciones se compromete Honneth para referirse las injusticias en la esfera de la solidaridad social.

Zurn afirma que esta ambigüedad no es un accidente, sino que es producto de los dilemas que resultan del sesgo en términos de la teoría social suscrita por Honneth. En efecto, bajo la primera versión de su teoría social, Honneth puede cumplir la exigencia de una Teoría Crítica que se mantiene en los presupuestos de la izquierda hegeliana, al lograr encontrar en las experiencias cotidianas de injusticia un espacio de trascendencia inmanente. Al fundamentarse en los resultados de una fenomenología de los agravios morales, la injusticia aparece como una experiencia dolorosa en la que ocurre una pérdida de autoestima producto del menosprecio de las capacidades y logros del individuo, ya sea por el incumplimiento del principio de la igualdad legal o porque los esquemas de valoración cultural del trabajo no se corresponden con las expectativas de las personas. Además, esta versión permite elucidar una praxis transformadora para los actores sociales, la cual debe orientarse hacia un igual tratamiento jurídico o hacia la valoración de las capacidades individuales.

No obstante, al atender a las demandas cotidianas de los movimientos sociales de nuestros días se hace patente que muchas veces las causas últimas de lo que persiguen no son fácilmente rastreables como la negación de alguna forma de reconocimiento, “sino en variables específicas de la economía política: tasas de cambio global, desproporción internacional entre la oferta y la demanda, regulaciones diferentes entre países, flujos globales de bienes de capital”⁴⁶ (Zurn, 2005, p.115). La tercerización como fenómeno laboral es el mejor ejemplo de lo anterior, dado que constantemente se trasladan empleos especializados a mercados que ofrecen condiciones más atractivas a las empresas. Si bien

⁴⁶ Traducción propia

los trabajadores despedidos pueden percibir esto como un agravio a su autoestima, la explicación evidente para esta situación se encuentra en la división internacional del trabajo, de tal modo que “los programas de remuneración tienen poco que ver con modificar relaciones de reconocimiento. Más bien, al escoger entre pagar a un programador US120.000 o US20.000 por año, los imperativos del mercado simplemente dictan la decisión” (Zurn, 2005, p.116).

A juicio de Zurn, a pesar de que la teoría de Honneth logra describir las experiencias de la injusticia en términos individuales, no permite dar cuenta del funcionamiento de fenómenos socioeconómicos complejos, lo que, además, pone en entredicho su capacidad para elucidar una *praxis* transformadora, pues dirige la mirada exclusivamente a la interacción regulada por valores y, como mencioné anteriormente, hay cierto tipo de injusticias que no parecen rastreables a dispositivos de reconocimiento social. Sin embargo, moderar su enfoque reconocitivo al sostener que los modos de valoración social únicamente son un elemento relevante a la hora de analizar el capitalismo contemporáneo, implicaría afirmar que el sistema capitalista ha desarrollado mecanismos sistémicos desligados de cualquier acuerdo comunicativo, lo que requeriría establecer nuevamente una escisión entre lógicas sistémicas y lógicas del mundo de la vida, postura que Honneth considera inaceptable, pues esta división ficticia es precisamente el punto de partida de toda su crítica a Habermas.

De esta manera, reaparece el segundo dilema que Zurn encuentra, en tanto Honneth debe escoger entre dos versiones para su teoría: elige una que le permita mantener el sustento normativo de su teoría del reconocimiento a costa de agudeza empírica; o por el contrario, al tener que “aceptar la precisión [empírica] de esta aproximación mutli-variable más débil, debe renunciar a la conexión fuerte entre la experiencia inmanente de la humillación [*dislocation*] y la explicación socio teórica de sus causas, así como al enlace recíproco entre teoría y praxis en la forma de una guía estratégica [para la acción]”⁴⁷ (Zurn, 2005, p. 117).

⁴⁷ Traducción propia

De los fuertes cuestionamientos presentados por Nancy Fraser y ampliados por Christopher Zurn se deriva la siguiente pregunta: ¿resulta necesario desechar la posibilidad de formular una Teoría Crítica de la Sociedad desde el enfoque del reconocimiento? Si bien es inquietante que Honneth no haya postulado una respuesta concreta a la querrela interpuesta por sus interlocutores, creo que es posible encontrar dentro de su mismo pensamiento elementos que permiten refutar los cuestionamientos presentados. Sin embargo, para realizar esta tarea primero es necesario identificar los puntos de entrecruzamiento de los argumentos de sus críticos. En primer lugar, ambos afirman que el capitalismo y su modo de intercambio económico mediado por el mercado es, a todas luces, una esfera libre de valores o normas que opera mediante la aplicación de imperativos sistémicos y funcionales, por lo que no es posible sostener que esté sustentado en algún tipo de acuerdo comunicativo y, en consecuencia, atado a normatividad alguna. En segundo lugar, de esta primera premisa se infiere que la teoría del reconocimiento, al no describir acertadamente el funcionamiento del sistema, se encuentra impedida para otorgar una guía para la transformación en la *praxis*.

Responder a las críticas presentadas por Fraser y Zurn desde una perspectiva que revalide el enfoque recognoscitivo de Honneth requiere evidenciar que el sistema capitalista sí está atravesado por ligaduras normativas y, por consiguiente, no puede deslindarse de procesos de diálogo que dependen del reconocimiento de los actores que participan en él, rebatiendo la tesis que afirma que este sólo es un entramado de mecanismos de coordinación económica regidos por imperativos funcionales como la oferta y la demanda. Una lectura del sistema de mercado que se aleje de esta postura tradicional adoptada por la macroeconomía, además de ir a contrapelo de las teorías hegemónicas sobre análisis económico, implica reabrir una de las discusiones tempranas que fundamentaron el desarrollo del pensamiento de Honneth, a saber, la querrela que presenta frente a Habermas por la escisión tajante que este postula entre los sistemas de acción no lingüísticos y el “mundo de la vida” [*lebenswelt*]. Para el filósofo de la acción comunicativa, la diferencia entre estas dos esferas “consiste en el hecho de que la coordinación de la acción en [los] primero[s] ocurre solamente a través de la mediación

de instancias estratégicas, mientras que en el segundo presupone actitudes morales”⁴⁸ (Honneth, 2012d, p. 62). En ese mismo sentido, el ámbito mundovital es reproducido simbólicamente a través de la comunicación intersubjetiva, mientras que los sistemas dinero y poder no están atravesados por esta condición lingüística, reproduciéndose de manera autorregulada a partir de reglas ajenas a todo sustento moral. En el caso de la economía, “las reglas [que rigen al sistema económico] son relativamente arbitrarias y subordinadas al conflicto entre capital y trabajo” (Honneth, 2012d, p. 62), por lo que este debe ser comprendido mediante una lectura funcional. En efecto, pareciera que el sistema de mercado capitalista tal y como está establecido nuestros días, no correspondiese en nada a una esfera que dependa de procesos comunicativos y actitudes morales. Por el contrario, da la impresión que nuestro estado de cosas termina por dar la razón a los partidarios de un análisis sistémico del mismo, pues en este parece no haber lugar para el reconocimiento del otro más allá de su papel como actor económico orientado hacia su propio beneficio.

A pesar de esta imagen tan poco alentadora, Honneth apuesta porque, al atender y revisar de cerca “las circunstancias normativas en el sistema de mercado capitalista” (Honneth, 2014 p. 233), es posible identificar elementos que permiten rebatir esa postura, así como realizar una lectura crítica y emancipadora que difiera de la visión hegemónica sobre la economía. Esta tarea es llevada a cabo en su libro *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática* (2014), en el que busca desarrollar el contenido que una noción de justicia social debería tener en cada una de las esferas de acción que ha postulado en el resto de su obra: las relaciones personales afectivas, el derecho y la economía de mercado, a partir de una reconexión de las teorías de la justicia con una forma particular de análisis social.

Este proyecto sociofilosófico busca develar el estatus normativo y el desarrollo histórico de cada esfera mediante un procedimiento de “reconstrucción normativa”, cuyo método consiste en rastrear y develar los valores que sustentan y legitiman las prácticas

⁴⁸ Traducción propia

llevadas a cabo en cada una de estas. Igualmente, busca evaluar si estos valores “realmente han sido realizados y cómo ha ocurrido esto, y cuáles son las normas de comportamiento que van aparejadas idealmente con ellos” (Honneth, 2014, p. 92). La reconstrucción que emprende también intenta poner de relieve cómo los ideales insertos en las diferentes esferas de acción revelan ganancias en términos de justicia que se han institucionalizado paulatinamente en la modernidad a partir de luchas por el reconocimiento. Además, pretende develar un criterio para la identificación de patologías sociales como resultado de la desvinculación entre las condiciones fácticas en las que se desenvuelven las diferentes actividades sociales y el horizonte valorativo que les confiere legitimidad.

Para realizar esta tarea, toma como punto de partida el estudio de la moral social, en tanto esta representa el “saber de trasfondo” (Honneth, 2014, p. 173) que permite a los individuos diferenciar los roles que deben cumplir en la vida familiar, profesional y ciudadana. En el caso que nos compete, una reconstrucción normativa del sistema del mercado busca evidenciar, a través del estudio de las prácticas sociales que en él ocurren, que su funcionamiento depende de la existencia de una serie de normas morales particulares, hipótesis que implica “el colapso de la oposición entre sistema y mundo de la vida, posibilitando una crítica de las relaciones de trabajo desde una perspectiva inmanentista” (Honneth, 2012d, p.62).

Sin embargo, para llevar a cabo su proyecto reconstructivo, Honneth primero debe aclarar los postulados descriptivos en los que asienta su comprensión del sistema capitalista, de tal modo que se demuestre que este no es un mecanismo autorregulado, desnormativizado ni independiente, sino que, por el contrario, es una esfera institucional que posee una gramática moral particular –con roles y obligaciones determinadas– que permite a los individuos “reconocer en las actividades de sus contrapartes cooperativas una realización de sus propios objetivos” (Honneth, 2014, p. 171), develando “los modelos de reconocimiento mutuo y de obligaciones de roles complementarias [insertas en la economía de mercado] sobre cuya base sus miembros pueden realizar formas de libertad social” (Honneth, 2014, p. 171).

A partir de esta clarificación, puede llevar a cabo la reconstrucción normativa de los valores que soportan el modo de intercambio económico, de tal modo que identifique “los mecanismos institucionales para garantizar esa libertad que se empiezan a delinear [históricamente] en la esfera del consumo y de la producción y el trabajo” (Honneth, 2014, p. 234). Honneth es consciente de que, para analizar rigurosamente esta esfera, no basta con elaborar una serie de postulados congruentes que validen su hipótesis comunicativa; por el contrario, asume que en esta tarea “tendrá que moverse entre los planos de la facticidad empírica y de la validez puramente normativa” (Honneth, 2014, p. 173). En ese sentido, toda su investigación debe apoyarse en el estudio de las prácticas sociales concretas, de tal modo que pueda verificar si estas pueden entenderse como realizaciones parciales de la libertad intersubjetiva que, a su juicio, el sistema de mercado posee.

3.2 Un nuevo paradigma: el anclaje normativo del sistema de mercado

Si el mercado capitalista no es un mecanismo de intercambio que opera únicamente mediante imperativos funcionales ¿en qué sentido se puede sostener que este es una entidad relacional mediada por valores morales y lazos comunicativos? La respuesta a esta pregunta sólo puede encontrarse en una aproximación histórica. El capitalismo como sistema surgió con el uso generalizado del dinero para intercambiar mercancías, lo que permitió organizar a través de mecanismos de oferta y demanda los procesos productivos y de consumo, desligándolos, al menos en teoría, de todas las consideraciones morales de los implicados, mediante el surgimiento de un nuevo lenguaje que informaba a los actores privados dónde y en qué actividad invertir siguiendo la demanda. Lo anterior estuvo atado a la constitución de mecanismos de intercambio externo de mercancías, posibilitado también por el uso del dinero como herramienta de transabilidad, facilitando la importación de productos antes no disponibles en los mercados locales. Este nuevo modo de organización económica también se caracterizaba porque no sólo regulaba las relaciones entre actores que ofrecen bienes demandados, sino porque la fuerza de trabajo

humana también se transformó en una mercancía, y en ese sentido, quedó regulada por las leyes de oferta y demanda⁴⁹.

La principal promesa del naciente sistema era que, dado que aparentemente no se anclaba en actitudes morales sino en cálculos meramente instrumentales, podrían satisfacerse las demandas de la población de forma más efectiva y en menor tiempo, pues cada uno estaría motivado a dar lo mejor de sí, recibiendo como contraprestación mayores beneficios. Por consiguiente, se esperaba que la competencia entre individuos, al sustentarse en una lógica en la que prevalecía el interés particular, traería como efecto el aumento de la productividad económica y en ello, la maximización de ganancias para cada una de las partes de la cadena productiva: los asalariados venderían su fuerza de trabajo al mejor postor para subsistir, el empresario capitalista ocuparía la fuerza de trabajo de la manera más rentable para aumentar su propiedad y el especulador financiero prestaría dinero a diferentes iniciativas empresariales para ganar a partir del interés.

Sin embargo, desde los albores del nuevo orden basado en el relacionamiento estratégico, se presentaron las primeras inquietudes frente a las consecuencias que su desarrollo provocaría, en particular, debido al surgimiento de un nuevo tipo de hombre, el *homo economicus*, caracterizado como un sujeto egoísta, resultado de la erosión de las actitudes morales y de las formas de relación social-comunitarias basadas en la comunicación intersubjetiva. La literatura y el teatro resultan ser los lugares de expresión de esta constante intranquilidad sobre los efectos sociales del nuevo sistema, satirizando la actitud codiciosa de quienes participaban en él. Con el pasar de los años, bajo la tutela de pensadores cuyas obras poseen un matiz más socio-teórico como Hegel o Durkheim, se empieza a vislumbrar que estas secuelas patológicas del sistema que se expandía

⁴⁹ Resulta llamativo que a pesar de que este nuevo mecanismo de intercambio buscara que los individuos pudiesen transar todo tipo de bienes y servicios sin restricción externa alguna, sea el resultado de una profunda intervención estatal, pues para que su operación fuera efectiva, requirió de la acción del Estado para establecer las condiciones de posibilidad: “el sistema económico capitalista, cuya pretensión es estar libre de toda influencia del Estado, debe su origen a históricamente a una masiva intervención del Estado, que se extendió desde la creación de las rutas de comercio, pasando por medidas proteccionistas, hasta el establecimiento de las condiciones jurídicas de la libertad de contrato” (Honneth, 2014, p. 235)

rápidamente no eran accidentales, sino que respondían a problemáticas de carácter estructural. En efecto, ambos afirman que no es por azar que el sistema produzca este debilitamiento de los lazos comunitarios, sino que, por el contrario, fomentar que los individuos se entendieran exclusivamente como agentes económicos guiados por sus intereses particulares es la principal causa de este deterioro.

Sin embargo, Hegel y Durkheim no sólo analizan el sistema a partir de su promesa de eficiencia económica, sino que destacan su función de integración social. En ese sentido, para que el mercado pueda cumplir con esta segunda tarea, sostienen que debe sustentarse en “la existencia de una serie de normas morales que subyacen al mundo del trabajo”⁵⁰ (Honneth, 2012d, p. 63). Esta serie de reglas implican que el mercado, además de coordinar la acción social en términos de eficiencia, permite ensamblar las necesidades individuales en un “sistema de dependencia mutua que asegura la subsistencia de todos sus miembros”⁵¹ (Honneth, 2012d, p. 63), por lo que su promesa de aumento del bienestar y provecho derivada del intercambio entre sujetos orientados por el beneficio individual “solo puede ser considerada realista y prometedora con la condición de que estos sujetos hayan adoptado de antemano una actitud benévola, de confianza mutua con sus conciudadanos” (Honneth, 2014, p. 240). Lo anterior significa que, para que el sistema logre integrar a sus miembros y contar con su aprobación y respaldo efectivo, requiere de la constitución de aparatos institucionales que limiten el actuar egocéntrico de quienes participan en él, de tal modo que este se inscriba en el marco de una forma de solidaridad social. Para ambos pensadores era importante que estas reglas morales no fueran entendidas como un suplemento normativo externo, cuya tarea consistiese específicamente en confinar las actitudes egoístas de los implicados; por el contrario, afirman que la necesidad de imponer un freno a los intereses individuales es el resultado de la misma promesa que el sistema contiene.

⁵⁰ Traducción propia

⁵¹ Traducción propia

Para Hegel, el dominio “de la acción mediada por el mercado tiene que albergar un potencial propio de libertad, porque de otro modo no podría explicarse por qué encuentra tan rápida aprobación moral de parte de amplios sectores de la población” (Honneth, 2004, p. 69). De allí que considere que este requiere que los actores económicos que participan en él, se encuentren en una relación de reconocimiento en la que hallan en su contraparte a alguien que garantiza la satisfacción de sus necesidades y deseos. En ese sentido, afirma que en la acción mediada por el mercado se vislumbra el advenimiento de una forma de libertad social, en la que los individuos deben reconocerse como un “sí mismo en el otro”, representado por quien les posibilita cumplir sus propósitos, razón por la que deben respetar mutuamente su honor en tanto ciudadanos económicos, a partir de formas de consideración y protección mutua al entenderse como miembros de una comunidad cooperante; de lo contrario, se da cabida a que algunos individuos utilicen las nuevas posibilidades de acción libre para enriquecerse a costa de los demás o explotarles, generando inestabilidad social e injusticia.

Durkheim, desde un enfoque más sociológico, es más exigente que Hegel, pues afirma que el sistema económico de mercado sólo se encuentra libre de anomias y promueve una forma de solidaridad orgánica (Durkheim, 1982), si sustenta esa promesa de solidaridad en medidas institucionales que se traduzcan en una libertad de oportunidades laborales; otorga una retribución monetaria que dé cuenta del rendimiento laboral y provee actividades “con sentido [para todos los ciudadanos]” (Honneth, 2014, p.240). Es importante anotar que ninguno de estos pensadores cree que esa obligación cooperativa entre los actores del mercado sea aplicada empíricamente en todos los casos; en efecto, ocurre que la sociedad se desvía de estos principios. Lo que buscan evidenciar es que estas desviaciones constituyen una afrenta a una obligación que el mismo mercado presupone para funcionar.

Honneth, sustentado en el pensamiento de Hegel y Durkheim, suscribe la idea de que “el mercado solo podrá satisfacer la función que se le asigna públicamente de integrar, sin coerción y en armonía, las actividades económicas de los individuos mediante relaciones contractuales si está inserto en una conciencia de solidaridad que precede a

todos los contratos, que obliga a tratarse con equidad y justicia” (Honneth, 2014, p.239). Sin embargo, considera que las formulaciones de Hegel y Durkheim, además de destacar los vínculos normativos que sustentan al sistema capitalista, también postulan una nueva forma de describir adecuadamente el mercado, pues una lectura rigurosa del mismo debe tener en cuenta esta serie de reglas de acción que, aunque sean extracontractuales, son vinculantes en tanto le otorgan sentido a su función de integración social.

Este modo de descripción del sistema de mercado podría cuestionarse por estar excesivamente influenciado por el idealismo del siglo XIX, ya que empíricamente parece demostrarse que el orden capitalista sólo se centra en la orientación individual a la ganancia y no en el seguimiento de una serie de reglas de solidaridad social: ¿por qué creer que el mercado capitalista depende de reglas diferentes a la maximización de beneficios particulares? En efecto, podría objetarse que la historia económica evidencia que el capitalismo se ha expandido sin tener en cuenta ninguna restricción moral, como lo demuestran los procesos de pauperización y despojo ocurridos desde los siglos XIX y XX, hasta nuestros días. Para responder esta objeción, Honneth sostiene que las descripciones de Hegel y Durkheim cobran sentido en el marco de lo que denomina un “funcionalismo normativo más exigente” (Honneth, 2014, p. 242), que debe atender a los valores encarnados en el sistema a partir del modo en que estos son interiorizados por sus miembros como condición para aprobarlo. No basta la existencia de la esfera institucional del mercado para afirmar que este se sustenta en una serie de normas morales, sino que resulta necesario aproximarse a la forma en que estas se transforman en expectativas de trato para sus participantes:

El orden de mercado depende de un encuadre ‘ético’, llevado a cabo mediante normas de acción precontractuales, porque solo bajo ese requisito normativo puede ese orden contar con el acuerdo de todos los implicados; como toda otra esfera social, el mercado también necesita de la aprobación moral de todos los participantes que actúan en él, de modo que no se pueden describir sus condiciones de existencia independientemente de las normas complementarias, que son las que le confieren legitimidad desde la perspectiva de aquellos (Honneth, 2014, p. 243)

Para examinar la forma en que estos principios de solidaridad y cooperación se convierten en expectativas de trato con carácter normativo, Honneth recurre al pensamiento de Karl Polanyi y Talcott Parsons. Sus teorías también se enmarcan dentro

del tipo de “funcionalismo normativo” que supedita el éxito del sistema de mercado al grado de justificación moral que posee frente a los implicados en él. Polanyi muestra, a través de un análisis histórico, que en las sociedades se generan sentimientos de descontento cuando los mercados se deslindan de reglamentaciones normativo-políticas. En particular, encuentra que durante procesos económicos de liberalización es común que surjan contramovimientos que exijan al Estado imponer límites al intercambio mercantil, motivados por el malestar que genera en la población la ruptura del ideal cooperativo que el sistema presupone. De lo anterior, concluye que ciertos bienes siempre deben ser estrictamente regulados por el Estado, pues su liberalización acarrea consecuencias negativas en el entorno social: el mercado laboral desregulado genera pauperización en las masas trabajadoras, el libre mercado financiero conlleva especulación y la tierra transada libremente produce impactos negativos en la naturaleza. Las afirmaciones de Polanyi, entonces, sirven para sustentar empíricamente los postulados de Hegel y Durkheim, pues muestran, en términos históricos, que si el mercado se despoja de su normatividad precontractual que le reviste de legitimidad, se expresan anomias en forma de contramovimientos que exigen asistencia al Estado.

Según Honneth, Parsons también adopta una postura ética para entender el sistema económico moderno, pues sostiene que este sólo puede cumplir su función de integración si está atado a imperativos morales. Para el sociólogo norteamericano, el capitalismo debe demostrar que puede solucionar la integración de los trabajadores en el mercado laboral, razón por la que los sistemas económicos occidentales han desarrollado instituciones que tienen la tarea de “salvar la distancia normativa que existe entre los valores afectivos del mundo de la vida social, por un lado, y los principios relacionados al rendimiento de la esfera laboral, por el otro” (Honneth, 2014, p. 248). En particular, el contrato laboral como institución característica del sistema capitalista, posee un componente moral extracontractual que proviene del sistema de valores comúnmente aceptado por la sociedad, pues ambas partes acuerdan bajo normas morales que están por fuera del texto: tratarse con equidad y justicia. Esto se debe materializar en actividades laborales

respetables y con sentido, pues de esa expectativa legítima se deriva que las empresas puedan contar con lealtad y responsabilidad por parte de sus empleados.

En suma, tanto Parsons como Polanyi coinciden en que para que todos los actores que se encuentran dentro del sistema lo puedan encontrar justificable, deben existir previamente una serie de normas morales que garanticen su aprobación, relacionadas con que cada miembro sea tratado con justicia por sus contrapartes. El cumplimiento de esta serie de normas se traduce en la constitución de expectativas de trato que, al cumplirse, garantizan que el sistema logre reproducirse sin “resistencia silenciosa o expresa” (Honneth, 2014, p.250). El examen de las condiciones normativas en que se desenvuelve el mercado capitalista, permite afirmar que este no puede ser aislado del horizonte de valores de la sociedad que lo encarna, ya que todos los actores que se desenvuelven en él también están supeditados a ese sistema valorativo, el cual posibilita su disposición a participar en el intercambio económico. Por consiguiente, también se puede determinar que desde un enfoque sociológico como el funcionalismo normativo, el sistema de mercado no puede ser entendido exclusivamente como un “sistema sin normas”, pues la legitimación del mismo depende del cumplimiento de una serie de reglas y valores que le anteceden.

La presentación del pensamiento de Hegel, Durkheim, Polanyi y Parsons, permite dejar en claro que aún dentro de la ciencia económica y la sociología, existen discursos que afirman que el mercado no puede ser analizado sin observar una serie de reglas de acción comunicativa para su funcionamiento. Estas posturas rebaten el argumento de Fraser y Zurn, quienes afirman que la postura de Honneth es culturalista y que, por tanto, no permite teorizar sobre mecanismos de funcionamiento del sistema capitalista. Comprender el mercado como atravesado por normas morales permite deducir que este es susceptible de ser modificado según la voluntad de quienes participan en él, por lo que puede subordinarse a los valores de una sociedad democrática que demanda el reconocimiento recíproco. Por el contrario, afirmar que el sistema está desligado de toda normatividad moral, termina por “ceder la descripción de la esfera económica actual a los representantes de la economía contemporánea, sin siquiera cuestionar si las

conceptualizaciones y las hipótesis de modelo que usan son adecuadas empíricamente” (Honneth, 2014 p. 233). La perspectiva moral que Honneth propone resulta útil para entender incluso los ejemplos que proponen Fraser y Zurn, como el caso un trabajador hombre y blanco que es despedido por una fusión corporativa. Desde el enfoque del funcionalismo normativo retomado por Honneth, este tipo de injusticias son leídas como fenómenos que violan el marco ético que da validez al capitalismo, pues se están anteponiendo las ganancias de las empresas a las promesas normativas que permiten que la posibilidad de obtener beneficios del intercambio mercantil sea percibida como legítima.

Es importante anotar que, a pesar de que Honneth haga énfasis en las ligaduras morales para la descripción del sistema capitalista, no descarta que puedan hacerse lecturas desde otras lógicas. En *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática* (2014), resalta que es posible aproximarse a los fenómenos económicos en términos de eficiencia y rendimiento; sin embargo, este enfoque termina por proveer una imagen parcial e incompleta de los mismos al escindir el mercado de las dinámicas que le confieren legitimidad en el mundo de la vida. Por ello, resalta la necesidad de tener en cuenta el modo en que los participantes interactúan dentro del sistema, pues de allí es posible derivar consecuencias que pueden tener un carácter funcionalista, al indagar por la integración y reproducción sistémica a partir de los valores y las reglas de acción que se destacan en la interacción social. Esta lectura moral del mercado cuestiona la concepción de Fraser y desmantela su crítica a la teoría del reconocimiento de ser culturalista.

Igualmente, permite recusar la postura hegemónica que se ha instituido dentro de las ciencias sociales para analizar el mercado, enfocada exclusivamente al análisis macroeconómico, que deja de lado los reclamos morales presentados en la esfera pública:

Dondequiera que se mire en las disciplinas correspondientes por todas partes aparece, con una irritante adición de triunfalismo, la tendencia a describir el orden de mercado moderno nuevamente como un sistema sin normas, como una actividad que se interconecta anónimamente y está desprovista de todo acuerdo normativo. Los imperativos funcionales a los que están sujetas fácticamente las decisiones económicas se consideran del todo aisladas de las expectativas de sentido y legitimación de los participantes del mercado, como si sus reacciones normativas, en la forma de

dudas de sí mismos, de sentimientos de injusticia, de expectativas e imposición de roles no fueran una parte de las actividades del mercado mismo; como consecuencia de la separación entre facticidad y validez también se ha dejado de entender que los intereses económicos son conformables y abiertos a interpretaciones, que también los procesos de mercado pueden contener mecanismos discursivos de adopción de perspectivas, que en los procesos de intercambio en general también participan actores colectivos, cuyas intenciones no pueden ser descritas simplemente como una suma de orientaciones individuales al provecho, y que, al cabo, también la economía globalizada sigue teniendo la exigencia, legalizada oficialmente, de la igualdad general de oportunidades (Honneth, 2014, p. 226)

Esta nueva forma de análisis provee de nuevos elementos para construir una respuesta a la segunda gran inquietud planteada por Fraser y Zurn, a saber, que la teoría del reconocimiento no otorga guía alguna para una *praxis* transformadora. Sustentado en el pensamiento de Hegel, Durkheim, Polanyi y Parsons, Honneth sostiene que el incumplimiento de las promesas normativas inherentes al mercado produce inestabilidad social o anomías, que se manifiestan a través de luchas sociales por el reconocimiento que demandan la consumación de las obligaciones solidarias que el sistema, en forma de valores ya suscritos, supone para funcionar correctamente. Comprobar la plausibilidad de esta afirmación requiere de una reconstrucción normativa que permita identificar los vestigios de libertad social que se han institucionalizando progresivamente en la esfera del mercado; ganancias logradas a través de una variedad de luchas por el reconocimiento que se hacen manifiestas “especialmente en los mecanismos discursivos y en las reformas jurídicas, porque allí se encarna más claramente el desarrollo de los principios de solidaridad subyacentes” (Honneth, 2014, p.262). Esta evaluación permite evidenciar que su Teoría Crítica, además de describir de manera acertada el sistema capitalista, también puede brindar orientaciones prácticas para los agentes, así como denunciar el surgimiento de nuevas formas patológicas de interacción social.

3.3. Hacia una praxis transformadora: la teoría del reconocimiento como proyecto emancipador

Como se presentó anteriormente, Honneth afirma que la competencia propiciada por el mercado sólo es validada desde la perspectiva de sus participantes si es entendida en un marco de colaboración beneficioso para todos. En ese sentido, el mercado se encuentra vinculado con el despliegue de una forma particular de libertad social que supera la mera

perspectiva negativa, pues lo que legitima el intercambio mercantil “no es el permiso para seguir de manera egocéntrica los propios intereses, sino el que sólo al articularse las orientaciones individuales hacia el provecho, la libertad de uno se convierte de manera especial en condición para la libertad del otro” (Honneth, 2014, p.253).

Esta última afirmación es entendida por Honneth en términos de reconocimiento: si el mercado debe constituirse como un espacio en el que los sujetos observan que sus metas son complementarias con las de los demás, se requiere, entonces, que los actores que se encuentran en él se reconozcan entre sí como miembros de una comunidad cooperante en la cual el provecho colectivo está por encima del individual. Sin embargo, es menester revisar mediante una lectura histórica si este ideal de contribución solidaria mediada por el reconocimiento recíproco realmente ha otorgado una guía a los diferentes movimientos sociales, a través de un análisis que indague por la recepción de este principio cooperativo en las dos formas de interrelación que el mercado propicia: a través del consumo y en el mercado laboral.

3.3.1 El ‘nosotros’ del consumo

Mediante el consumo los individuos logran satisfacer sus necesidades individuales, que, en nuestra sociedad capitalista, se han ido tornando cada vez más diferenciadas. Según Hegel, el sistema de mercado presupone cierto tipo de relaciones de reconocimiento para cumplir la función social que le ha sido asignada dado que en esta “los intereses de los consumidores y de los productores o trabajadores se ensamblan porque la satisfacción de cada parte solo es posible en reciprocidad” (Honneth, 2014, p. 264). Por consiguiente, esta puede entenderse como una esfera institucional en la que se despliega una forma particular de libertad social, o, en otros términos, un nosotros en el que la opinión de cada parte resulta indispensable para el cumplimiento de los propósitos individuales, ya sea consumir o producir:

En la tradición del economicismo moral, el mercado de bienes de consumo puede ser concebido como una relación institucionalizada de reconocimiento mutuo, si se piensa que los oferentes empresariales y los consumidores se relacionan contribuyendo complementariamente a la realización de los legítimos intereses de la otra parte: los consumidores, entonces, pueden realizar su libertad de

satisfacción individual de necesidades solo al abrirles a los empresarios la perspectiva de maximizar su beneficio mediante la demanda en un mercado y, los empresarios, a su vez sólo pueden realizar esta optimización de su beneficio si de verdad producen aquellos bienes que los consumidores demandaron en algún inicio (Honneth, 2014, p. 276).

De la obligación de satisfacción mutua de las necesidades en el marco de una forma de solidaridad social, se derivan ciertas exigencias normativas para el funcionamiento del mercado de consumo: la principal promesa que le subyace es que, al ser un mecanismo que relaciona la voluntad de productores y consumidores, permitirá “abastecer a la población rápidamente de todos los bienes esenciales para la vida, gracias a la veloz reacción de las empresas a las señales de una demanda en aumento” (Honneth, 2014, p. 266).

Un enfoque historiográfico que tome como eje central una “reconstrucción normativa” del consumo en el mercado debe evidenciar que, cuando estas obligaciones extracontractuales son violadas por alguna de las partes, se activan otras formas de relacionamiento entre los actores que van más allá de la acción estratégica y la maximización del beneficio, tales como la oposición normativa, el boicot al consumo y la protesta. Estas, en términos morales, tienen como función recordar al productor o consumidor que está vinculado a una relación de reconocimiento que le obliga a considerar los intereses de su contraparte. Para Honneth, resulta evidente que demandas de este tipo se han materializado históricamente a través de protestas y discusiones en torno a cuáles deben ser los precios para ciertos bienes considerados de subsistencia; los límites de un consumo que sea socialmente legítimo e, inclusive, sobre qué mercancías deben ser o no transadas en el mercado: un buen ejemplo de lo anterior es el surgimiento de cooperativas de consumidores en el siglo XIX, cuyo objetivo principal fue distribuir bienes de la canasta básica que se encontraban bajo el control de los grandes empresarios, quienes manipulaban los precios, haciéndoles poco asequibles a una gran cantidad de la población.

Según Honneth, la evolución de la sociedad de consumo, entendida a partir de la progresiva institucionalización de la promesa normativa subyacente al modo de intercambio económico, se explica como resultado de las diferentes luchas por el

reconocimiento que han desarrollado distintos grupos para balancear la disparidad en la relación entre consumidores y productores que empezaba a dibujarse en el mercado de consumo. La utilización de prácticas como el boicot y la compra masiva de productos como forma de reacción moral a las injusticias propiciaban una alternativa de abastecimiento mutual que permitió luchar contra la carestía y el abuso de precios establecido por los especuladores.

En el proceso de constitución del mercado como un nosotros que realice una forma de libertad social, el Estado también ha jugado un rol importante, pues ha posibilitado un equilibrio entre los actores que transan en él, mediante el surgimiento de medidas regulatorias que protegen al eslabón más débil en la cadena de consumo: los consumidores. Estas normas limitantes, contrario a lo que podrían afirmar los economistas neoliberales, son el resultado de conflictos sociales que, en medio de las crisis económicas del siglo XIX, exigieron a la institucionalidad formas de protección jurídica que dieran cuenta de la debilidad de los compradores frente a los intereses de los grandes grupos económicos⁵².

La promesa normativa que subyace al consumo también posibilita identificar las formas de relación patológica sedimentadas en nuestros días. En efecto, la reconstrucción normativa permite entrever que, en la esfera del consumo mediado por el mercado, existe un desbalance en términos de reconocimiento entre productores y consumidores como resultado de un crecimiento desmesurado del poder empresarial en términos de manejo de precios, modificación de patrones de consumo por publicidad y desregularización. Por lo anterior, Honneth concluye que esta esfera todavía no se ha convertido en un componente de una eticidad democrática, en tanto le faltan “todos los requisitos institucionales que le

⁵² Esta forma de análisis, además de evidenciar cómo las expectativas de trato insertas dentro de la esfera del consumo generan reacciones morales en los participantes que exigen la reestructuración del mercado en términos solidarios, permite cuestionar la postura que sostiene que los consumidores adoptan todas sus decisiones exclusivamente en búsqueda de la maximización de beneficios individuales.

podrían convertir (...) en una institución social de la libertad social” (Honneth, 2014, p. 295).

A pesar de que la expansión del mercado de consumo haya generado disputas históricas sobre la pertinencia de regular o retirar bienes del intercambio mediado por el mercado, actualmente los más grandes implicados –los consumidores– son marginados de cualquier posibilidad de debate. Consciente de este nuevo fenómeno patológico, Honneth sugiere que, para la realización de la libertad que el consumo demanda en sus principios regulativos, es necesario modificar los patrones de consumo injusto que se fomentan en el capitalismo contemporáneo, de tal modo que se acomoden a los valores de una sociedad democrática.

Para lograr lo anterior, afirma que se precisa de una “armonización discursiva del comportamiento de los consumidores” (Honneth, 2014, p.291) que permita unificar la demanda, ejercer presión sobre los precios y productos que crean las empresas, o exigir mayor control estatal sobre la producción, de tal modo que se quiebre la supremacía de los productores de bienes. Esto debe llevarse a cabo “a partir de la implementación de un discurso público” (Honneth, 2014, p. 294) que sea resultado de la participación de los consumidores en movimientos y organismos en los que puedan presentar sus opiniones e interpretaciones sobre esta esfera, de tal modo en que esta se transforme en un nosotros democrático donde se realiza una forma de libertad social.

3.3.2 El ‘nosotros’ de la división social del trabajo:

La otra forma de relacionamiento social propiciada por el sistema de mercado se encuentra en la división social del trabajo. Esta es considerada por Hegel como el núcleo de la forma de libertad social que posibilita el intercambio capitalista, pues de “la actividad objetificada del trabajo depende (...) un reconocimiento mutuo en el marco de toda la sociedad, porque pende de ella todo el honor y la libertad civil del hombre moderno” (Honneth, 2015, p. 296). La legitimidad de la esfera laboral también se encuentra supeditada a principios de solidaridad y cooperación, en donde todos los participantes

deben respetarse entre sí por su condición de ciudadanos económicos, categoría que les obliga a brindarse ciertas formas de consideración mutua. En otras palabras, existe una responsabilidad de reconocimiento inherente al mercado de trabajo que obliga a sus participantes a tener presente a su contraparte para ejecutar sus acciones. En ese sentido, la división social del trabajo también puede constituirse en un nosotros en el que los participantes superan una interpretación negativa de la libertad.

No obstante, Hegel era consciente de que, para salvaguardar el estatus normativo de los participantes en la división social del trabajo, eran necesarias medidas de control por parte del Estado, pues el aprovechamiento egoísta de las nuevas libertades económicas que el sistema permite podían conducir a una pauperización de las masas trabajadoras, así como al surgimiento de actividades mecánicas que, en busca de un aumento de la productividad, terminarían por eliminar el reconocimiento del valor de las actividades productivas. Estas reflexiones, enmarcadas en el tono idealizante que caracteriza al pensamiento hegeliano, son reconfiguradas por Durkheim para explicar el encuadre moral de la división social del trabajo. Para el sociólogo alemán, si la división del trabajo social quiere ser legítima para los miembros de la sociedad, es necesario construir mecanismos institucionales que otorguen protecciones a los trabajadores, pues de lo contrario no será aceptada por estos: “la institución del mercado es considerada ilegítima o injusta desde el momento en que no garantiza ya un ingreso que asegure la vida, que valora las prestaciones concretas insuficientemente con el monto de la remuneración y de la reputación social y que tampoco ofrece posibilidades para experimentar la inclusión cooperativa en la división social del trabajo” (Honneth, 2014, p. 330).

Durkheim, consciente de que las reglas explícitas que utiliza el mercado para su funcionamiento permiten la acumulación desmedida por parte de algunos actores, afirma que es tarea del Estado establecer medidas jurídicas para recordar a los participantes sus obligaciones extracontractuales de consideración mutua. Este deber de reconocimiento exige la existencia de una igualdad de oportunidades real, de tal modo que cada individuo pueda descubrir sus capacidades individuales, así como contar con un trabajo con sentido, en el que pueda desarrollarlas. Además, aboga por el establecimiento de “mecanismos

discursivos que le permitan a la parte trabajadora influir, colectivamente o en grupos en los intereses de las empresas” (Honneth, 2014, p. 306), de tal modo que se instituya una definición colectiva de los objetivos de la producción.

Para lograr estas metas ambiciosas, Durkheim propone una serie de reformas que abarcan desde lo educativo y la limitación del enriquecimiento ilegítimo, hasta la restricción del derecho de herencia, pues este representa un ingreso que no se relaciona con el rendimiento personal en el mercado de trabajo. Otro de sus planteamientos consiste en la limitación de la libertad contractual para eliminar asimetrías a la hora de establecer vínculos laborales, lo que redundaría en una coordinación más justa y sin anomias de la división del trabajo social. Asimismo, sugiere la reactivación de los gremios profesionales desarrollados antes del establecimiento de la economía capitalista, pues reconoce su capacidad de influencia a la hora de generar políticas de amparo para los trabajadores. Esta serie de medidas sugeridas tienen como objetivo la protección de una forma de libertad social, garantizando la ausencia de coacciones a la hora de definir las actividades productivas, así como propiciar que todos los implicados en la cadena de producción perciban el significado cooperativo y social que el trabajo posee.

Basado en los criterios delineados por el economicismo moral de Hegel y Durkheim, Honneth reconstruye el modo en que los principios de cooperación y solidaridad, insertos dentro de la división del trabajo en la forma de promesas y exigencias normativas, han sido utilizados históricamente por diferentes movimientos sociales. En efecto, resalta que la experiencia de la enajenación y desprotección de los trabajadores característica del capitalismo temprano, favoreció el surgimiento de las primeras organizaciones de ayuda solidaria y mutual, desarrolladas como respuesta moral de las masas trabajadoras frente a la vivencia de la injusticia social resultante del profundo fenómeno de pauperización que asolaba a Europa. Estas formas incipientes de resistencia social fueron organizándose gradualmente, adquiriendo un grado mayor de articulación normativa al dejar de utilizar como principio de legitimación para sus luchas las reglas de lo que denominaban “decencia moral” (Honneth, 2014, p. 303), para empezar a utilizar los fundamentos valorativos que sustentan el orden económico. Lo anterior se hace patente en la

transformación que sufrieron las exigencias de trabajos dignos y honorables, que fueron reinterpretadas en categorías más refinadas susceptibles de ser interpretadas jurídicamente, tal y como el derecho al trabajo, la asistencia por enfermedad y la explotación laboral:

Donde se reclama un derecho al trabajo, ya debe haberse reglamentado institucionalmente que el trabajo no puede ser asignado de manera tutelar o simplemente decretado; donde se exige una protección del trabajo y pago del salario en caso de enfermedad está en juego la idea de que el respeto del contrato de trabajo por el empresario exige implícitamente el cumplimiento de una serie de medidas de protección; y, finalmente donde hay a acusación de explotación, antes se debe haber otorgado al sujeto laboral un derecho jurídico al beneficio de su actividad (Honneth, 2014, p. 303).

A partir de la constatación del uso de los ideales insertos en la economía naciente en estas formas tempranas de movilización social, Honneth sugiere entender el subsecuente desarrollo normativo de la esfera del trabajo como resultado del conflicto entre dos formas de interpretar la libertad propiciada por el mercado –negativa y social–. En el caso particular del movimiento obrero, sus luchas se articularon alrededor de la pretensión de agregar “las condiciones sociales del trabajo, de la protección y de la valoración adecuada de las capacidades laborales del hombre” (Honneth, 2014, p. 305) como componentes necesarios para el despliegue de la libertad en la esfera laboral. Las ganancias de estas demandas fueron institucionalizadas paulatinamente en la forma de derechos subjetivos, proveyendo a los trabajadores de “derechos elementales que le abrían acceso a prestaciones que se encontraban más allá del pago acordado contractualmente por su actividad” (Honneth, 2014, p.307).

No obstante, como ya lo mencionaba Durkheim, desde el funcionalismo normativo se exige que la relación entre empresarios y trabajadores vaya más allá de la protección de las condiciones de vida de los empleados, demandando también mecanismos institucionales que permitan a estos últimos influir en las políticas de producción. La organización que más ha intentado balancear la relación de reconocimiento entre empleadores y empleados han sido los sindicatos, mediante peticiones por mejoras en las condiciones laborales, que abarcan desde horarios justos de trabajo hasta la consecución de derechos de seguridad social. Muy probablemente, la mayor ganancia de estos en la lucha por una socialización del mercado “desde abajo” ocurrió durante la Primera Guerra

Mundial, pues, debido a las condiciones geopolíticas, se volvió relativamente común y deseable la participación obrera en los consejos directivos de las empresas. Si bien este mecanismo fue utilizado por los capitalistas para garantizar la productividad, también permitió a su contraparte, los trabajadores, influir directamente en las políticas que dirigían la producción. Según Honneth, esta experiencia de cogestión empresarial y “arbitrio en las decisiones sobre sus condiciones de trabajo” (Honneth, 2014, p. 319) sirvió como modelo para que los trabajadores vislumbraran la posibilidad de una democratización del modelo productivo, de modo que no estuviesen condenados a percibir su acontecer como el resultado de un designio superior o de procesos que no pudiesen modificarse en algún modo.

Sin embargo, también afirma que algunas dinámicas dentro de la economía impidieron que los grupos sindicales pudieran desplegar todo su potencial político; entre ellas se destacan la mecanización del trabajo y el surgimiento de diferencias de estatus entre diferentes grupos de empleados. En efecto, la tecnificación del trabajo promovida por el taylorismo impulsó el desarrollo de nuevas tareas excesivamente repetitivas que no requerían del desarrollo de talentos ni capacidades, lo cual, aunado a la segmentación del mercado laboral por el surgimiento de una nueva élite de trabajadores con mejor formación académica que se desmarcaban de aquellos cuyas tareas hacían parte de la producción en cadena, impidió a las organizaciones obreras armonizar discursivamente las demandas de todos los sectores de empleados. Lo anterior, sumado al exorbitante crecimiento del sector de servicios, evitó que se lograra una reinterpretación profunda del estatus normativo que le corresponde a la clase trabajadora, manteniendo intacta la creencia según la cual “el grado de valoración social de una actividad aumentaba con el crecimiento aparente de la iniciativa intelectual propia y de la actividad de planeamiento” (Honneth, 2014, p. 322) lo que ocasionó que las tareas profesionales y académicas terminaran por gozar de un mayor estatus que las labores manuales.

En nuestros días, donde el neoliberalismo se ha configurado como la tendencia hegemónica del capitalismo, atendemos a un resquebrajamiento del estatus normativo de los trabajadores. Este viraje, además de la modificación de las estructuras mercantiles, ha

conllevado el desmonte de las pequeñas ganancias sociales aseguradas dentro de la llamada “era socialdemócrata” (Hartmann y Honneth, 2009), que se expresan en el surgimiento de nuevas patologías sociales como “la retracción del salario real, la precarización de las condiciones de contratación y el aumento de la inseguridad estructural” (Honneth, 2014, p. 330).

Ante este panorama, es importante preguntarse por qué, a pesar de la erosión de la valoración social de los trabajadores y del continuo descontento frente a las condiciones de vida, no existen fuertes reacciones de rechazo colectivo e indignación moral expresadas públicamente frente a la explotación, sino más bien un sentimiento de apatía generalizado hacia a la vida social. Honneth advierte que, con el advenimiento de la revolución neoliberal, “los sujetos están dispuestos o bien son estimulados a percibir su comportamiento como individualizado, pese a las crecientes interdependencias sociales” (Hartmann y Honneth, 2009, p. 403), actitud que se ha traducido en una privatización de la resistencia, la cual dejó de ser una experiencia atada a un sentir colectivo para convertirse en una vivencia que debe permanecer dentro del dominio privado.

Según Honneth, la falta de articulación de formas de resistencia visible frente a los fenómenos desregularizadores ocurre como resultado de la adopción paradójica de una nueva forma de individuación muy propia del capitalismo contemporáneo, que afirma que el destino laboral es resultado exclusivo de una serie de acciones individuales y no producto de un entramado de relaciones que competen a la sociedad entera. Es llamativo que esta transformación en “los patrones culturales de interpretación del mercado” (Honneth, 2014, p.337), en la que se ha perdido la idea de una responsabilidad compartida frente al acotamiento social del mismo, haya variado en tan corto tiempo, pues apenas hace 60 años aún existía la conciencia de la importancia de comprender el mercado como una esfera que posibilita el despliegue de una forma de libertad social. No obstante, el fenómeno individualizador que atribuye a la acción propia todo el destino profesional, auspiciado por la revolución neoliberal, permite entrever que “se estaría volviendo a imponer culturalmente una interpretación del mercado capitalista según la cual este

constituye (...) una [esfera] de libertad puramente negativa” (Honneth, 2014, p.333), y no un nosotros sustentado en la cooperación y solidaridad.

Esta ruptura en el proceso de institucionalización de ganancias en términos de libertad social dentro de la división social del trabajo pone en una situación incómoda a la reconstrucción normativa desarrollada por Honneth, puesto que se difuminan los puntos de referencia inmanentes para delimitar las aspiraciones normativas de los trabajadores frente a esta esfera. Sin embargo, lo más preocupante es que la falta de disenso frente a la interpretación neoliberal de la economía termina por estrechar las posibilidades de construcción de una eticidad democrática, puesto que la esfera del mercado representa la plataforma mediante la cual los individuos pueden “sentirse incluidos en un contexto de cooperación” (Honneth, 2014, p. 338).

Frente a este panorama, la teoría de Honneth busca propiciar ejercicios de resistencia y prácticas transformadoras que, a partir de la recuperación de la conciencia de injusticia y de la indignación moral pública, permitan una articulación de los intereses de los trabajadores en organizaciones con el objetivo de recuperar el estatus normativo que les corresponde en la esfera del trabajo. Estas deben orientarse a subsanar el desbalance en términos de reconocimiento que se expresan en los nuevos fenómenos de pauperización y desprotección laboral, como resultado de la nueva ola de desregulación desencadenada por las políticas macroeconómicas que se vienen ejecutando desde los años 70, auspiciadas por grandes economistas, como los llamados “Chicago Boys”, arquitectos de la propuesta neoliberal; grandes políticos, como Margaret Thatcher y Ronald Reagan; o grandes instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional.

En efecto, Honneth llama la atención sobre el hecho de que, en nuestros días, parece haber una somera reactivación del descontento público de los trabajadores, representado por el surgimiento de nuevos movimientos sociales en Europa occidental que demandan la institucionalización de una perspectiva moral del capitalismo, manifestándose por un trabajo más humano y decente. Estos, a diferencia de los movimientos tradicionales, comprenden las anomalías del mercado como un fenómeno anclado a los procesos de globalización contemporánea, razón por la cual se organizan en la forma de comunidades

transaccionales que pretenden influir a nivel internacional, desmarcándose parcialmente de la unidad tradicional del Estado-nación al pretender cambios que tengan incidencia en un mundo con fronteras cada vez más difusas.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, resulta más que cuestionable la afirmación de Fraser y Zurn de que la teoría del reconocimiento de Honneth no logra brindar una guía para la *praxis*. No sólo históricamente, sino todavía en nuestros días, es posible encontrar numerosos grupos cuyas acciones de resistencia y lucha han sido iluminadas por la idea normativa de un sistema de mercado que propicie relaciones cooperativas y beneficiosas para todos los que están implicados en él. Tal y como Honneth afirma, el mercado por sí solo es únicamente un mecanismo que permite coordinar la acción económica y en sí mismo “no dispone de instrumentos para influir normativamente en el comportamiento de los participantes” (Honneth, 2014, p. 269), por lo que las limitaciones y regulaciones que sobre este se imponen sólo pueden ser entendidas como una forma de institucionalización política de la promesa normativa que le legitima frente a sus participantes.

Igualmente, también se hace visible que la teoría del reconocimiento, al no apelar a “un reino de valores superiores o principios universales, sino a la movilización de esas normas implícitas que constituyen las condiciones de aceptación encarnadas en el mercado de trabajo moderno” (Honneth, 2012d, p. 67)⁵³, logra iluminar su aspecto normativo a partir de hechos y explicaciones empíricamente verificables, recurriendo a la historia para explicitar el modo en que el sistema de trabajo se ha tornado patológico.

Observar el modo en que el pensamiento de Honneth se inscribe dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt, así como las posibles respuestas frente a los cuestionamientos que le han sido planteados, en particular, alrededor de su comprensión del sistema del mercado, evidencian que su teoría del reconocimiento puede ser entendida como una reformulación plausible de la Teoría Crítica de la Sociedad. Su apuesta por tomar como punto de partida la vivencia de la humillación social, experimentada por los individuos a través de una conciencia de la injusticia manifestada a través de sentimientos

⁵³ Traducción propia

como la indignación, posibilita la articulación de una crítica normativa capaz de alimentar una *praxis* transformadora, que, además, se convierte en una guía para la realización de los cambios sociales que nuestro presente, como merecedor de un mejoramiento moral, demanda.

Sin embargo, a pesar de la utilidad descriptiva y normativa que la teoría de Honneth posee, no debemos perder de vista el diagnóstico negativo que presenta de la esfera del mercado, pues este es el que, finalmente, debe servir como pivote para la realización efectiva de acciones emancipadoras que apunten hacia la superación de las patologías sociales que se desarrollan en el capitalismo. En efecto, es importante enfatizar en que, tal como él lo afirma, la posibilidad de mejorar nuestras relaciones sociales en términos laborales y de consumo, reside en nuestra capacidad de expresar públicamente nuestra indignación frente a las dinámicas de explotación y enajenación que se agudizan en nuestros días, tarea que nos corresponde en último término a nosotros como miembros de la sociedad, haciendo valer nuestras expectativas no cumplidas frente a la posibilidad de constituir el intercambio mediado por el mercado como un nosotros en el que se despliegue una forma de libertad comunicativa, social.

CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido realizado por el pensamiento de Honneth ha permitido analizar el modo en que construye su Teoría Crítica de la Sociedad, fundamentada en el concepto de reconocimiento, para salvar los déficits que encuentra dentro del pensamiento de sus antecesores. Igualmente ha permitido valorar la suficiencia de su teoría a la hora de analizar críticamente el sistema capitalista de mercado. Sin embargo, para cerrar el presente trabajo de grado, en vez de presentar una síntesis general de lo abordado, quisiera realizar una breve reflexión sobre algunos asuntos que, a mi juicio, merecen nuestra atención, en tanto pueden representar un buen punto de partida para futuras investigaciones.

En primer lugar, me surge la pregunta acerca de si su teoría sólo encuentra plena validez dentro del contexto europeo. Lo anterior debido a que, como Honneth sugiere el cierre de *El derecho de la libertad*, el establecimiento de una forma de libertad social en las diferentes esferas de reconocimiento depende de la movilización social motivada por la memoria colectiva de las diferentes ganancias de libertad institucionalizadas en la modernidad europea, pues sólo bajo la tutela “de esta conciencia de la historia se puede desarrollar una cultura europea de atenciones compartidas y solidaridades ampliadas” (Honneth, 2014, p. 446).

Esta afirmación resulta bastante problemática, pues parece insinuar que todas las demandas sociales, sin importar el lugar y contexto en el que se originan, pueden ser subsumidas al ideal de aquella cultura europea de solidaridad social. En ese sentido, preocupa que Honneth, a pesar de intentar ser crítico de las relaciones sociales existentes, sea víctima de una comprensión eurocentrista de la modernidad y que, en un giro casi contradictorio con su propio pensamiento, menosprecie al Tercer Mundo como “fuente y recurso moral para pensar y actuar en pro de una sociedad más justa” (Calvo, 2016, p. 19). Ignorar las demandas, luchas e historias diferentes a las de la modernidad europea termina

por poner nuevamente en una situación incómoda a la reconstrucción normativa desarrollada por Honneth, pues pone de manifiesto su parcialidad en la delimitación del contenido de una “eticidad democrática”.

Muy probablemente, esta subestimación de la historia del mundo no europeo sea el resultado de esta visión estrecha de la modernidad, que sostiene que la experiencia e historia de Europa es la más avanzada, creencia que, tristemente, se encuentra bastante extendida dentro del mundo filosófico, inclusive en nuestros países. No obstante, estoy convencido de que nuestra posición periférica, a veces invisibilizada y en otras ocasiones frontalmente menospreciada, nos invita a poner en evidencia el sesgo valorativo que persiste dentro de la filosofía política, mostrando que los principios que sustentan a la democracia moderna, más allá de tener un sentido unívoco, también se encuentran sujetos a diferentes interpretaciones alimentadas por nuestros contextos locales.

En este punto quisiera traer a colación las consideraciones de Chantal Mouffe, quien aboga por una comprensión más plural de la democracia que atienda al modo en que sus ideales se inscriben en diferentes lugares del mundo, para rebatir la creencia –expresada en esta ocasión por Honneth– de que el modelo de Europa occidental es el único que puede considerarse como avanzado, racional y moral. Mouffe sostiene que, al aceptar que existen diferentes maneras de interpretar el concepto de democracia, el resultado que obtendremos es un multiperspectivismo en el que no existe “occidente” como una entidad estática, sino “occidentales” en los que las instituciones liberales se acomodan a prácticas y costumbres específicas.

Una comprensión más amplia de la democracia permitiría dar un lugar dentro una teoría del reconocimiento a una multiplicidad de movilizaciones sociales que emergen en el Tercer Mundo, cuyas luchas también pueden entenderse como la expresión de la indignación moral ciudadana frente a gran cantidad de medidas y políticas nocivas que a lo largo de la historia han sido implementadas en nuestros territorios, muchas veces a la fuerza, y que han traído consigo un resquebrajamiento del tejido social y de las relaciones comunitarias. Bastará con mencionar casos como el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra en Brasil o algunas organizaciones campesinas colombianas, como la Asociación

de Campesinos del Valle del Río Cimitarra, movimientos que pueden ser interpretados como moralmente motivados, a partir de la exigencia libertad social que subyace al intercambio mediado por el mercado, y que encuentran un lugar privilegiado en nuestra memoria colectiva. De estas reflexiones parece derivarse, entonces, una tarea posterior: será necesario que nosotros realicemos nuestra propia reconstrucción normativa, la cual debe revelar el modo en que la idea de la libertad ha servido de fundamento las luchas sociales que se originan en el sur global, de tal modo que la eticidad democrática sugerida por Honneth pueda contrastarse con los relatos de un mundo tradicionalmente excluido y subordinado, que todavía se resiste a subsumirse en la interpretación de los valores tradicionalmente impuesta por Europa.

En segundo lugar, la otra inquietud que me surge del recorrido realizado, es acerca de las condiciones de posibilidad requeridas para propiciar la articulación discursiva de los intereses de los trabajadores frente al sistema de mercado, sugerida por Honneth como medio para lograr una acotación social del mismo. Según él, este tipo de organizaciones tienen por objeto permitir la confluencia de los empleados y consumidores para promover alternativas que lleven a la superación de las injusticias que emergen dentro del capitalismo.

En ese sentido, sorprende que Honneth, en un giro inesperado hacia la democracia deliberativa de corte habermasiano, sostenga que esta articulación de grupos está mediada por su capacidad de formarse un discurso común, minimizando el rol que tienen las emociones y el reconocimiento social en la formación de colectividades. Lo anterior resulta aún más llamativo teniendo en cuenta que él ya ha mencionado en artículos como *The I in the We: Recognition as a Driving Force of Group Formation* (2012b), la importancia de tener presente la dimensión reconocitiva en la creación y en el sostenimiento de los grupos sociales. En este texto en particular, critica las limitaciones de diferentes teorías sociológicas y psicoanalíticas que minimizan el papel que cumplen ciertos sentimientos de confirmación para explicar el modo en que se generan identidades colectivas.

Creo que para una teoría como la de Honneth resulta más provechoso retomar la dimensión emocional de las relaciones humanas para entender la construcción de formas comunes de identificación en la vida pública. Lo anterior permite, por ejemplo, dar un lugar más importante a la idea de una indignación moral pública frente a las patologías sociales que se desarrollan dentro del sistema de mercado capitalista. Igualmente, evita caer en la imagen ingenua de que es posible una articulación estrictamente discursiva de las demandas insatisfechas de la humanidad, apuntando más bien hacia la necesidad de establecer un sentir colectivo emancipatorio que sea capaz de propulsar los cambios sociales que nuestro mundo necesita.

BIBLIOGRAFÍA

a. Obras de Axel Honneth:

Fraser, N. y Honneth, H (2006). *Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*. P. Manzanero (Trad.). Madrid: Ediciones Morata.

Hartmann, M. y Honneth, A. (2009). Paradojas del Capitalismo. En G. Leiva (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 398-422). P. S. Diller (Trad.). Buenos Aires: FCE

Honneth, A. (1995a). Critical Theory. En C. W. Wright (Ed.), *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy* (pp. 92-121). Albany: State University of New York Press

Honneth, A. (1995b). From Adorno to Habermas. En C. W. Wright (Ed.), *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy* (pp. 92-121). Albany: State University of New York Press

Honneth, A. (1997). *Lucha por el reconocimiento*. M. Ballesteros (Trad.). Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (1999). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Estudios Políticos*, (14), pp. 173-187. F. Rodas (Trad.).

Honneth A. (2007). Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento. G. Calderón (Trad.). Madrid: Katz

Honneth, A. (2009a). Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica. En A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (pp. 27-53). G. Mársico (Trad.). Buenos Aires: Katz

Honneth, A. (2009b). Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. En A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (pp. 53-64). G. Mársico (Trad.). Buenos Aires: Katz

Honneth, A. (2009c). *Crítica del poder*. G. Cano (Trad.) Madrid: A. Machado Libros.

Honneth A. (2009d). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad. En G. Leiva (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 249-274). P. S. Diller (Trad.). Buenos Aires: FCE

Honneth A. (2009e). Desarrollo Moral y Lucha Social. Enseñanzas de filosofía social en la obra temprana de Hegel. En G. Leiva (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 197-224). P. S. Diller (Trad.). Buenos Aires: FCE

Honneth A. (2009f). Patologías de lo social: Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social. En G. Leiva (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 51-124). P. S. Diller (Trad.). Buenos Aires: FCE

Honneth A. (2010). Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. J. R. Labayen (Trad.). Madrid: Katz.

Honneth A. (2011). Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción. En F.J Hernández y B. Herzog (Eds. y Trads.), *La sociedad del desprecio* (pp. 55-74). Madrid: Trotta.

Honneth A. (2012a). From Desire to Recognition: Hegel's Grounding of Self-Consciousness. En A. Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (pp. 4-17). J. Ganahl (Trad.). Cambridge: Polity Press.

Honneth A. (2012b). The I in We: Recognition as a Driving Force of Group Formation. En A. Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (pp. 193-215). J. Ganahl (Trad.). Cambridge: Polity Press

Honneth A. (2012c). The Fabric of Justice: On the Limits of Contemporary Proceduralism. En A. Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (pp. 35-55). J. Ganahl (Trad.). Cambridge: Polity Press

Honneth, A. (2012d). Labour and Recognition: A Redefinition. En A. Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (pp. 56-74). J. Ganahl (Trad.). Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Trad. G. Calderón (Trad.). Buenos Aires: Katz.

b. Obras de otros autores:

Adorno, T. (1994). *La actualidad de la filosofía*. J.L. Arantegui (Trad.). Madrid: Atalaya

Calvo, A. (2016). Reconocimiento ¿más acá o más allá de la justicia? En *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: El estado de la cuestión*. Ponencia llevada a cabo en el Primer Coloquio Internacional de la Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento, Lima, Perú.

Cortina, A. (1985). *Crítica y Utopía: La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Editorial Cincel

Deranty, J. (2010). “Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: A Defense of Honneth’s Theory of Recognition”. En H. Schmidt am Busch y Christopher Zurn (Ed.), *The Philosophy of recognition. Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 285- 318). Lanham: Lexington Books.

Durkheim, E. (1982). *La división del trabajo social*. C. Posada (Trad.). Madrid: Akal

Habermas, J. (1987). Teoría de la acción comunicativa. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista. M. Redondo (Trad.) Madrid: Taurus

Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. A. Gómez (Trad.). Madrid: Abada Editores

Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del Derecho*. A. Mendoza (Trad.). Buenos Aires: Editorial Claridad

Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En M. Horkheimer, *Teoría Crítica* (pp.223-271). E. Albizu (Trad.) Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Marcuse, H. (1969). *Psicoanálisis y política*. Barcelona: Ediciones Península

Marcuse, H. (1974). *Agresividad en la sociedad industrial*. Madrid: Alianza Editorial.

Pereira, G. (2010). Reconocimiento y Criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth. *Andamios Revista de Investigación Social*, 7 (13), pp. 323-334

Schmidt Am Busch, H. (2010). “Can the Goals of the Frankfurt School Be Achieved by a Theory of Recognition?”. En H. Schmidt am Busch y Christopher Zurn (Ed.), *The Philosophy of recognition. Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 285-318). Lanham: Lexington Books.

Zurn, C. (2005). Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth’s Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, 13 (1), pp. 89-126