

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO**



**Título**

**RECONOCIMIENTO E IDEOLOGÍA EN AXEL HONNETH**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**AUTOR**

**Miguel Ángel Nación Pantigoso**

**ASESOR**

**Miguel Ángel Giusti Hundskopf**

**Marzo, 2020**

## ÍNDICE

RESUMEN .....	iv
AGRADECIMIENTOS .....	v
INTRODUCCIÓN .....	1
<b>CAPÍTULO I: EL PLANTEAMIENTO CRÍTICO DE LA IDEOLOGÍA .....</b>	<b>9</b>
<b>I.1. El itinerario de la ideología en Karl Marx .....</b>	<b>9</b>
La crítica de la realidad invertida en el joven Marx.....	10
La ideología y la práctica limitada: <i>La Ideología Alemana</i> .....	14
Las relaciones invertidas o fetichismo de la mercancía: <i>El Capital</i> .....	20
<b>I.2 La ideología en la Teoría Crítica: Del trabajo a la cultura .....</b>	<b>23</b>
Del <i>trabajo</i> a la <i>razón instrumental</i> : Max Horkheimer .....	24
La razón ilustrada y cosificación: <i>Dialéctica de la Ilustración</i> .....	28
La crítica de la dominación cultural: la <i>industria cultural</i> .....	31
<b>I.3 La ideología en Jürgen Habermas: de la razón tecnocrática a la obsolescencia .</b>	<b>36</b>
Diferencia entre trabajo e interacción y la crítica de la razón tecnocrática .....	37
Conocimiento e interés emancipador: crítica de la <i>comunicación distorsionada</i> ..	41
De la <i>comunicación distorsionada</i> a la obsolescencia del concepto de ideología ....	46
<b>CAPÍTULO II: EL RECONOCIMIENTO EN AXEL HONNETH: AGENCIA,</b>	
<b>ETICIDAD Y CRÍTICA .....</b>	<b>52</b>
<b>II.1. Intersubjetividad y reconocimiento en la teoría normativa de la agencia.....</b>	<b>52</b>
La recuperación de la intersubjetividad y la crítica al funcionalismo .....	53
El carácter intersubjetivo de la <i>lucha por el reconocimiento</i> en el joven Hegel.....	61
La naturalización de la intersubjetividad: George H. Mead .....	64
Las relaciones de reconocimiento y la realización de la agencia autónoma .....	67

<b>II.2. Reconocimiento y Libertad: El concepto de <i>Eticidad</i> en Axel Honneth</b> .....	72
<b>Agravio moral y Eticidad formal: las condiciones formales de la autonomía</b> .....	73
<b>La estructura normativa de la sociabilidad en la <i>Fenomenología del Espíritu</i></b> .....	79
<b>La determinación social de la libertad en la <i>Filosofía del Derecho</i></b> .....	86
<b>El reconocimiento como la forma de la libertad en Hegel</b> .....	93
<b>La reconstrucción normativa de las instituciones: la <i>Eticidad</i> de la Libertad</b> .....	95
<b>II. 3 Reconocimiento y crítica del Capitalismo</b> .....	103
<b>Las relaciones de reconocimiento como estructura normativa del capitalismo</b> ..	104
<b>De la crítica immanente del capitalismo a la renovación de la idea de socialismo</b> .....	107
<b>CAPÍTULO III: LAS PATOLOGÍAS SOCIALES: LA IDEOLOGÍA EN AXEL HONNETH</b> .....	114
<b>III.1. El concepto de Patología Social en la Filosofía Social de Axel Honneth</b> .....	114
<b>El sentido anti-teórico de patología social</b> .....	115
<b>La patología social como desorden reflexivo</b> .....	116
<b>La patología social como enfermedad del organismo social</b> .....	119
<b>La patología social como degeneración de la vida social</b> .....	120
<b>La patología social: proceso dialéctico o disfuncionalidad social</b> .....	122
<b>III.2. El reconocimiento limitado o la ideología en Axel Honneth</b> .....	132
<b>Interpelación y reconocimiento: Las teorías de la sujeción o <i>assujettissement</i></b> ....	134
<b>El reconocimiento limitado o falso: la caracterización de la ideología</b> .....	139
<b>Contradicción normativa y reificación: las patologías ideológicas</b> .....	147
<b>CONCLUSIONES</b> .....	156
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	168

## RESUMEN

En la filosofía social contemporánea el concepto de reconocimiento está en discusión. Por un lado, algunos filósofos, entre los que destacan Louis Althusser, Michel Foucault y Judith Butler, sostienen que el reconocimiento significa la adhesión subjetiva al poder expresada en la respuesta al llamado de la ley. En esta respuesta la subjetividad se reconoce en la ley, adquiriendo una identidad práctica. Por esto, para estos filósofos el reconocimiento es la forma por la cual el sujeto queda sujeto a la ley. Por otro lado, Axel Honneth sostiene que el reconocimiento es el movimiento dialéctico en el que la subjetividad busca afirmarse en el otro para ampliar el horizonte valorativo de la sociedad. La estructura normativa que puede satisfacer el deseo de afirmación subjetiva es la autorrestricción del egocentrismo por respeto al otro. De este modo es posible *estar con consigo mismo en el otro*. A esta estructura normativa Honneth la llama *Eticidad*. En consecuencia, el reconocimiento expresa el sentido normativo de la subjetividad que busca realizarse. Entonces, ¿cómo diferenciar el sentido normativo del reconocimiento de la sujeción ideológica? Para esto, siguiendo a Honneth, sostenemos que la ideología, a diferencia del reconocimiento, es una promesa normativa meramente simbólica debida a la reificación de las relaciones de interdependencia que genera sufrimientos sociales en los sujetos. Nuestra tesis se sostiene en la crítica y recuperación de la agencia que hace Honneth respecto de la tendencia funcionalista prevaeciente en la Teoría Crítica que va de Karl Marx a Jürgen Habermas.

**Palabras clave:** Ideología; Reconocimiento; Eticidad; Agencia; Axel Honneth; Teoría Crítica

## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero agradecer a la Pontificia Universidad Católica del Perú que me brindó cierta tranquilidad económica para la realización de esta investigación a través del Programa de apoyo a la investigación para estudiantes de posgrado (PAIP) 2019. También, agradezco los comentarios y observaciones del profesor Miguel Giusti, sin los cuales no hubiera reparado en la necesidad que tiene la argumentación teórica de la claridad y la organicidad entre sus partes. Y, finalmente, agradezco a mi familia: a mis padres y hermanos, su amor hizo de la experiencia de la estrechez el infinito desencadenamiento de la libertad.



## INTRODUCCIÓN

La filosofía social es un área de estudio que sostiene la diferencia analítica entre lo social y lo político a la vez que reivindica el estudio de lo social por la filosofía. La separación de estas dos áreas debe entenderse como resultado de la diferenciación de las estructuras prácticas de la modernidad. Durante la modernidad se produce la separación entre el Estado como espacio del ejercicio de la autoridad y el poder legítimos, y la sociedad civil que es el espacio práctico de los individuos con intereses particulares. Entonces, la reflexión filosófica aborda esta separación a través de la distinción entre ética y política. El individuo pasa a ser el objeto de la reflexión ética para el que se desarrollan principios normativos que le aseguren su aspiración a una vida autónoma, mientras que el Estado es motivo de reflexión política respecto de la justificación del poder frente a las aspiraciones de la vida autónoma. La ética y la filosofía política de la modernidad naciente no veían en la emergente sociedad civil la fuente de la normatividad que potencialmente realizaría su propio orden social.

Quedaba un espacio sin ser sometido a la reflexión filosófica: la sociedad civil. Esta plantea una pregunta crucial: cómo y qué coordina la acción de los individuos que resulta en el orden social de la modernidad. Esto era un problema urgente, ya que, en vista de la aspiración a la autonomía, los individuos no deberían recurrir a criterios externos a ellos como lo son la tradición, Dios o el cosmos para determinar el sentido de sus acciones autónomas. Asimismo, el problema de la determinación de la acción individual no podía limitarse a causas meramente subjetivas, es decir, que no permitieran principios de acción compartidos que hicieran previsibles las acciones y, sobretodo, que evitasen el caos de la desintegración en individuos proclives a la guerra de todos contra todos. Este tema de reflexión, que se puede denominar el problema de la integración social de las sociedades modernas, junto con otros problemas afines, son la materia de la filosofía social.

Aun en la filosofía contemporánea no ha sido bien valorado el espacio de lo social. La tendencia preponderante de la racionalidad instrumental en las diferentes estructuras prácticas de las sociedades modernas ha llevado a considerar que los criterios compartidos de coordinación solo pueden ser objeto de descripción y que, a lo sumo, los problemas que

nos plantean son de gestión de las cuestiones sociales derivadas de las prácticas disfuncionales. En este sentido, los filósofos contemporáneos han resaltado el papel funcionalista de los criterios institucionales en la determinación de la acción. Para ellos, el acto del agente de reconocer sus motivos prácticos en el marco institucional, solo puede ser un acto de aceptación del orden instituido.

En su famoso texto *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*, Louis Althusser sostiene que el reconocimiento está vinculado a la relación que reproduce las instituciones sociales del orden capitalista (Althusser, 1976). A través de la interpelación a los sujetos, las instituciones los identifican con determinadas identidades sociales que se adscriben a determinadas relaciones de clase. De este modo, cuando los sujetos se reconocen en estas identidades al responder en forma afirmativa a la interpelación, legitiman y reproducen el orden social capitalista. La función legitimadora que cumple la interpelación hace del reconocimiento la forma de dominación ideológica del capitalismo. Althusser deja notar claramente que no es posible la reproducción legítima del orden social capitalista sin que la acción esté determinada por una estructura institucional de carácter ideológico.

En una perspectiva cercana a la de Althusser, Michel Foucault ha sostenido que las instituciones sociales funcionan como tecnologías del poder, en el sentido que forman las posibilidades de actuar del sujeto. En sus investigaciones arqueológicas y genealógicas, Foucault se ha preocupado en establecer la relación que existe entre los regímenes discursivos y las instituciones sociales. Las condiciones de posibilidad de sentido que estructuran nuestra comunicación están relacionadas con las estructuras de la acción que constituyen nuestra práctica social. Entonces, las ideas y acciones de los sujetos se relacionan entre sí. Sin embargo, estas estructuras no son definidas por los sujetos, sino más bien, estos últimos son definidos por aquellas. El carácter constituyente de las estructuras frente al carácter constituido de los sujetos expresa al poder. El acto por el cual los sujetos se identifican con las posibilidades que las estructuras les ofrecen, vale decir, el acto de reconocimiento, sujeta a los sujetos, convirtiéndolos, así, en expresiones del poder.

Por otro lado, desde la tradición de la Teoría Crítica también se han desarrollado planteamientos que dan cuenta del carácter ideológico de las instituciones. En la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno desarrollan la teoría de la razón instrumental. En la publicación más celebrada de ambos autores, *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Horkheimer y Adorno sostienen que el carácter de la razón es doble: el dominio y la emancipación. El ser humano ejerce su capacidad racional para emanciparse de sus temores a través de la dominación técnico-científica de su entorno natural. Sin embargo, el doble sentido de la razón lleva a una contradicción: el mayor grado de dominación y, por lo tanto, el mayor grado de emancipación frente a la naturaleza, lleva a la dominación del sujeto mismo, eliminando, así, su emancipación. El ejemplo claro para Horkheimer y Adorno es la sociedad capitalista. Ante sus ojos, ella es la organización institucional que ha alcanzado el mayor grado de racionalización de las prácticas sociales al reducir todo a mero objeto de cálculo. En la sociedad capitalista, absolutamente todo es tratado como un objeto que se define por sus características medibles, incluso los seres humanos. Entonces, los sujetos dejan de ser ante sí mismos sujetos para tratarse como objetos. La racionalización de la vida social ha convertido a las prácticas sociales en materia de administración de cosas. Sobre esta base surge una de las instituciones más perversas: el Estado autoritario burocrático.

El orden institucional de la sociedad capitalista cosifica a los sujetos. Estos al identificarse en éste orden dejan de ser sujetos y complacientemente se convierten en masa, es decir, adoptan una identidad que no acepta individualidad alguna, sino, solo los rasgos de la homogeneidad y la domesticación. En este sentido, podemos decir que para Horkheimer y Adorno el reconocimiento en la sociedad capitalista lleva a la identidad de masa, cancelando cualquier contradicción o negatividad en la identidad. En otras palabras, el reconocimiento elimina la posibilidad de la experiencia de la subjetividad.

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt mantendrá su posición crítica frente a la racionalidad instrumental de la sociedad moderna, pero salvará a la razón como herramienta crítica de la misma. Jürgen Habermas es quien mejor expresa esta intención. Él abandona la reducción que hicieron Horkheimer y Adorno de la razón a razón instrumental,

y encuentra una dimensión comunicativa en la que prima la relación de comprensión mutua. En este tipo de relación la racionalidad no es cosificadora, sino más bien, intersubjetiva. En la relación de comunicación los individuos buscan la comprensión para actuar coordinadamente. Entonces, la acción comunicativa supone reglas que han sido aceptadas como resultado de la comprensión de las intenciones y/o motivaciones del otro. En este sentido, las reglas que constituyen el marco institucional de la acción comunicativa son aquellas que involucran las motivaciones de los interlocutores. Por eso, cualquier regla o norma que tenga un origen unilateral no tiene carácter normativo sino, más bien, tiene carácter impositivo, lo que la deslegitima.

Para Habermas las normas que forman el marco institucional de la acción comunicativa tienen como origen el mundo de la vida, es decir, el ámbito de las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, en la sociedad moderna existen diversos mundos de la vida, por lo que estos no pueden definir internamente las normas de acción a riesgo de caer en el relativismo moral. Por esto, Habermas plantea que las normas se definen en un ámbito pragmático trascendental, el cual consiste en un modelo ideal de condiciones formales que definen la participación libre de los interlocutores en la relación de comunicación. De esta forma, Habermas plantea criterios formales para criticar las condiciones de la comunicación a nivel de los mundos de la vida.

Las instituciones de la sociedad moderna podrían asegurarle al sujeto una vida racional emancipada siempre y cuando éstas sean coherentes con los criterios trascendentales de la comunicación. No obstante, Habermas constata que en las sociedades capitalistas el mundo intersubjetivo o mundo de la vida está siendo colonizado por los sistemas. Los sistemas de las sociedades modernas son formas de organización de la acción estratégica o instrumental que tienden a buscar la integración social a través de procesos de autorregulación que escapan a las decisiones de los sujetos. Según Habermas los sistemas del mercado y de la burocracia estatal tienden a implantar sus lógicas de regulación de las prácticas, haciendo “innecesarias” la búsqueda de consensos intersubjetivos. En consecuencia, los sujetos aceptan vivir en un mundo cada vez más regulado por los sistemas, renunciando a la acción comunicativa.

Entonces, ¿pueden los sujetos reconocerse en las instituciones de la sociedad moderna? Evidentemente no. Siguiendo a Habermas, podemos decir que el acto de reconocimiento solo puede llevar a los sujetos a la enajenación de su capacidad normativa por estructuras impersonales como lo son el mercado y el Estado. La posibilidad de recuperar el sentido crítico de la subjetividad se da únicamente en la crítica que se haga de las instituciones desde los criterios trascendentales de la comunicación.

Como se puede observar, hemos mostrado a través de estos cuatro filósofos un problema recurrente: la escisión entre la libertad de la subjetividad y la determinación de las instituciones. Las instituciones han aparecido como los instrumentos de la determinación de la acción en beneficio de la reproducción del capital, del poder, de la sociedad administrada, o, de los sistemas de autorregulación. Así, la posibilidad de una subjetividad libre queda clausurada al no tener un correlato de su realización práctica. En el mejor de los casos, la subjetividad libre queda como un horizonte referencial, un ideal que no tiene su origen en la experiencia social de los sujetos sino en la elaboración teórica de los filósofos, mientras que las instituciones quedan como estructuras prácticas de dominación. En este marco el acto de reconocimiento de los sujetos en las estructuras institucionales es un acto ideológico.

A pesar de estos casos, podemos rastrear a finales del siglo XIX esfuerzos por reflexionar sobre el potencial integrador de la sociedad civil. En este sentido, G. W. F. Hegel planteó el concepto de *Eticidad (Sittlichkeit)* para sostener que, no obstante, las diferencias en los intereses individuales, existen principios normativos que integran a los individuos y que funcionan como coordinadores de sus acciones, realizando así el orden normativo del mundo moderno. Estos principios prácticos tienen un origen idealista que les da unidad objetiva a las diferencias subjetivas. En términos sociales, Hegel llama a la unidad normativa de las intenciones prácticas *Espíritu objetivo* y se expresa en la realidad institucional del Estado. A nivel de la experiencia subjetiva, el acto de reconocimiento les permite a los sujetos integrarse a la objetividad del Estado. Este acto sedita al superar los individuos la contradicción entre la idea práctica que tienen y la relación objetiva que mantienen con los otros. En

consecuencia, el reconocimiento tiene un sentido positivo, porque significa la superación del criterio práctico subjetivo y deficitario dentro de una realidad normativa superior y objetiva.

El carácter metafísico de los principios prácticos que le dan unidad a las diferencias subjetivas en el Estado fue criticado por Karl Marx en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel. En sus reflexiones sobre la sociedad civil, encuentra que las diferencias de las prácticas individuales se deben a la diferenciación de la estructura productiva expresada en las clases sociales. Entonces, se produce una contradicción entre la estructura institucional del Estado burgués que afirma la integración social basada en la libertad e igualdad de los individuos, por un lado, y, por otro lado, la desigualdad entre las clases en el régimen de producción capitalista. Esta contradicción revela el carácter ideológico de las instituciones estatales que ocultan el mundo de la producción. La superación de esta contradicción, para Marx, está en la socialización de la producción, de tal modo que las diferencias de clase se eliminen, realizando efectivamente las aspiraciones normativas de la sociedad burguesa.

Marx plantea que la superación de la contradicción entre el régimen de producción y el orden institucional, vale decir, la disolución de la realidad ideológica, se da a través de la lucha de clases. El conflicto se pone en movimiento porque los actores luchan por realizar los principios prácticos que interpretan subjetivamente pero que tienen que realizar objetivamente dentro de un nuevo orden institucional. El fin de esta lucha es la transformación del régimen de producción capitalista. De este modo, la lucha de clases está orientada por el deseo de reconocimiento de la clase productora: el proletariado. Al igual que en Hegel, para Marx el reconocimiento tiene un sentido positivo.

Por lo expuesto, es claro que existe una controversia respecto de la determinación de la acción por parte de las instituciones, uno de los temas centrales de la filosofía social. Por un lado, existen posturas en que la acción individual es determinada por una estructura institucional funcional a la reproducción de los vínculos políticos. En ellas, los criterios de coordinación de la acción son esencialmente políticos, porque determinan un horizonte práctico definido por fuerzas impersonales ajenas al control de los sujetos. En esa línea, el reconocimiento funciona como el mecanismo de adhesión, aceptación y normalización de la

subordinación política que constituye la identidad práctica de los agentes. En resumen, para estas posturas el reconocimiento es la actualización de la dominación ideológica que produce la capacidad de agencia.

Sin embargo, también encontramos argumentos en dirección contraria. En Hegel y Marx, la estructura institucional no se reduce a cumplir un papel funcional a la reproducción del orden político, sino que tiene, además, un papel normativo. Es decir, funciona como fuente para la crítica de las relaciones sociales dominantes, sirviendo de base para la movilización de la agencia en contra la reproducción de los vínculos de dominación. En la figura de la contradicción, Hegel y Marx nos hacen ver el carácter conflictivo de la estructura institucional. Desde los criterios normativos interpretados subjetivamente, los sujetos actúan para actualizarlos dentro de un orden institucional coherente. En esta perspectiva, el marco institucional no determina unilateralmente a la acción, sino, más bien, se da una relación dialéctica entre ésta y aquella, lo que posibilita su transformación en un sentido normativo y emancipador. En consecuencia, la búsqueda del reconocimiento de los motivos subjetivos de las prácticas tiene un sentido crítico y emancipador.

Pero, ¿cómo enfrentar esta controversia? Axel Honneth ha planteado una teoría del reconocimiento en la línea esbozada por Hegel y Marx, enfrentado las perspectivas de los teóricos críticos que lo antecedieron y de los filósofos franceses contemporáneos. Para Honneth la ideología es distinta del reconocimiento en el hecho que la primera es un mecanismo reproductor, mientras que la última es un proceso crítico de transformación. Sin embargo, ya hemos señalado que la separación entre la función reproductora y el potencial normativo de la estructura institucional no es evidente. Por eso, la comprensión del sentido ideológico y del sentido emancipador de la acción deben entenderse en la forma de relacionarse el polo subjetivo y el polo objetivo de la práctica, vale decir en la relación entre agencia y estructura institucional. En este sentido, planteamos la siguiente pregunta: de acuerdo con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth ¿cómo se relaciona la agencia con la estructura institucional en una relación ideológica; y qué la diferencia de la relación de reconocimiento?

En el marco de la pregunta, sostenemos que la ideología es una consecuencia patológica de la reificación de los vínculos intersubjetivos. La relación entre agencia y estructura es ideológica cuando ella nace del olvido de la estructura intersubjetiva de la agencia para constituir un horizonte práctico donde los agentes se conciben como individuos sin interdependencias. Esto se expresa en discursos que dinamizan la producción de mercancías, sirven de técnicas disciplinarias del trabajo autoimpuestas, y legitiman la desarticulación de prácticas de solidaridad. Los síntomas de estos discursos distorsionadores de los vínculos intersubjetivos son sufrimientos psicosociales como sentimientos de vacío, depresión, falta de sentido y superficialidad.

En vista de sostener la tesis, hemos planteado la argumentación en tres capítulos. Primero, exponemos el abordaje que se ha hecho de la ideología desde las perspectivas críticas de la teoría social. Aquí presentamos a Marx, Horkheimer y Adorno, y, finalmente, a Habermas. En segundo lugar, exponemos la teoría del reconocimiento en Honneth con el objetivo de tener una visión de la relación entre agencia y estructura institucional en el reconocimiento y de su potencial emancipador. En tercer y último lugar, presentamos a la ideología como una forma de patología y diferenciamos al reconocimiento de las versiones de la ideología en el post-estructuralismo: Althusser, Foucault y Butler. La intención es diferenciar entre una perspectiva de la ideología que toma al sujeto como producido por las estructuras, y la perspectiva honnethiana que comprende a la ideología desde las distorsiones de la intersubjetividad.

## **CAPÍTULO I: EL PLANTEAMIENTO CRÍTICO DE LA IDEOLOGÍA**

### **I.1. El itinerario de la ideología en Karl Marx**

El planteamiento de la ideología desarrollado por Karl Marx ha sido influyente en modo tal que terminó trazando el camino a por lo menos tres sentidos teóricos (Rehmann, 2013). Un sentido crítico de la ideología representada por Geörgy Lukács y la Escuela de Frankfurt, en el que ideología remite a consciencia reificada. Por otro lado, un sentido neutral de la ideología formulado por Lenin y seguida principalmente por el marxismo-leninismo, en el que la ideología refiere a una concepción específica del mundo. Y finalmente, un tercer sentido en el que ideología refiere al conjunto de aparatos y formas de la praxis, encargado de organizar las relaciones de los individuos para consigo mismos y para con el mundo. Este último sentido tiene como representantes a Antonio Gramsci, Louis Althusser, Stuart Hall y Wolfgang Fritz Haug.

Todos estos sentidos de ideología pueden encontrarse en Marx sin que uno excluya al otro. Y es que, según Jorge Larraín (Larrain, 1983), algo característico de la concepción de la ideología en Marx es que se transita por los diferentes sentidos sin que esto implique abandonar el anterior. En este sentido, no existe para Larraín una ruptura epistemológica como lo aseveró Althusser, sino más bien, un núcleo básico que adquiere nuevas dimensiones y expresiones a la par que Marx desarrolla su posición y aborda nuevos temas.

De acuerdo con Larraín (Larrain, 1983) se puede distinguir tres momentos en el desarrollo de la concepto de ideología en Marx. En la primera etapa la problemática está envuelta en el debate filosófico de crítica a dos autores referenciales: Hegel y Feuerbach; por esto el lenguaje utilizado es tributario de la filosofía idealista. En el segundo momento, la ideología va a definirse dentro del marco del materialismo histórico. Aquí se elaboran las principales premisas de su perspectiva social e histórica, y se abandona el lenguaje feuerbachiano. Asimismo, aparece por primera vez el sentido crítico de ideología como crítica de las prácticas antes de crítica de las ideas. Esto lleva a Marx por primera vez al examen y crítica de los modos de producción. En el tercer momento, el sentido de ideología

lo vamos a encontrar en el análisis de las relaciones capitalistas entre las esferas de la circulación y la producción. La primera etapa implica los escritos de juventud de Marx hasta 1844; la segunda inicia con el distanciamiento frente a Feuerbach en 1845, expresada en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*, hasta 1857; mientras que la última etapa inicia en 1858 con *Los Grundriss* en adelante.

### **La crítica de la realidad invertida en el joven Marx**

En la obra de Marx el sentido de ideología está disperso, por lo que se genera ambigüedad en la interpretación del concepto. Además, el concepto aparece de forma desigual en sus escritos de diferentes periodos sin que ello signifique su no tematización. Así tenemos algunos textos relevantes para entender el planteamiento de la ideología en donde apenas se usa el término. Por ejemplo, la crítica filosófica temprana de Marx a la teoría del Estado de Hegel y a la religión es central para la producción del concepto, a pesar de que el término ideología está ausente. Del mismo modo, el detallado análisis que hace Marx del modo de producción capitalista y, en particular, del fetichismo de la mercancía son muy importantes para entender cómo funciona la ideología en el capitalismo, aunque en *El Capital* el término ideología haya desaparecido. (Larraín, 2007, pág. 38)

En los *Manuscritos Económicos-filosóficos* como en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* el término ideología no aparece ni está formulado como problema, sin embargo, los elementos del futuro concepto ya están presentes en forma tal que son cruciales para entender el carácter crítico que tendrá más adelante. El caso de la crítica a la filosofía del derecho de Hegel es ejemplar. Aquí está presente el sentido negativo de la ideología en la forma de la crítica a la concepción hegeliana del Estado. El argumento de Marx es que el Estado en Hegel funciona ocultando la naturaleza real de las cosas.

De acuerdo con Marx, Hegel identifica al ser con el pensamiento, por esto, sigue la historia de la idea abstracta como si fuera la historia real. En Hegel la práctica humana real se transforma en una mera manifestación, en una fase finita de esta Idea.

Por medio de esta inversión, la actividad humana “aparece necesariamente como la actividad y el producto de algo diferente de sí misma”, y esto llevó a Hegel a “convertir lo subjetivo en objetivo y lo objetivo en subjetivo”. Desde esta perspectiva, cualquiera realidad empírica asume el carácter de ser la verdad real de la Idea. Así pasó en el tratamiento que Hegel le dio al Estado Prusiano: partiendo del supuesto que la Idea se manifiesta necesariamente en el mundo empírico, las instituciones estatales contemporáneas de Hegel no podían sino aparecer como la auto-realización de la Idea. Se anticipa así lo que será el mecanismo de la ideología, porque lo que Hegel hizo fue justificar el Estado Prusiano como la encarnación de la voluntad de Dios. En palabras de Marx, “como el punto del ejercicio es crear una alegoría, conferir a una cosa u otra empíricamente existente el significado de la Idea realizada, es obvio que estos vehículos habrán cumplido su función tan luego como hayan llegado a ser una encarnación determinada de un momento de la vida de la Idea”. (Larraín, 2007, pág. 41)

Marx señala un segundo aspecto en la concepción hegeliana del Estado. Hegel es consciente de las contradicciones de la sociedad burguesa debido al creciente individualismo y a los intereses contrapuestos. En el marco de su filosofía idealista le asignó al Estado la tarea de superar estas contradicciones. Para esto plantea un Estado organizado en la forma estamental de los Estados medievales. En éste Estado las particularidades de la sociedad civil podrían identificarse en la esfera política. Para Marx esto evidencia como Hegel hace que el Universal Absoluto, el Estado político, determine a la sociedad civil en vez de ser determinado por ella.

Según Marx, Hegel no se da cuenta que los Estados, en vez de mediar entre la gente y el ejecutivo, representan nada más que “el antagonismo políticamente organizado de la sociedad civil”. De este modo, la identidad entre la sociedad política y la sociedad civil es, de hecho, solo una apariencia. En la opinión de Marx, “el principal error de Hegel es que mira la contradicción en el mundo fenoménico como unidad en su esencia, en la Idea. Hay envuelta aquí, sin embargo, una realidad más profunda, a saber, una contradicción esencial”. Al encubrir esta contradicción, Hegel invierte la realidad; la unidad del Estado político aparece determinando las divisiones de la sociedad civil, y lo abstracto parece determinar lo empírico. (Larraín, 2007, págs. 41-42)

Debe señalarse que la crítica de Marx a Hegel no apunta a problemas lógicos o de carácter cognitivo. La inversión hegeliana no es una ilusión de la consciencia. Si la perspectiva hegeliana invierte la realidad, se debe a que la realidad es invertida. Hegel identifica la esencia del Estado con la realidad de la sociedad civil, es decir, determina las contradicciones reales de la sociedad desde las alturas de la verdad especulativa del Estado. En este sentido, invierte la realidad al hacer del Estado abstracto o carente de determinaciones la razón determinante de las particularidades de la sociedad civil. La razón de esta inversión se encuentra en el nivel práctico donde el Estado y la sociedad civil están separados y éste se impone a los individuos como una realidad objetiva. La consecuencia más importante de esta observación es que la crítica a Hegel no puede limitarse al orden teórico. La superación de la perspectiva invertida de la realidad solo puede tener solución en la transformación práctica del carácter invertido de la realidad. Con esto Marx traslada su interés al concepto de práctica.

En la crítica a la consciencia invertida de la realidad, Feuerbach es un autor referencial. Por ejemplo, la crítica de la religión del joven Marx bebe del lenguaje feuerbachiano: “el fundamento de la crítica anti-religiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. La religión es, en verdad, la auto-consciencia y la autoestima del hombre que no se ha ganado a sí mismo todavía o se ha perdido a sí mismo de nuevo”. Sin embargo, Marx va mucho más lejos que Feuerbach. Para él el ser humano no es un ser abstracto fuera de la sociedad y por esa razón la crítica filosófica no basta. La única manera en la que el ser humano puede deshacerse de la alienación religiosa es destruyendo el mundo social que la produce. (Larraín, 2007). Esto revela la función de la religión como compensación imaginaria de las deficiencias y las contradicciones del mundo real. Por medio de la religión se accede a la integración y armonía de la esencia humana haciendo de las contradicciones sociales falsificaciones o versiones deficientes de lo humano.

La crítica de la realidad invertida lleva a Marx a sustituir la crítica de la religión y de la teología por la crítica de la realidad práctica sobre la que se levanta el derecho y la política. Para Marx “la crítica de la filosofía del derecho especulativa encuentra su progreso no dentro de ella misma sino en las tareas que solo pueden ser resueltas a través de la práctica (Marx C. , 1982, pág. 320)”. De este modo se reconoce la insuficiencia de la mera crítica y la

necesidad de la práctica revolucionaria: “el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derribada por la fuerza material (Marx C. , 1982, pág. 321)”. Sin embargo, esto no disminuye la importancia de la crítica filosófica, porque “la teoría también se transforma en una fuerza material cuando se ha apoderado de las masas”. Se supone, entonces, que la emancipación teórica tiene una significación práctica. (Larraín, 2007, pág. 44)

No obstante, Larraín sostiene que en el joven Marx la crítica de la realidad invertida implica aún una posición privilegiada de la filosofía respecto de la práctica. La relación entre teoría y práctica se concibe como la relación entre una teoría activa y una base material pasiva.

Pareciera como si el sujeto real fuera en los hechos la filosofía, que se “realiza en un pueblo”. Así parece sostenerlo Marx cuando dice: “así como la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado, así también el proletariado encuentra sus armas intelectuales en la filosofía... La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón es el proletariado”. (...) En efecto, el carácter revolucionario del proletariado parece estar fundado en la filosofía, la que de algún modo le fijaría a la historia una meta racional que debe ser lograda mediante la lucha de una clase particular. En esta perspectiva la práctica depende de la teoría, y ésta última parece del todo independiente. (Larraín, 2007, págs. 44-45)

Para finalizar este tránsito a la crítica de la práctica en Marx, es importante esclarecer qué entendió él por inversión. Para Marx los seres humanos por medio de su práctica consciente producen necesariamente un poder objetivo que es el conjunto de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas existentes en una sociedad en un momento dado. Esta objetivación de la práctica humana no es en sí misma alienante. Sin embargo, deviene alienante cuando los individuos pierden el control sobre ese poder objetivo. Es sólo en estas circunstancias que las condiciones objetivas, que son prácticamente producidas, pueden gobernar a sus productores, en vez de ellos gobernar a sus productos. En Marx la inversión toma un sentido inhumano cuando es sinónimo de alienación.

Por otro lado, la noción de inversión en Marx no puede ser entendida claramente sino se enfatiza que ella remite a la inversión de la realidad. Es la realidad invertida la que genera una consciencia invertida. Como vimos, si la religión era una consciencia invertida del mundo, era porque el Estado y la sociedad se relacionaban en forma invertida, donde lo abstracto busca determinar lo concreto. Este es el sentido de inversión que Marx y Engels criticarán extensamente en *La Ideología Alemana* como una inversión del orden de la determinación entre consciencia y condiciones materiales.

### **La ideología y la práctica limitada: *La Ideología Alemana***

*La Ideología Alemana* es la primera versión integral del materialismo histórico y es donde aparece por primera vez el término de ideología. Marx junto con Engels desarrollan detalladamente los temas que se presentan resumidos en el *Prefacio de 1859*. En ellos Marx y Engels luchan en dos frentes distintos contra el materialismo mecanicista y el idealismo. Para Alfred Schmidt, “Marx argumentó contra el viejo materialismo de manera idealista, y contra el idealismo de manera materialista” (Schmidt, 1971, pág. 114). El problema con el que se enfrenta Marx es doble: ¿cómo reconciliar el materialismo con el hecho de que la realidad no debería concebirse como un objeto dado, sino, como algo que incluye la actividad del sujeto?; y, por otro lado, ¿cómo reconciliar el idealismo con el hecho de que el ser no puede reducirse al pensamiento? (Larraín, 2007, págs. 54-55) Marx busca superar la oposición entre materialismo e idealismo. Mientras que el materialismo hace de la consciencia un reflejo de la realidad externa, el idealismo hace de la realidad un producto de la consciencia. En contraste, Marx concibe la realidad como una unidad objetiva-subjetiva.

Para salir de la oposición entre materialismo e idealismo, Marx formula un concepto de práctica que no esté basado en la consciencia o que no sea reducible a ella como es el caso de Hegel. Este nuevo concepto de práctica se basa en la vida material de la sociedad y se formula criticando la antigua concepción filosófica de la práctica presente en los jóvenes hegelianos. Marx y Engels buscan en *La Ideología Alemana* revelar la estructura social sobre la que se sostiene el poder de las ideas (Garo, 2000). Para esto analiza la emergencia de las representaciones en cada época y sociedad considerando los principios fundamentales de la

organización social. Según Garo, esto es lo novedoso de *La Ideología Alemana*. En el análisis de Marx y Engels las representaciones se encuentran subordinadas a la organización económica y social de la producción. Esto lleva al abandono del concepto de alienación como consciencia invertida y es reemplazado por la alienación de la práctica que se desprende de la división del trabajo existente en cada época. En la alienación de la práctica, la actividad retorna al sujeto bajo la forma de poder independiente, lo que no excluye a las ideas como productos de la práctica intelectual. (Garo, 2000)

La importancia del concepto de práctica queda manifiesta al revelarse como el elemento básico de la realidad social. Para el materialismo histórico, “toda la vida social es esencialmente práctica”. Esto significa que la realidad social no puede ser concebida como dada de una vez para siempre, sino que es el producto del incesante trabajo sensible y creador. La realidad social está permanentemente en proceso de ser producida, reproducida y transformada por la actividad de los seres humanos. De acuerdo con Larraín, en Marx la práctica es la acción consciente y sensible de los seres humanos mediante la cual producen su existencia material y las relaciones sociales dentro de las cuales viven, transformando de este modo la naturaleza, la sociedad y a ellos mismos. La práctica no es simplemente la producción de la existencia física de los seres humanos, sino también una actividad que es expresión de su vida. Aquello que los seres humanos son coincide con su práctica. Por lo tanto, la actividad práctica no puede ser opuesta a otros aspectos del ser humano. La práctica es el modo específico de ser humano. No es una determinación externa, una suerte de apéndice a la teoría o incluso la aplicación de la teoría. La práctica determina al ser humano en su totalidad. Es la actividad que produce no solo medios materiales sino también al ser humano y su vida social. (Larraín, 2007, pág. 59)

El carácter social de la práctica implica un cierto modo de cooperación: “se desarrollan varias divisiones entre los individuos que cooperan en tipos definidos de trabajo (Marx & Engels, 1974, pág. 56)”. Pero esta división del trabajo no es normalmente elegida por esos individuos. Los seres humanos no cooperan voluntariamente, sino más bien son forzados a una actividad definida, están subsumidos bajo una división del trabajo que ellos no controlan y están divididos en clases que existen independientemente de su voluntad.

Como dicen Marx y Engels: “(...) en la medida que la actividad está dividida no voluntaria sino naturalmente, los propios hechos del hombre se transforman en un poder ajeno que se le opone, en vez de ser controlados por él. Porque tan pronto como surge la distribución del trabajo, cada hombre tiene una esfera de actividad exclusiva y particular, que le es impuesta y de la cual no puede escapar (Marx & Engels, 1974, pág. 57)”. En otras palabras, esto significa que, aunque las condiciones materiales y las instituciones sociales han sido producidas por la práctica, éstas han adquirido una independencia por sobre el individuo, constituyendo así un “poder objetivo” que domina a los seres humanos. “Esta fijación de la actividad social, esta consolidación de eso que nosotros mismos producimos en un poder objetivo por sobre nosotros, escapándose a nuestro control, frustrando nuestras expectativas, contradiciendo nuestros cálculos, es uno de los factores más importantes en el desarrollo histórico hasta ahora” (Marx & Engels, 1974, pág. 60). Esta es la base sobre la cual Marx construye uno de sus grandes principios para el análisis de la sociedad: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas (Marx K. , 2003, pág. 33)”.

El poder objetivo que asume la práctica expresada en la división del trabajo del capitalismo industrial torna en desposeídos a una gran masa de la humanidad a pesar de vivir dentro de un mundo de gran riqueza y cultura; asimismo, opone la clase dominante a los productores directos. Porque está dentro del marco de relaciones sociales no voluntariamente buscadas, la práctica reproduce una y otra vez estas oposiciones. Sin embargo, Marx señala que la práctica puede transformar estas relaciones y, por esto, disolver ese poder objetivo. Todo pasa por la abolición de la división del trabajo capitalista. Entonces, la práctica asume una doble dimensión en Marx. Por un lado, está la dimensión reproductiva de las relaciones materiales del trabajo, pero, por otro lado, encontramos la dimensión revolucionaria que transforma sus condiciones mismas de realización. En esta última, el objeto de la práctica revolucionaria es la totalidad social.

Esta totalidad social tiene en su base la división del trabajo. Desde ella se debe explicar la autonomía relativa de las representaciones o ideas, es decir, la condición de real independencia y la apariencia errónea de una escisión definitiva que las aislaría del resto de

la realidad. El análisis de Marx y Engels es complejo. Ambos saben que la producción de las ideas y las representaciones están directa e íntimamente relacionadas a la actividad material y al intercambio entre los hombres, siendo, por esto, el lenguaje de la vida real. Sin embargo, éste lenguaje puede ser engañoso. Marx debe enfrentar el hecho de que, a pesar de tener como base la práctica, las ideas no necesariamente son la expresión adecuada de ésta. ¿Cómo una actividad como la producción de ideas que emana de la vida real puede retornar a ésta travistiéndola? (Garo, 2000). La falta de adecuación entre ideas y realidad debe explicarse por las limitaciones en las que fueron hechas. Estas limitaciones no son teóricas sino limitaciones de la práctica. Una práctica limitada es aquella que limita la capacidad del sujeto de reconocerse en el objeto producido. Bajo esta condición, las ideas pueden representar un poder objetivo fuera del control humano.

Marx y Engels afirman que, “ (...) si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si en su imaginación ellos tornan la realidad de cabeza, entonces esto es el resultado de su modo limitado de actividad material y de las relaciones sociales limitadas que surgen de allí (Marx & Engels, 1974, pág. 40)”. Para Larraín este modo limitado de actividad material refiere a una práctica que reproduce el poder objetivo en tanto oposición al trabajador, vale decir, una práctica que reproduce la naturaleza contradictoria de las relaciones sociales. Ella supone la desposesión del trabajador tanto de los medios de subsistencia como de los productos de su trabajo, eliminándose así la auto-expresión creativa del trabajador. En esta medida, una práctica limitada puede ser concebida como trabajo alienado (Larraín, 2007, pág. 66). Esta alienación del trabajo afecta principalmente a los trabajadores, pero también afecta a la clase dominante: “las clases propietarias y la clase del proletariado presentan el mismo auto-extrañamiento humano. Pero la primera se siente cómoda y fortalecida en este auto-extrañamiento, reconoce el extrañamiento como su propio poder y tiene en él la semblanza de una existencia humana” (Marx & Engels, 1967, pág. 55).

Una de las afirmaciones sobresalientes de *La Ideología Alemana* es que las ideas dominantes son las pertenecientes a la clase dominante. Para Marx y Engels:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho, en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, (...). (Marx & Engels, 1974, págs. 50-51)

Según Étienne Balibar, en esta cita se ha pensado que están los elementos para una teoría de la conciencia de clase. Sin embargo, Marx y Engels apuntan el carácter de clase de la conciencia, o, mejor dicho, a los límites del horizonte intelectual que reflejan los límites de la comunicación impuestos por la división del trabajo de la sociedad de clases (Balibar, 2007, págs. 47-48). Balibar destaca que la división del trabajo en un momento dado significa un horizonte limitado de la práctica. Las limitaciones de la práctica implican, pues, limitaciones intelectuales cuyo objetivo es la reproducción de la división del trabajo, algo que va en beneficio de la clase dominante. De este modo, la ideología se caracteriza por su relación con los intereses de la clase dominante, aún si ésta clase no la ha producido conscientemente.

Pero ¿cómo aquellos perjudicados por la ideología terminan obedeciéndola? En principio, porque la ideología se presenta a sí misma como la representación de los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad. En la ideología los intereses representados de la clase dominante toman la forma de la universalidad, es decir, se presentan como los únicos racionales y universalmente válidos. En un comienzo, cuando una clase dominante va a tomar el poder, sus intereses son realmente coincidentes con los intereses de las otras clases no dominantes, porque, bajo la presión de las condiciones existentes hasta ese momento, sus intereses todavía no se han podido desarrollar como los intereses particulares de una clase particular. Su victoria, por lo tanto, beneficia también a muchos individuos de otras clases que no ganarán una posición dominante. Esto lleva a Marx a decir que, al comienzo, “la ilusión” de los intereses comunes es verdadera. Esta ilusión es destruida tan pronto como la clase dominante desarrolla sus intereses particulares en oposición a las clases dominadas. Sin

embargo, aun cuando la oposición de intereses sea cada vez más clara, es muy difícil para las clases dominadas desarrollar plenamente formas de pensamiento autónomo, por su falta de medios de producción intelectual y por las restricciones generales impuestas por las relaciones sociales dominantes. (Larraín, 2007, págs. 69-70)

Marx da dos razones que ayudan a comprender cómo la particularidad se idealiza en una universalidad. La primera razón es que no hay división histórica del trabajo sin instituciones y, en particular, sin un Estado. El Estado es un fabricante de abstracciones en vista a imponer una ficción unitaria sobre la sociedad organizada por la división del trabajo. La universalización de la particularidad es el efecto de la constitución del Estado. Así, el Estado es una comunidad ficticia cuyo poder de abstracción compensa la falta real de comunidad en las relaciones entre los individuos. La segunda razón es la división del trabajo manual e intelectual, por la cual se puede hablar de una dominación efectiva que yace en las relaciones materiales y no en la conciencia. Al separar el trabajo intelectual del manual, la conciencia puede producir representaciones universales pensando que es algo verdaderamente opuesto a la práctica efectiva del trabajo. Mientras la división del trabajo aparece ante ella como lo particular, la conciencia se ve a sí misma como productora de lo universal. En consecuencia, sus representaciones no descubren el papel condicionante de la división del trabajo (Balibar, 2007, págs. 49-50)

Las contradicciones generadas por la división del trabajo tienen un carácter dinámico y sus oposiciones no pueden ser concebidas como elementos sustantivos que pueden existir por sí mismos, sino que son inteligibles sólo en mutua relación y como una negación del otro. Por ejemplo, el trabajo y el capital no pueden existir independientemente uno del otro y se niegan recíprocamente, es decir, están en contradicción. En *La Ideología Alemana* los antagonismos son expresiones de las contradicciones materiales de la división del trabajo. Estas contradicciones dividen a los seres humanos en clases y crean oposición entre los intereses del individuo y los intereses de la comunidad. Marx y Engels nos muestran como la ideología niega la necesidad de la abolición de la división del trabajo para resolver sus contradicciones, y, más bien, canoniza al mundo que representa como una unidad. Así, sirve a la reproducción del *status quo* y a los intereses de la clase dominante.

## **Las relaciones invertidas o fetichismo de la mercancía: *El Capital***

De acuerdo con Larraín, el análisis de la ideología en *El Capital* se basa en la distinción hegeliana entre fenómeno y esencia.<sup>1</sup> De este modo se dan dos esferas en la realidad de la economía capitalista cuya relación impide que aparezcan en forma transparente. Estas dos esferas son: la esfera de la circulación y la esfera de la producción. La primera cumple el papel de dimensión fenoménica, mientras la segunda incluye las relaciones esenciales de la sociedad capitalista.

Para Marx la crítica de la economía política debe tener en cuenta el doble carácter de la práctica económica. En la esfera de la circulación las relaciones de producción se invierten ocultando sus contradicciones. En las relaciones de circulación, el mercado y la competencia muestran a las mercancías como aquello que está inmediatamente presente en la superficie de la sociedad burguesa. Así, las características de la mercancía, a saber, la igualdad, la libertad y la propiedad aparentes de las relaciones de intercambio son visibles para todos.

La contradicción presentada por Marx es que la práctica de la producción solo puede aparecer bajo la forma impuesta por la circulación. En la sociedad capitalista la desigualdad, la imposición y la desposesión de las relaciones de producción de mercancías solo aparece a la superficie en la circulación como relaciones de intercambio entre seres iguales, libres y propietarios. Entonces, las relaciones de circulación son una realidad fenomenal que oculta e invierte las relaciones de producción. Sin embargo, esta inversión queda expuesta en el análisis del fetichismo de la mercancía y de la apropiación del plusvalor.

Larraín sostiene que podemos obtener de Marx cuatro ideas principales respecto del carácter contradictorio de la práctica, punto de partida teórico para abordar la ideología en la crítica de la economía política. Primero, para el estudio de la ideología resulta importante la consciencia espontánea surgida de las prácticas cotidianas de las relaciones económicas. En

---

<sup>1</sup> De acuerdo con el autor, Marx hizo una relectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, de la cual tomó esta diferencia entre esencia y fenómeno. Con ella emprende la crítica de la economía política en los *Grundrisse* y *El Capital*. Cfr. Larraín, José. El concepto de Ideología Vol. 1 Carlos Marx.

segundo lugar, las concepciones ideológicas invierten y ocultan las relaciones reales en la medida que ellas mismas son contradictorias. Lo que sucede al nivel de la producción es una inversión real porque el capital domina al trabajador, subordinando el sujeto al objeto. Marx lo expuso: la misma condición de trabajo es “puesta de cabeza de tal manera que no es el trabajador el que hace uso de las condiciones de trabajo, sino las condiciones de trabajo las que hacen uso del trabajador (Marx C. , 1980)”. En tercero lugar, aunque la ideología oculta las relaciones esenciales, no es una pura ilusión. Si los agentes adhieren a las concepciones ideológicas, es porque estas aparecen en la superficie y pueden ser vistas en su existencia real como relaciones diferentes de las relaciones esenciales. En cuarto lugar, Marx abre la posibilidad de una concepción no ideológica, ya que las concepciones invertidas se reproducen en la conciencia no como un resultado inevitable, sino como resultado de un modo limitado de actividad material. (Larraín, 2007, págs. 83-85)

El capitalista como los trabajadores en sus prácticas cotidianas son cegados por la competencia, volviéndose incapaces de penetrar las relaciones fenoménicas de la circulación. Sin embargo, al concebir la posibilidad de una práctica revolucionaria, esas apariencias pueden ser superadas. Aquí la agencia de la clase obrera es crucial. La opresión y la explotación son resultados del capitalismo, “pero con esto también crece la revuelta de la clase obrera, una clase siempre creciente en número, disciplinada, unida y organizada por el mismo mecanismo del proceso de producción capitalista”. (Marx K. , 2009)

El ocultamiento de la producción por la circulación de mercancías es analizado por Marx en el fetichismo de la mercancía. Este es una inversión irracional por la cual el valor de cambio gobierna el valor de uso, el dinero gobierna el trabajo, y la acumulación del capital gobierna la vida. Con el fetichismo Marx crítica directamente la falta de control de los productores sobre sus productos, sobre la forma de producción, y sobre la forma en la que la plusvalía es distribuida. Marx quiere denunciar la forma por la cual los productos terminan en las manos de los propietarios de los medios de producción, enriqueciéndolos, a la vez, que los productores se empobrecen. Es debido al fetichismo de la mercancía que los productores experimentan sus propios productos como ajenos o como un poder extraño (Rehmann, 2013).

El fetichismo de la mercancía expresa la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio. Su aspecto cualitativo y material, el valor de uso, responde a las necesidades colectivas e individuales; pero su aspecto inmaterial, no menos objetivo que la materialidad de las cosas, es su valor de cambio expresado en el dinero. La objetividad del valor de cambio escapa a la voluntad de sus productores, independizándose del producto para imponerse como una ley de la realidad ante los hombres. Bajo el dominio del valor el trabajo es invertido y expresado en la forma salario; así, se oculta la diferencia entre trabajo necesario y trabajo excedente, y el hecho de que este último queda impago. La fluctuación del valor determina el acceso de los sujetos a sus propios productos, apareciendo como leyes objetivas de la circulación. De este modo, el valor oculta el origen de la riqueza: el trabajo humano, a la vez que impide ver el origen del poder de las leyes de la circulación, es decir, la producción (Balibar, 2007).

El fetichismo de la mercancía determina que las relaciones entre seres humanos tomen la fantástica forma de relaciones entre cosas. En ella el dinero toma una naturaleza sobrenatural gracias a la cual las mercancías circulan y puedan tomar un valor al margen de su corporalidad. Esto hace del dinero el regulador de las relaciones. En el orden de cosas gobernadas por el dinero, los sujetos de las relaciones de intercambio son iguales y los valores que intercambian son equivalentes. Además, como ninguno de los participantes se apropia de la mercancía del otro por la fuerza, se reconocen recíprocamente como propietarios. Quieren intercambiar sus mercancías voluntariamente y, por lo tanto, son libres para hacerlo. Más aún, en cada intercambio los participantes persiguen sus intereses privados y, al hacerlo, sus intereses mutuos son servidos. De este modo, el mercado o la esfera de la circulación aparece como el espacio de la realización de la igualdad, la libertad, la propiedad y el auto-interés. Estos son los principios de regulación del intercambio de mercancías y las bases de la ideología política burguesa.

Las formas ideológicas de la libertad, la igualdad, la propiedad y el auto-interés son reconocidas políticamente como características esenciales del ser humano en el momento que la ley las atribuye a los individuos. Asimismo, se convierten en derechos universales cuando la circulación de mercancías se expande como forma social a toda sociedad. Entonces, los

principios de la circulación se convierten en los principios de la relación política, haciendo que el mercado se legitime como el Edén de los derechos del hombre.

Sin embargo, en la esfera de la producción estos derechos no se cumplen y reina lo opuesto. El fetichismo de la mercancía oculta la violencia de la separación entre trabajadores y medios de producción, además, de la imposición de una división del trabajo industrial (Balibar, 2007). Como efecto de las relaciones de producción, los trabajadores no pueden elegir vender o no su fuerza de trabajo. Frente al capitalista, dueño de los medios de producción, los trabajadores no son iguales por tener tan solo su fuerza de trabajo. Bajo las condiciones de la explotación capitalista del trabajo, estos pierden el control de su cuerpo y el auto-interés en ellos es tan solo la aspiración de sobrevivir, no el de acumular.

En la esfera de la producción, el Edén de la circulación de mercancías queda completamente negado. Los individuos no son sujetos con voluntad, sino órganos dependientes de un poder impersonal y monstruoso que los usa para desarrollarse. “Marx describe el movimiento del capital como el de un "vasto autómeta" independiente de los individuos, perpetuamente "absorbiendo" el trabajo excedente para su propia autovalorización, un autómeta del cual los capitalistas son meramente los órganos "conscientes". La referencia básica de los derechos del hombre al libre albedrío de los individuos se anula, exactamente como el uso social de cada trabajo particular fue anulado en el autómeta.” (Balibar, 2007, pág. 84)

## **I.2 La ideología en la Teoría Crítica: Del trabajo a la cultura**

La Escuela de Frankfurt reconoce el sentido crítico de la teoría frente a su sentido tradicional al resaltar el sentido práctico de aquella. Una teoría es crítica en la medida que busca la emancipación humana de la esclavitud, actúa en un sentido liberador y trabaja para crear un mundo que satisfaga las necesidades y capacidades de los seres humanos. En este sentido, la Teoría Crítica busca conectarse con los movimientos sociales para identificar las diferentes dimensiones de la dominación dentro de la sociedad moderna y provee las bases descriptivas

y normativas para la investigación social, la disminución de la dominación y el incremento de la libertad en todas sus formas (Horkheimer, 2003, pág. 246).

Según Max Horkheimer la Teoría Crítica cumple tres criterios: debe ser explicativa, práctica y normativa al mismo tiempo. Es decir, debe explicar que está mal en la realidad social, identificar los actores del cambio, y proveer normas claras para la crítica y los objetivos prácticos de la transformación social. Toda Teoría Crítica, si es tal, debe tener como objeto al ser humano productor de sus propias formas históricas de vida. Para lograr estos objetivos y superar toda circunstancia que limite la libertad humana, la investigación debe ser interdisciplinaria e incluir las dimensiones psicológica, cultural y social, además, de las formas de dominación institucional. (Bohman, 2016)

En consecuencia, el objetivo final de la Teoría Crítica es transformar el capitalismo contemporáneo en una forma consensuada de vida social. Es decir, transformar la sociedad capitalista en una sociedad democrática. De este modo, todas las condiciones de la vida social serían controladas por el consenso racional de la sociedad. Por esto, la orientación normativa de la Teoría Crítica está dirigida a la realización de una democracia real. (Bohman, 2016)

### ***Del trabajo a la razón instrumental: Max Horkheimer***

Antes de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* (1944), la Teoría Crítica se definía por la crítica de la economía política que Marx había desarrollado. De acuerdo con Moishe Postone, el concepto de trabajo jugaba un rol central en la consideración del carácter dinámico y peculiarmente abstracto de la sociedad capitalista. Estas características podían ser elucidadas en términos históricamente específicos de la naturaleza del trabajo en la sociedad. A través de este análisis, Marx buscaba esclarecer el fundamento social de la forma abstracta de las relaciones sociales y de la dominación en el capitalismo, para así, exponerlo como una totalidad intrínsecamente contradictoria e inmanentemente dinámica. (Postone, 2003, pág. 88)

En su clásico ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937), Max Horkheimer fundamenta la Teoría Crítica en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista. Su punto de partida es afirmar que la relación entre sujeto y objeto debe ser entendida en términos de constitución social. De este modo, el pensamiento está históricamente determinado y, por tanto, demanda que tanto la teoría tradicional como la crítica estén socio-históricamente fundadas. Sin embargo, la teoría tradicional carece de este fundamento en el capitalismo, porque la síntesis social es mediatizada y abstracta en tanto la actividad humana que la constituye es alienada. De este modo, la teoría aparece como un hecho cuasi-natural. La actividad alienada encuentra su expresión teórica, por ejemplo, en las afirmaciones cartesianas de la inmutabilidad esencial del sujeto, objeto y teoría.

El dualismo hipostasiado de pensamiento y ser impide, según Horkheimer, a la teoría tradicional conceptualizar la unidad entre teoría y práctica. La síntesis social característica del capitalismo es tal que varias áreas de la actividad productiva no aparecen constituir una totalidad interrelacionada, sino una realidad de fragmentos relacionados contingentemente. Esto implica una ilusión de independencia de cada esfera de la actividad productiva, similar a la libertad del individuo como sujeto económico en la sociedad burguesa. En consecuencia, en la teoría tradicional los desarrollos científicos y teóricos aparecen como funciones immanentes del pensamiento o de disciplinas independientes, y no se las entiende en referencia al proceso social real.

Horkheimer fundamenta este dualismo en la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. A pesar que la actividad productiva constituye una totalidad potencialmente racional y organizada, la forma-mercado de mediación social y la dominación de clase basada en la propiedad privada imprimen una forma fragmentada e irracional a la totalidad social. Así, la sociedad capitalista deviene ciega y mecánica; y se caracteriza por el uso del poder humano para controlar la naturaleza en beneficio de intereses particulares conflictivos antes que beneficiar al interés general.

El capitalismo como sistema económico basado en la forma mercancía promete la congruencia entre felicidad individual y felicidad social, el desarrollo de las capacidades

humanas, la emancipación del individuo, y el incremento del control de la naturaleza. Sin embargo, su dinámica lo llevó a ser una sociedad que no promueve el desarrollo humano, sino que lo controla cada vez más, y conduce a la humanidad a una nueva barbarie. La socialización de la producción que trajo el capitalismo terminó alienada, fragmentada y progresivamente detenida en su desarrollo por el mercado y la propiedad privada. De este modo, las relaciones sociales capitalistas impiden que la totalidad se realice.

No obstante, para Horkheimer esta contradicción es la condición por la cual la Teoría Crítica es posible, ya que no acepta el aspecto fragmentado de la realidad como necesariamente dado, y busca captar la sociedad en su totalidad. Esto implica la percepción de las contradicciones internas que fragmentan la totalidad e impiden su realización como un todo racional. Captar la totalidad implica el interés de superar racionalmente su forma presente y no aceptar la crítica utópica del orden. Es decir, realizar el análisis inmanente del capitalismo enfocándose en las contradicciones intrínsecas de la sociedad para, así, descubrir la creciente discrepancia entre lo que es y lo que puede ser.

Para Postone la crítica inmanente de Horkheimer es una versión sofisticada de la epistemología de Marx. Para Horkheimer las fuerzas productivas se identifican con el proceso social de producción. El mercado y la propiedad privada obstaculizan su desarrollo, así, fragmentan y ocultan la totalidad y la conexión del universo social constituido por el trabajo. El trabajo es el concepto central para Horkheimer en la producción de la totalidad social resultante de la dominación de la naturaleza. Él critica el modo de su organización y aplicación en el capitalismo, más no su centralidad. En esto Horkheimer radicaliza la posición de Marx.

(...), mientras que para Marx la constitución de la estructura de la vida social en el capitalismo es una función del trabajo que media las relaciones entre las personas, así como las relaciones entre las personas y la naturaleza, para Horkheimer ésta constitución es una función solamente del "trabajo". El punto de vista de su crítica del orden existente en nombre de la razón y la justicia lo proporciona el "trabajo"; Horkheimer basa la posibilidad de la emancipación y la realización de la razón en que el "trabajo" devenga abierta y efectivamente el factor constituyente de la totalidad social. Por lo tanto, el objeto de la crítica es la estructura

de las relaciones que dificulta ese surgimiento abierto. (Traducción nuestra) (Postone, 2003, pág. 108)

En la discusión sobre el carácter transitorio del capitalismo de Estado, Horkheimer<sup>2</sup> expresa dudas sobre el potencial emancipador de las fuerzas productivas. En su artículo *El Estado Autoritario* aún describe a las fuerzas productivas como potencialmente emancipadoras, pero, a la vez, sostiene que estas son usadas conscientemente como herramienta de la dominación. Con el incremento de la racionalización, y la simplificación de la producción, distribución y administración; la dominación política del Estado liberal dio paso al Estado autoritario dirigido por burocracias que utilizan la producción para la dominación y no para satisfacer las necesidades humanas. Horkheimer encuentra que el desarrollo de la dominación del Estado autoritario no es contradictorio con la economía planificada de los capitalismo de Estado. En este sentido, ve poco probable que el desarrollo de las fuerzas productivas incremente las posibilidades de emancipación, a pesar de estar liberadas de la mediación del mercado y del dominio de la propiedad privada. La adecuación de las fuerzas productivas al modelo de distribución planificada ha resultado negativa en sus consecuencias. Pero lo que resulta peor es que el capitalismo de Estado convierte en una parodia la sociedad sin clases al revelar que el capitalismo represivo y el socialismo real poseen la misma base material. Esto significó para Horkheimer alcanzar el límite del concepto de *trabajo* en la crítica de la economía política legada por Marx.

En el ensayo *El fin de la razón* (1941) Horkheimer abandona el interés por el estudio de las formas históricas de la organización del trabajo para enfocarse en el abordaje de la razón occidental como un todo. Asume las tesis básicas de Theodor Adorno y Walter Benjamin, vale decir, la filosofía negativa de la historia y la crítica a la dominación de la naturaleza. Andrew Arato ha descrito este cambio en Horkheimer como el tránsito de la economía política a la crítica de la razón instrumental. En efecto, se pasa de la crítica histórica de la razón burguesa dentro del marco de las relaciones de producción capitalistas a la crítica del carácter instrumental de la razón en donde el capitalismo es solo una expresión de ésta.

---

<sup>2</sup> Esta discusión la desarrolla sobretodo en su artículo el *Estado Autoritario*. Aquí sigue y discute las tesis de Frederick Pollock expuestas en el artículo *Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones*. Cfr. Postone, Moishe (2003)

En este nuevo enfoque la razón ha tenido desde siempre solo dos objetivos: la auto-preservación y la dominación de la naturaleza. (Abromeit, 2011, pág. 411)

### **La razón ilustrada y cosificación: *Dialéctica de la Ilustración***

La relevancia de la *Dialéctica de la Ilustración* para el planteamiento de la ideología es central. A finales de los años setenta influye en las teorías del poder de la filosofía radical posestructuralista francesa. Sin embargo, esta lectura es un buen ejemplo de los peligros que entraña desconocer el carácter dialéctico de la Ilustración. Para sus autores, Adorno y Horkheimer, el valor de la *Dialéctica de la Ilustración* consiste en la conciencia de la complejidad de los procesos que dieron nacimiento a la modernidad, resaltando la ambigüedad esencial que los caracteriza. Estos procesos pueden realizar los ideales de la ilustración o liquidarlos. Algo que es invisible para un pensamiento no dialéctico.

Adorno y Horkheimer ponen en debate el concepto mismo de razón o racionalidad al que están vinculados los valores de mayor interés para la humanidad, vale decir, la libertad, la justicia, y la solidaridad. Con *Dialéctica de la Ilustración*, ambos buscan salvar la ilustración al hacernos conscientes de su proceso mismo, de su momento destructivo para impedir su condena. Para esto se proponen comprender las razones de la dolorosa experiencia histórica del alejamiento de la libertad y la ilustración plena, y su hundimiento en un nuevo género de barbarie; lo que significa el fin o la autodestrucción de la Ilustración. La tesis que van a defender Horkheimer y Adorno es la existencia de una paradoja en la Ilustración misma que se formula en la doble tesis de la *Dialéctica de la Ilustración*: El mito es ya ilustración; y la ilustración recae en mitología.

Veamos la primera tesis: el mito es ya ilustración. Horkheimer en *El fin de la razón* sostiene que la enfermedad de la razón radica en su propio origen: el afán del hombre de dominar la naturaleza. Así, la ilustración nace bajo el signo del dominio. Su objetivo desde el principio fue liberar a los hombres del miedo para constituirlos en señores y su programa fue el desencantamiento del mundo. En este sentido, la ilustración disuelve los mitos y exalta el saber de la ciencia que no aspira a la verdad sino a la explotación y al dominio sobre la

naturaleza desencantada. En el proceso de ilustración el conocimiento se torna en poder y la naturaleza queda reducida a pura materia o sustrato de dominio (Sanchez, 1998, pág. 12). Esta desmitologización de la naturaleza opera según el principio de identidad, reduciendo toda diferencia a la pura inmanencia de lo conocido para poder manipularlo y dominarlo.

A pesar de la oposición entre ilustración y mito, en éste ya hay un momento de ilustración, o, mejor, el mito mismo es ya el primer estadio de la ilustración. Los mitos son productos de la ilustración, porque en ellos late desde el principio la aspiración al dominio. “Los mitos, en efecto, querían narrar, nombrar, contar el origen y, por tanto, explicar, es decir, en definitiva, controlar y dominar, tal y como se hace explícito con el paso del mito a las mitologías, de la narración a la doctrina, de la contemplación a la racionalización. Se impone la lógica discursiva, el cálculo. La sustitución en el sacrificio es ya un paso en ese sentido. Al final, el mito se disuelve en ilustración y la naturaleza en mera objetividad.” (Sanchez, 1998, pág. 13)

En consecuencia, la ilustración es un proceso de desencantamiento del mundo que progresivamente deviene en racionalización, abstracción, y reducción de la entera realidad bajo el signo del dominio o del poder. De este modo, la ilustración deviene en un proceso de alienación o cosificación del sujeto, a pesar que en su inicio tuvo un sentido liberador.

La segunda tesis: la ilustración recae en mitología, es la continuación de la primera. La ilustración ha aplicado con tal furia los principios de la dominación y de la reducción de todo a lo idéntico que el proceso de la entera civilización europea ha terminado por eliminar no sólo el mito sino todo sentido trascendente a los hechos. Con la ciencia moderna se ha renunciado al sentido, llevando a la ilustración a ser víctima de su propia lógica reductora y a recaer en la mitología, en la necesidad y en la coacción de las que pretendía liberar al hombre. La ilustración desarrolla una crítica demoledora a toda concepción teórica. Así, los conceptos de espíritu, de verdad e, incluso, de ilustración mismo, quedan reducidos a magia animista. El espíritu que emergió con la ilustración cae también bajo el dominio de la naturaleza.

Ésta [la Naturaleza] se venga así de la explotación a que ha sido sometida por el hombre en el exterior y de la represión que ha sufrido en el interior del mismo sujeto, configurado según el principio de la auto-conservación y el dominio. En definitiva, la naturaleza se revela y se venga por haber sido olvidada por el espíritu en el proceso de Ilustración, que, por lo mismo, ha sido al mismo tiempo un proceso de alienación, de cosificación. En el inicio de este proceso hubo una pérdida del recuerdo que lo hizo posible. En el fondo toda reificación es un olvido. (Sanchez, 1998, págs. 13-14)

Con la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno amplían y radicalizan el concepto de cosificación en los términos de la racionalización weberiana de desencanto del mundo. De acuerdo con esta perspectiva, latente en *El fin de la razón*, el proceso de ilustración ha estado viciado desde sus orígenes por su sentido de auto-conservación y dominio. En su proceso ha ido liquidando o relegando al olvido todo aquello que no se reducía al material de dominio y, en esto, se va destruyendo como falsa totalidad. Esta crítica radical de la ilustración se debe principalmente a que ambos autores giran de Marx a Nietzsche, entrando así, a la denuncia de la unión entre razón y dominio. La consecuencia de esto es que la Teoría Crítica asume la forma de una filosofía negativa de la historia.

Sin embargo, el planteamiento de una filosofía negativa de la historia puede implicar la autodestrucción de la ilustración. Con la radicalización de la crítica de la razón se mina la base o la condición de posibilidad de la crítica.

Sí, en efecto, la entera historia de la racionalidad occidental es al mismo tiempo un proceso de derrumbe de la razón y de regreso al mito, la crítica ideológica, la crítica como tal, pierde la instancia utópica, “el potencial de razón de la cultura burguesa”, con el que confrontaba la realidad y la criticaba, exigiendo y posibilitando su realización. Al radicalizar de este modo la crítica se excluía, pues, la posibilidad de ilustrar a la Ilustración sobre sí misma, es decir, la posibilidad de ejercerse como tal. (Sanchez, 1998, pág. 27)

En un texto posterior a *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer intenta salvar a la ilustración de un final autodestructivo. Para esto sostiene la diferencia entre la razón objetiva o autónoma y la razón subjetiva o instrumental. En el proceso de racionalización progresivo,

a pesar de su carácter formal e instrumental, existen momentos de verdad que pueden rescatarse mediante el recuerdo. Entonces, puede existir una utopía oculta en el concepto de razón que impida la autodestrucción y mantenga la pretensión ilustrada de la emancipación. Esta diferencia mantiene la contradicción dentro de la razón a la vez que prepara un concepto positivo de ésta. Sin embargo, ni Horkheimer ni Adorno pasan más allá de la evocación de los momentos de verdad, por lo que el problema de salvar el sentido positivo de la ilustración quedó irresuelto.

En la producción posterior a *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno toman caminos diferentes en vista a dar una salida a la autodestrucción de la ilustración. Por un lado, Horkheimer se situó en la línea abierta por la tradición ilustrada de Marx, es decir, propuso una salida auto-reflexiva o auto-crítica de la razón, buscando una dialéctica del concepto de razón o del pensamiento discursivo. Por otro lado, Adorno radicaliza su crítica al pensamiento discursivo saliendo del concepto de razón a través del mismo. Ir con el concepto más allá del concepto. Para él existía una fuente de conocimiento al margen de la razón: la fuente de la genuina experiencia estética del arte moderno. La idea de una conjunción entre razón y mimesis es también compartida por Horkheimer, pero en él esta no implica la superación del pensamiento discursivo sino solo su reestructuración y ampliación, lo cual le permite acoger en sí y expresar el anhelo frustrado de la naturaleza para poder llamar a las cosas por su propio nombre. En Adorno, en cambio, la relación entre razón y mimesis apunta a la superación trans-discursiva de la razón.

### **La crítica de la dominación cultural: la *industria cultural***

La crítica de la cultura, la ideología y los *mass media* en las sociedades contemporáneas son el principal legado de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Theodor Adorno, Herbert Marcuse, y Leo Lowenthal, entre otros, destacaron como críticos culturales al desarrollar sus teorías en conexión con el planteamiento de la *Dialéctica de la Ilustración*. Para ellos, la cultura, refugio de la belleza y la verdad, está siendo víctima de la racionalización, estandarización y conformismo, expresándose, así, el triunfo de la *razón instrumental* en la vida social. La cultura expresa la dialéctica de la ilustración en tanto ella

es y ha sido el cultivo de la individualidad, pero también, en las sociedades administradas, ella expresa el conformismo y el fin del individuo.

La primera generación de la Escuela de Frankfurt, sobre todo después de la *Dialéctica de la Ilustración*, privilegió a la cultura como una fuente de conocimiento social y como una forma potencial de oposición y crítica. En este sentido Adorno señala:

La vida se transforma en la ideología de la cosificación, la cual es propiamente la máscara de la muerte. Por eso frecuentemente la tarea de la crítica consiste menos en inquirir las determinadas situaciones y relaciones de intereses a las que corresponden fenómenos culturales dados que en descifrar en los fenómenos culturales los elementos de la tendencia social general a través de los cuales se realizan los intereses más poderosos. La crítica cultural se convierte en fisiognómica social. Cuanto más alienado, socialmente mediado, filtrado, se hace el todo de los elementos naturales, cuanto más "conciencia" es, tanto más se hace el todo "cultura" (Adorno, 1962, pág. 24)

Para la crítica cultural la cultura administrada juega un rol cada vez más importante en la producción y reproducción social, por lo que su análisis puede proveernos de panoramas cruciales en el proceso social. La crítica cultural toma la forma de una investigación sistemática de los diferentes tipos, formas y efectos de la cultura y de la ideología en las sociedades capitalistas contemporáneas. Esto implica reflexiones teóricas sobre la dialéctica de la cultura, es decir, las formas por las cuales la cultura puede ser, a la vez, tanto una fuerza de conformismo como de oposición.

En el ensayo *On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening* (1938), Adorno analiza en detalle las diferentes formas por las cuales los intérpretes, los conductores, las técnicas instrumentales, y los compromisos de trabajo están fetichizados y cómo esto implica el predominio del valor de cambio sobre el valor de uso en la producción y recepción musical. Esto le sirve para ilustrar la forma en que el capitalismo controla esferas de la vida social anteriormente resistentes a la comercialización. Para Adorno la fetichización de las obras y su conversión en bienes culturales implicaron su vulgarización y su destrucción, pero sobre todo, la reificación de su estructuración interna. (Kellner, 1989). En

otro ensayo Adorno crítica al jazz, señalando que el carácter fetichista, reificado y regresivo del gusto popular promueve el conformismo cultural y consolida los modelos dominantes en las diversas expresiones de la cultura de masas. En ella la espontaneidad y la improvisación son tan solo aparentes, ya que rápidamente se muestran dentro del cálculo y de lo predeterminado por la industria de la moda.

En su crítica a la producción fílmica, Adorno y Horkheimer afirman que ésta se organiza como una producción industrial donde se utilizan formulas estandarizadas y técnicas de producción convencionales a todas las producciones de masas, cuyo objetivo final es la comercialización y no el desarrollo cultural de los espectadores. Los films buscan reproducir la realidad como si ella fuera idéntica al film, así llevan a los individuos a adecuarse y a conformarse con las nuevas condiciones de la sociedad industrial de masas. Las películas martillean en el cerebro la vieja lección que continuamente fricciona, derribando toda resistencia individual a las condiciones de vida en esta sociedad. En las películas, el espectador se pierde en la sucesión rápida de hechos. Su relación con el film es automática. Nada en la mirada del espectador es dejada a la imaginación. Todo aquel que está absorto en el mundo del film por sus imágenes, gestos y palabras es incapaz de suministrar aquello que hace al mundo lo que realmente es. Todas las películas y los productos de la industria del entretenimiento ha enseñado al espectador que esperar, y, así, a reaccionar automáticamente (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 171).

La crítica a la cultura de masas no significó renunciar al ideal emancipador. Este estaba encarnado en la alta cultura, Por ejemplo, Herbert Marcuse en su ensayo *On Affirmative Culture* plantea el análisis dialéctico de la cultura burguesa y de las formas que son vehículos de la emancipación y la mistificación. Para él la cultura provee un espacio compensatorio para el escape y alteración de los cuidados de la vida cotidiana, así como también, un refugio para los ideales de libertad, felicidad y de una vida mejor, todos ellos denegados en la organización existente de la sociedad. De este modo, la cultura burguesa es una fuente de recursos emancipadores potencialmente críticos de la cultura de masas.

Horkheimer y Adorno comparten el planteamiento de la tensión en la cultura burguesa. En su texto *Art and Mass Culture*, Horkheimer sostiene que el arte es diametralmente opuesto a la cultura de masas. El arte auténtico es una reserva de individualidad por ser una fuente de conocimiento crítico y de resistencia a los constreñimientos impuestos por la sociedad. Por esto, celebra la alta cultura burguesa. Sin embargo, con el avance de la industria y de la sociedad de masas, los ideales a los cuales el arte burgués apelaba se han visto amenazados. La libertad e individualidad han ido cediendo frente a la cultura de masas que reproducen estructuras de la personalidad dispuestas a aceptar el mundo tal cual se nos da. En contra de esta falsa armonía, Adorno defiende la desestetización (*Entkünstung*) del arte. Corre el velo de la armonía y la belleza en favor de la fealdad, la disonancia, la fragmentación y la negación para alcanzar una visión emancipadora de la sociedad contemporánea a través de la crítica de arte. Adorno y Horkheimer creen que el arte está amenazado por la mercantilización gobernada por las industrias culturales y el mercado de arte. Por eso para Adorno la des-estetización permitirá ganar autonomía al minar la falsedad de la armonía y de la reconciliación con el mundo.

Para Adorno el arte auténtico provee una mirada a la realidad existente que expresa el sufrimiento, y, al mismo tiempo, provee una experiencia estética que ayuda a producir la consciencia crítica de la necesidad de la transformación individual y social. Así, el arte es el vehículo privilegiado para la emancipación. Para él, solo la experiencia estética ofrece el refugio para la verdad y es esfera de libertad y resistencia individual.

En el análisis de la dominación cultural juega un papel central el concepto de *industria cultural*. La *industria cultural* es un elemento central en la configuración de la modernidad capitalista. Esta utiliza la cultura, la publicidad, la comunicación de masas, y las nuevas formas de control social para inducir al consenso con las estructuras de la sociedad capitalista. La *industria cultural* transmite la ideología del consumismo por los medios del entretenimiento popular y la información, los cuales son los mecanismos centrales de la dominación en las sociedades contemporáneas.

Adorno y Horkheimer adoptaron el término *industria cultural* para oponerlo al de cultura de masas o cultura popular. Ellos querían negar la idea que los productos de la cultura de masas provienen de las masas o del pueblo. La *industria cultural* en tanto cultura administrada se impone sobre ellos como instrumento de adoctrinamiento y control social. En este sentido, el término *industria cultural* guarda el sentido irónico de la dialéctica: la cultura en su valor tradicional de expresión de la creatividad individual se opone a la industria como medio disciplinario y de dominación.

El concepto de *industria cultural* plantea una crítica al marxismo tradicional de autores como Lukacs en el sentido de negar la creencia del papel potencialmente revolucionario de las tecnologías de la comunicación, y, más bien, afirmar su rol en el engaño a las masas; lo que explica la reproducción de la sociedad capitalista y el fracaso de las revoluciones socialistas. En efecto, para Horkheimer y Adorno las tecnologías de la comunicación de masas son instrumentos de mistificación ideológica y de la dominación de clase que inhiben el desarrollo de la consciencia de clase al ofrecer un poderoso instrumento de control social. A través de ellas surge un modelo de sociedad capitalista avanzada que moviliza el apoyo de las clases dominadas a las instituciones, a las prácticas y a los valores dominantes, con lo cual dificulta sobremanera la formación de una consciencia de clase. Mientras que el fascismo destruyó la sociedad civil (o la "esfera pública") mediante la politización de las instituciones mediadoras o el uso de la fuerza para reprimir toda disidencia, las industrias culturales llegan a la privacidad de los hogares o a los cines donde producen espectadores de eventos mediáticos y de entretenimiento escapista, al mismo tiempo, que adoctrinan sutilmente en las ideologías dominantes. (Kellner, 1989, pág. 130)

Sin embargo, la crítica de la *industria cultural* mantiene una relación ambigua con el marxismo tradicional. Por un lado, el concepto de *industria cultural* es parte de la Teoría Crítica y reemplaza al concepto de *trabajo* del marco de la economía política, el cual ha sido el fundamento del análisis social clásico del marxismo. Esto explica porque los teóricos críticos ya no depositan su fe en la vocación revolucionaria del proletariado. Pero, al mismo tiempo, la crítica de la *industria cultural* emplea argumentos marxistas para enfatizar el

control capitalista de la cultura, su mercantilización, su reificación, sus funciones ideológicas, y las maneras con las que integra al individuo a la sociedad capitalista.

En este sentido, Adorno y Horkheimer analizan las estrategias utilizadas para adoctrinar a los consumidores en la aceptación de la sociedad existente. En específico, para ellos el entretenimiento acostumbra a la audiencia al orden dado en la medida que se presenta como natural por las repeticiones infinitas y por la reproducción de una forma de vida. Desde el marco de la *industria cultural*, el eterno retorno de lo mismo cambia la naturaleza de la ideología respecto de su formulación marxista tradicional de falsa consciencia. La ideología como *industria cultural* se presenta como profeta de lo existente, y se mueve cómodamente entre la falsa noticia y la verdad manifiesta. De este modo, impide el conocimiento y erige el ideal de la realidad repitiéndolo continuamente. Quien dude de las representaciones avasalladoras de la industria cultural no puede ser sino un loco. “La industria cultural es capaz de rechazar tanto las objeciones contra ella misma como las dirigidas contra el mundo que ella duplica inintencionadamente. (...) La nueva ideología tiene al mundo en cuanto tal como objeto. Ella adopta el culto del hecho en cuanto se limita a elevar la mala realidad, mediante la exposición más exacta posible, al reino de los hechos. Mediante esta transposición, la realidad misma se convierte en sucedáneo del sentido y del derecho.” (Adorno & Horkheimer, 1998, págs. 192-193).

### **I.3 La ideología en Jürgen Habermas: de la razón tecnocrática a la obsolescencia**

Robert Celikates y Rahel Jaeggi distinguen cinco momentos del abordaje de la ideología por Habermas. En su obra el concepto de ideología aparece como condición cultural; como dimensión de la tecnología y la ciencia; como discurso naturalista del conocimiento; como una categoría obsoleta que da paso a la colonización del mundo de la vida; y como efecto de la tecnología sobre nuestra auto-comprensión. En todos estos contextos la relación entre tecnología, razón instrumental y reificación es central (Celikates & Jaeggi, 2018).

No obstante, vamos agrupar estos momentos de acuerdo a la distancia que toma Habermas respecto del concepto de *razón instrumental* legado por Adorno y Horkheimer. El

carácter ideológico de la *industria cultural* está relacionado con la satisfacción de las necesidades sociales por las estrategias técnicas y la implementación de sofisticadas tecnologías; y, además, con el discurso positivista del conocimiento que determina nuestra auto-comprensión. En todos estos elementos está presente la concepción de una razón reificante que nos muestra la influencia de Adorno y Horkheimer en Habermas. Posteriormente, con la diferencia entre trabajo e interacción y la crítica al paradigma de la producción, Habermas abre la dimensión de la comunicación intersubjetiva para la Teoría Crítica, algo no visto por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Finalmente, por la influencia de la sociología de los sistemas de Niklas Luhmann, Habermas discute la relación entre el mundo intersubjetivo de la comunicación y los sistemas reificantes.

En ese sentido, abordamos tres momentos del concepto de ideología en Habermas. Primero, la ideología como reducción de la racionalidad a racionalidad tecnocrática, en donde inicia su distanciamiento y crítica de la tesis de la razón reificante de la *Dialéctica de la Ilustración*. En segundo lugar, presentamos el giro comunicativo de la ideología en su formulación como *comunicación distorsionada*. Finalmente, desarrollamos el planteamiento de la *comunicación distorsionada* en el marco de la pragmática formal de Habermas y la conclusión de la obsolescencia del concepto de ideología. Con el abandono del problema de la ideología se deja de hablar de la cosificación como problema ideológico para plantearla dentro de la tesis de la colonización del mundo de la vida.

### **Diferencia entre trabajo e interacción y la crítica de la razón tecnocrática**

En sus primeros trabajos Habermas desarrolla una crítica cultural conectando la tecnología con la reificación y la alienación. En “*Die Dialektik der Rationalisierung*” (1954), Habermas utiliza el término “pauperismo” para referirse a los cambios penetrantes de las condiciones de vida que acompañan a la industria cultural. Estos consisten, principalmente, en el empobrecimiento (no necesariamente material) de las esferas del trabajo, el entretenimiento y el consumo. En el marco de la reificación, señala el proceso de autonomización de la producción respecto de sus productores. El capitalismo ha llevado a las máquinas fuera del control de la sociedad, lo que ha implicado el levantamiento de barreras visibles e invisibles

entre la humanidad y el mundo objetivo (Celikates & Jaeggi, 2018, pág. 257). Sin embargo, discute posibles formas de racionalización que lleven a un progreso tecnológico libre del “pauperismo”. En este sentido, distingue, por un lado, una racionalidad técnica y económica; y, por otro lado, y en sentido opuesto a ésta, una racionalidad social que excluye formas reificantes de organización social.

El inicio del distanciamiento crítico respecto de la reificación se da en el debate con Herbert Marcuse. Habermas impugna el argumento central de Marcuse sobre la tecnología. Para éste último la tecnología posee una fuerza liberadora que la sociedad capitalista ha convertido en su opuesto, es decir, en un obstáculo a la liberación al instrumentalizar al hombre. El centro de su argumento está en el sentido político de la razón técnica. Ella remueve de la reflexión los intereses sociales por los cuales se determina la aplicación de la tecnología; a la vez que se estructura en función de las relaciones técnicas de control. En este sentido, se nota el carácter ideológico de la razón técnica y asume la forma de una razón de dominación, metódica, científica y calculadora. Sin embargo, al igual que Adorno y Horkheimer, Marcuse afirma que éste carácter de la razón no le es impuesto desde afuera, sino que se explica por sus propios motivos.

Marcuse sostiene que la razón técnica y su expresión como tecnología de dominio en el capitalismo son un proyecto histórico-social. La dominación técnica de cosas y hombres son el proyecto de una sociedad y de una clase dirigente que Max Weber llamó racionalización de la sociedad. Esta racionalización funciona como una dominación no reconocible porque el crecimiento institucionalizado de las fuerzas productivas derivado del desarrollo científico y técnico se ha convertido en la base de la legitimación social dentro de las sociedades capitalistas. En el mundo que la razón técnica ha constituido, la tecnología racionaliza la dominación y demuestra la imposibilidad técnica de la autonomía porque la dominación técnica permanece imperceptible al no ser ni irracional ni una afrenta política, sino, más bien, es considerada necesaria para ampliar el confort de la vida e incrementar la productividad del trabajo.

Habermas rebate el argumento de Marcuse sobre la razón técnica, sosteniendo que el problema no está en el proyecto de racionalización que asumió la sociedad capitalista, como tampoco está en la racionalidad técnica en sí misma. El problema del carácter dominador de la razón debe buscarse en las reducciones de la *práctica en técnica* y de la *razón en razón instrumental*, acometidas por la filosofía moderna de la conciencia. Mantener este reduccionismo, como lo hace Marcuse siguiendo la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, implica renunciar a la racionalidad como criterio de intervención crítica. Para Habermas la ciencia y la tecnología es solo una forma de expresión de la razón que se caracteriza por el control y la dominación. Reducir a la razón a esta expresión, o, intentar darle a la racionalidad técnico-científica un sentido diferente, es no entender los diferentes sentidos que guarda la racionalidad. (Habermas J. , 1989)

Para desarrollar la crítica a Marcuse y el primer distanciamiento frente a la tesis de la *razón instrumental*, debemos ver la distinción que hace Habermas entre trabajo e interacción. Lo primero, en este sentido, es analizar el concepto de actividad humana de Marx en dos componentes interdependientes e irreductibles: trabajo o acción racional-motivada, por un lado, y, por otro lado, acción social o acción comunicativa. Con esto Habermas está introduciendo la distinción clave de su trabajo posterior: la distinción entre sistemas sociales y mundo de la vida. En los sistemas sociales predomina la acción instrumental, haciendo que la racionalidad sea equiparada con el mejoramiento de la eficiencia y el aumento del poder administrativo. En cambio, en el mundo de la vida, la interacción mediada simbólicamente es fundamental, por lo que la racionalización significa el logro y la extensión de la comunicación libre de dominación. (Celikates & Jaeggi, 2018, pág. 258)

Por trabajo Habermas entiende una acción motivada racionalmente en un sentido instrumental. Esta acción está gobernada por reglas técnicas que se basan en el conocimiento empírico. Por esto, ella implica predicciones observables de eventos físicos y/o sociales que pueden ser correctos o incorrectos. Por otro lado, Habermas entiende interacción como acción comunicativa o interacción simbólica que está gobernada por criterios normativos. Estos criterios definen expectativas reciprocas acerca del comportamiento, son reconocibles por los agentes y objetivados en el lenguaje ordinario. Mientras la validez de las reglas

técnicas depende de proposiciones empíricamente correctas; la validez de las normas sociales se funda en el entendimiento intersubjetivo y se reproducen por el reconocimiento mutuo de las obligaciones. En el caso de las reglas técnicas, la acción incompetente implica la falta de eficacia o éxito, no coincidiendo, así, con la realidad. En cambio, la trasgresión de las normas sociales provoca sanciones dependientes de las convenciones culturales. (Habermas J. , 1974)

Sin embargo, no debe concluirse que el trabajo como acción instrumental es opuesto a la acción comunicativa. Para Habermas todos los involucrados en acciones instrumentales (científicos, técnicos, productores, planificadores, etc.) están sujetos a normas sociales de expectativas recíprocas, fundadas intersubjetivamente y sancionadas por convención. Por esto, debe desarrollarse la distinción analítica entre trabajo e interacción. Partiendo de reconocer que la acción instrumental está inscrita dentro de una red de interacciones sociales, Habermas decide tematizar los sentidos de la acción. Él es consciente que no existe una separación entre los sentidos sino preponderancia de uno sobre otro, por lo que es posible pasar de uno a otro. Apoyándose en Max Weber, Habermas distingue tres tipos de acción: la acción motivada racionalmente, la acción estratégica, y la interacción social. La primera es la acción orientada a la manipulación técnica de objetos. La segunda está orientada a otros agentes para el cumplimiento de objetivos determinados. Y la última acción está orientada a otros agentes para el logro de la comprensión recíproca. El primer tipo de acción, la acción racionalmente motivada, está mediada simbólicamente e inscrita dentro de interacciones sociales, pero su sentido es monológico, en tanto, significa el control de procesos objetivados. Cuando un agente cosifica a otros, él toma sus comportamientos en términos de regularidades observables y controlables. Se ubica dentro de la relación sujeto-objeto donde la capacidad moral del objeto, el potencial comunicativo del otro, queda subordinada. Habermas incluye a la acción estratégica dentro del sentido monológico de la acción. Ahora, por trabajo debe entenderse la acción motivada racionalmente y la acción estratégica. Ambas son tematizadas como dominio técnico sobre la naturaleza y el medio social. Mientras por interacción debe entenderse la interacción social, donde se tematiza las relaciones morales de los agentes comunicacionales. (McCarthy, 1985)

Habermas señala que en la modernidad el proceso de racionalización ha traído cambios en los principios de la legitimación del poder. Hemos pasado de principios de legitimación tradicionales, míticos o religiosos, a principios racionales-técnicos que se definen dentro de la esfera del mercado donde los individuos se asumen libres, iguales y propietarios. En este contexto Marx desarrolló su crítica a la economía política como crítica de la ideología. Sin embargo, no distinguió la interacción frente al trabajo, o, la *praxis* frente a la *techné*, sino que redujo la primera a la segunda al sostener que el desarrollo de las fuerzas productivas llevaría a la emancipación de la cosificación humana. Habermas afirma que en esto consiste el error de Marx, Horkheimer, Adorno, y Marcuse. Además, ninguno de ellos advirtió las consecuencias políticas de este error. Al absolutizar el sentido instrumental de la razón, se despolitizan los asuntos públicos, es decir, salen del debate público y de la búsqueda de consensos sobre criterios normativos, para convertirse en asuntos técnicos de gestión de recursos y éxito burocrático.

La tecnificación de la vida social, es decir, la conversión de los problemas de interacción en problemas técnicos, implica subordinar el sentido moral de la interacción al sentido reificador de la técnica. La ciencia y la tecnología se han apoderado de la conciencia de las sociedades contemporáneas, produciendo una razón tecnocrática cuya función es ideológica. El poder se legitima sobre la capacidad de alcanzar éxitos en el control de la naturaleza y el medio social, ampliando y maximizando el confort de la sociedad en su conjunto, a la vez, que desaparece el interés emancipador por alcanzar la individuación dentro de una socialización que se constituya como una interacción sin dominación. Combatir a esta nueva forma ideológica implica desarrollar la crítica de la racionalidad, en específico del conocimiento, para salvarla del reduccionismo positivista.

### **Conocimiento e interés emancipador: crítica de la *comunicación distorsionada***

Casi en paralelo a la redacción de *Trabajo e Interacción* se redacta *Conocimiento e Interés* (1968). En el prólogo de ésta obra, Habermas se plantea el objetivo de entender el abandono del nivel reflexivo de la subjetividad y el predominio del positivismo en la epistemología.

Con esto quiere abordar el reduccionismo positivista del conocimiento y la crítica de la razón tecnocrática.

El abandono del nivel reflexivo de la subjetividad, de acuerdo con Habermas, se ubica históricamente en la filosofía alemana que va de Kant a Marx. En la filosofía crítica de Kant la ciencia es entendida como una categoría del conocimiento posible. En el marco kantiano, la razón teórica engloba a la razón práctica, al juicio reflexivo, y a la reflexión crítica. Sin embargo, Hegel notó el carácter ilusorio de la arquitectónica kantiana de la razón. Para Hegel, la reflexión trascendental no es un inicio absoluto, sino que depende de algo anterior y dado. El sujeto cognoscente no puede ser construido como el origen absoluto y como una unidad auto-contenida que está por fuera y encima del movimiento de la historia. Antes bien, la conciencia crítica es en sí misma el resultado del proceso auto-formativo de la especie y del individuo.

Para Hegel la reflexión fenomenológica debe reconstruir su génesis desde la certeza sensible, pasando por niveles sucesivos de la aparición de la conciencia, hasta el nivel crítico. Este proceso, donde la razón toma diferentes formas es la historia de la conciencia. Sin embargo, este proceso termina en su filosofía del Espíritu Absoluto. Es decir, una filosofía de la identidad que no lleva a una comprensión crítica de la ciencia empírica como una categoría del conocimiento posible, sino que, la disuelve en una ciencia del conocimiento absoluto.

Marx radicaliza el proyecto epistemológico de la reflexión de la subjetividad. Sostuvo que Hegel se equivocó al afirmar que las formas de la conciencia surgen y se transforman idealmente como expresión del movimiento del Espíritu Absoluto. En realidad, la conciencia pasa por un proceso materialista de aparición y transformación mediado por el desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases. Las formas de la conciencia, en Marx, son representaciones de la reproducción de la especie que se dan bajo condiciones materiales contingentes. Por esto el sujeto es corporal y se caracteriza por transformar la naturaleza. En este sentido, en Marx el proceso auto-formativo de la especie se desvincula de las limitaciones individualistas, a-históricas e idealistas.

No obstante, para Habermas Marx se equivoca al no darse cuenta del potencial de su crítica a la filosofía idealista. Marx busca hacer de su propio trabajo una ciencia rigurosa descubriendo las leyes económicas del movimiento de la sociedad moderna y equiparándolas a las leyes de la naturaleza. En consecuencia, Marx, como Kant y Hegel antes, fue incapaz de hacer frente y criticar radicalmente el ascenso del positivismo a finales del siglo XIX, que luego, será la base del surgimiento de la razón tecnocrática.

Por su parte, Habermas retoma el nivel de reflexión de la subjetividad en la epistemología. Su tesis central es que los puntos de vista específicos por los cuales aprendemos la realidad, las estrategias cognitivas generales que guían la investigación sistemática, tienen sus bases en la historia natural de la especie, pero también, están relacionadas a los imperativos de las formas socio-culturales y al imperativo emancipador de toda limitación pseudo-natural.

La reproducción de la vida humana está vinculada a la reproducción de su base material. Desde las más elementales formas de lucha por la existencia, pasando por profesiones técnicas y oficios organizados, hasta el desarrollo de tecnología industrial; todos los procesos de intercambio material con la naturaleza han evidenciado que el trabajo social depende del conocimiento que tomamos como verdadero. La historia de la confrontación con la naturaleza toma la forma de un proceso de aprendizaje. Habermas sostiene que la orientación general que guía a las ciencias naturales está enraizada en un interés profundamente antropológico consistente en predecir y controlar los eventos naturales. A esto llama interés técnico y se relaciona al proceso de investigación empírico-analítico orientado a la producción de enunciados nomológicos.

Por otro lado, la reproducción humana tiene, también, una base intersubjetiva consistente en la función comunicativa del lenguaje ordinario. La transformación del recién nacido en un individuo social capaz de participar en la vida de una comunidad se define por una red de relaciones comunicativas de la cual no sale hasta su muerte. Los problemas de comunicación en la forma de desacuerdos respecto de las expectativas recíprocas no son

menos peligrosos para la reproducción de la vida social que los fracasos de la acción técnica sobre la naturaleza. Las ciencias histórico-culturales organizan este conocimiento práctico, lo transmiten, y lo aplican. Ellas llevan a un refinamiento y expanden las formas de entendimiento intersubjetivo que permite su reproducción. Habermas sostiene que la orientación general que guía las ciencias histórico-hermenéuticas se enraíza en un interés antropológico profundo: asegurar y expandir las posibilidades de la mutua-comprensión y la auto-comprensión en la conducción de la vida. A éste interés llama interés práctico.

Finalmente, Habermas quiere desarrollar el potencial crítico de la ciencia en base a los aportes del psicoanálisis de Sigmund Freud. El sentido de una ciencia crítica es la crítica de la ideología. A esto llama interés emancipador. Habermas va a reconstruir metodológicamente el psicoanálisis freudiano para obtener una concepción más precisa de la lógica de la ciencia reflexiva y, además, los criterios de construcción de una teoría social crítica. A partir de esto replantea el problema de la ideología. Deja de definirla como racionalidad tecnocrática para entenderla como *comunicación distorsionada*. (McCarthy, 1985, pág. 75)

Para Habermas el psicoanálisis es una forma especial de interpretación. Los esfuerzos interpretativos del psicoanalista requieren de una hermenéutica que aborde una dimensión especial: las expresiones simbólicas de contenido latente, un contenido que es inaccesible para su propio autor. Freud acuñe el término de *territorio interno-foráneo* para dar cuenta del carácter dual de un significado alienado en el sujeto. A diferencia de la hermenéutica normal, la interpretación psicoanalítica trata con “textos” que expresan a la vez que ocultan los auto-engaños del autor. Las omisiones, distorsiones o rectificaciones cumplen un rol sistemático dentro del “texto”. Sus significados solo pueden ser comprendidos si antes ha sido posible iluminar los significados corrompidos. En este proceso lo distintivo de la hermenéutica psicoanalítica es la unión del análisis lingüístico con la investigación psicológica.

En su teoría de los juegos del lenguaje, Wittgenstein sostiene que la gramática del lenguaje ordinario gobierna no solo las conexiones del lenguaje simbólico, sino también, el

entretejido de discurso, acción, y expresiones corporales. En un juego del lenguaje de funcionamiento normal estas tres clases de expresión se complementan. Sin embargo, en los casos patológicos no coincide uno con el otro. Las acciones y expresiones no-verbales desmienten lo expresado verbalmente. El agente es incapaz de observar la discrepancia o entenderla. Pero las expresiones sintomáticas, tales como pensamientos obsesivos, las compulsiones de repetición, o, los síntomas de histeria, son expresiones que no se pueden descartar como un error o accidente. Estas son las “heridas del texto” que confronta a su autor con lo incomprensible. (McCarthy, 1985, pág. 77)

Freud no desarrollo él mismo una hermenéutica de los juegos del lenguaje patológicos. Sin embargo, Habermas considera que se puede reconstruir su metapsicología como una teoría sistemática de la *comunicación distorsionada* al liberarla de la jerga neurofisiológica. Utilizando el marco categorial de Freud podemos delinear una teoría de las desviaciones de la competencia comunicativa. Así tenemos que el modelo de agencia: ego, id y super-ego, permite tácitamente un modelo de la deformación de la intersubjetividad del lenguaje ordinario. (McCarthy, 1985, pág. 198)

De acuerdo con Freud, el modelo de ego, id, y super-ego es interpretable desde la relación psicoanalista-paciente. Las nociones de consciente o pre-consciente refieren a lo público o comunicable. En cambio, lo inconsciente refiere a lo suprimido o removido de la comunicación. Las conclusiones teóricas del psicoanálisis se basan en la percepción de resistencia ofrecida por el paciente cuando el psicoanalista intenta hacer consciente lo inconsciente. El procedimiento del psicoanalista intenta capturar el modelo estructural de la agencia para entender la reacción defensiva. Cuando el ego se dirige contra las propias demandas inconscientes se pone en marcha un proceso defensivo intra-psíquico, análogo a una huida del peligro: el ego "huye" para "escondarse de sí mismo". En consecuencia, el “texto” en el que el ego se comprende a sí mismo está censurado. Esta es la defensa de la identidad del yo contra la parte de la psique negada. Esta última se aliena en un id y se aísla del ego. Lo inconsciente, id, o, lo reprimido se representan de manera mediatizada en síntomas observables e inmediatamente en elementos patológicos "paleo-simbólicos" que se introducen en la gramática del lenguaje.

Habermas toma el objetivo del psicoanalista de hacer lo inconsciente consciente, pero lo va plantear como un proceso de re-simbolización de lo no verbalizado. Lo reprimido, lo indeseable, y/o, lo negado implican una contradicción entre discurso, acción, y expresiones corporales que privatiza una parte del contenido semántico. Este contenido forma “símbolos desviados” que no obedecen la gramática del lenguaje ordinario, apareciendo bajo la forma de síntomas patológicos. Frente a esto Habermas propone traducir los símbolos desviados en una expresión de comunicación pública que lleva el contenido semántico reprimido al ámbito de las relaciones de comprensión con uno mismo y con los otros.

La traducción de lo inconsciente a lo consciente es un proceso de reflexión y uno de reapropiación de aquello perdido de uno mismo. Aquí se combina la comprensión con la explicación causal. El significado de las experiencias incomprensibles queda revelado mientras se reconstruyen y se clarifican las condiciones de génesis de la de-simbolización. No podemos entender el qué, contenido semántico de la expresión distorsionada, sin explicar el por qué, el origen de la distorsión patológica misma.

Al desarrollar el potencial crítico de la ciencia, Habermas se ha servido del psicoanálisis. Primero para desarrollar una teoría de la ideología como *comunicación distorsionada*; y, en segundo lugar, como metáfora para presentar las tareas de la Teoría Crítica. Así, puede resaltar los objetivos normativos de la ilustración: la auto-emancipación a través de la auto-comprensión, la superación de la comunicación sistemáticamente distorsionada y el fortalecimiento de la capacidad de autodeterminación a través del discurso racional.

### **De la *comunicación distorsionada* a la obsolescencia del concepto de ideología**

De acuerdo con James Bohman, la ideología en el marco de la acción comunicativa de Habermas debe entenderse desde su planteamiento sobre la pragmática formal. En este sentido, se reformula la ideología desde la filosofía del lenguaje para desarrollar su carácter de *comunicación distorsionada*.

En lo que sigue, vamos a presentar la teoría de la pragmática formal de Habermas para entender el desarrollo del concepto de *comunicación distorsionada*. Luego, veremos como este se ve truncado en la *Teoría de la Acción Comunicativa* al sostenerse la obsolescencia del concepto de ideología y reemplazarlo por el concepto de *colonización del mundo de la vida* en el abordaje de la cosificación dentro de las sociedades del capitalismo contemporáneo.

La tradición pragmatista en las teorías del lenguaje intenta superar el énfasis exclusivo de la filosofía en la representación, vinculando los significados de las afirmaciones o actos de habla con sus contextos de uso. En tanto el significado se define en el uso, la teoría del lenguaje deviene teoría social. El lenguaje es indesligable de las prácticas. Hablar una lengua implica estar inscrito en ciertas prácticas donde se usa y en donde surge. Este es el punto de partida de Habermas para desarrollar una tipología de los actos de habla en un sentido abstracto, formal, y limitado a tipos irreductibles. Este es el primer paso en la descripción de las prácticas lingüísticas como acción comunicativa.

En lugar de describir lo esencial a cada acto de comunicación, Habermas desarrolla una clasificación sistemática de la multiplicidad de las fuerzas ilocucionarias. Esto es, un exhaustivo análisis de las formas en que los actos de habla relacionan al hablante y al oyente en la interacción lingüísticamente mediada. Este es un intento por salir de los límites del análisis de la semántica formal y sus condiciones de validez. Los actos de habla poseen una fuerza ilocucionaria que es la motivación racional ofrecida al oyente para aceptar su contenido. En concreto, esta fuerza consiste en las afirmaciones validas lingüísticamente expresadas e intersubjetivamente reconocidas. Posicionado en el análisis de los actos de habla, Habermas puede cambiar las condiciones de verdad de las afirmaciones e reinterpretarlas pragmáticamente, de tal modo que cubran el rango total de las afirmaciones hechas en todo tipo de actos de habla.

Habermas clasifica las fuerzas ilocucionarias y los actos de habla en tres tipos: el uso del lenguaje expresivo, interactivo, y cognitivo; o, también, llamados expresivo, regulativo,

y constativo. Estas tres funciones son irreducibles cada una a la otra en el sentido que no existe reducción semántica de cada una a la otra. Como el propio Habermas lo puso: no existe continuidad lógica entre los distintos actos de habla. En este sentido cada función representa un acto de habla puro (Habermas J. , 1999).

Ahora podemos desarrollar la teoría de la ideología como *comunicación distorsionada* desde el marco de la pragmática formal. En este marco, Habermas puede sostener que existen distintas formas o lógicas en que se desarrolla la distorsión comunicativa, en tanto, existen irreducibles tipos de actos de habla. En cualquier caso, la distorsión comunicativa como ideología implica la violación de la fuerza ilocucionaria. Es decir, desconecta los componentes estructurales; por tanto, fragmenta la unidad gramatical de los actos de habla y socava el significado de las relaciones entre los componentes de las afirmaciones.

La desconexión se da internamente entre el significado y la intención de las afirmaciones expresivas; se da entre el habla y la actuación en las afirmaciones regulativas; y se da, también, entre el significado y la validez en los actos de habla representativos. De esta forma, se produce un efecto pragmático común en situaciones de interacción patológicas e ideológicas: el mantenimiento de acuerdos o consensos falsos. El falso consenso describe el aspecto funcional de cualquier *comunicación distorsionada* (Bohman, 1986, págs. 336-337).

La violación de la fuerza ilocucionaria o la desestructuración de los elementos del acto de habla lleva a una contradicción performativa en las prácticas que conforman el tejido de la vida cotidiana. La interacción entre hablante y oyente se hace incoherente, ya que se violan las condiciones de validez y se socava la base estructural del vínculo intersubjetivo. Por lo tanto, se restringe el alcance de la acción comunicativa.

De acuerdo con Bohman, la distorsión de la comunicación inhibe el intercambio de roles hablante-oyente e impide la integración de estos roles desde el punto de vista del hablante. Asimismo, desconecta el yo performativo, sujeto gramatical de las representaciones

orales, del yo expresivo, sujeto pasivo de la experiencia interna. El resultado es la desimbolización de las necesidades y los deseos del hablante. El lenguaje se convierte, por esto, en un discurso vacío, repetitivo, no auténtico y, sobre todo, falso (Bohman, 1986, págs. 338-339).

Sin embargo, este desarrollo de la ideología como *comunicación distorsionada* se trunca. En la *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981), Habermas sostiene que la ideología como concepto crítico pierde sentido, porque el proceso de racionalización de la cultura en las sociedades modernas hace que ésta pierda las propiedades formales de una teoría de la ideología. Es decir, que la cultura ya no se toma como un espacio de auto-esclarecimiento reflexivo y de búsqueda de consensos intersubjetivos. Con la racionalización, la cultura se cosifica y se transparenta debido la función sistémica de integración que cumplen el poder y el dinero. En consecuencia, la cultura aparece como un conjunto de consensos dados, perdiendo su papel de medio para el logro de consensos normativos de integración social.

Las relaciones sociales se vuelven transparentes debido a la racionalización de los sistemas. La racionalización sistémica genera consensos falsos que reemplazan a la interacción intersubjetiva. Así, resulta legítimo en las sociedades de capitalismo avanzado abandonar las funciones sociales a la autorregulación de la racionalidad sistémica. Por lo tanto, la tesis de Habermas es que el desarrollo de los sistemas del poder y el dinero en las sociedades capitalistas deja obsoleto el problema de la ideología como *comunicación distorsionada*. Los sujetos disuelven sus problemas de comprensión intersubjetiva en el convencimiento de falsos consensos.

La ideología deja de explicar la dominación, porque ella no se encuentra en la distorsión de la comunicación, sino en el desplazamiento de la racionalidad intersubjetiva por la racionalidad sistémica. Para abordar este fenómeno Habermas introduce el concepto de *colonización del mundo de la vida*. En su comprensión de la evolución social, Habermas distingue dos procesos diferenciados: el de los sistemas y el del mundo de la vida. Ambos se diferencian en complejidad y racionalidad. Mientras, el mundo de la vida es el horizonte comunicativo que asegura la integración social de sus miembros dentro de una comunidad

cultural a través de la acción comunicativa; los sistemas funcionan como mecanismos de integración de un organismo auto-regulado y autónomo que se desarrollan a través de medios no-comunicativos. *La colonización del mundo de la vida* por parte de los sistemas consiste en la cosificación de sus dimensiones culturales, personales y sociales a través del reemplazo de los procesos lingüísticos de comunicación por los mecanismos funcionalistas de integración y de reproducción del poder y del dinero. De este modo, los sujetos actúan dentro de sistemas de acción formalmente organizados dirigidos por el dinero y el poder, dándoles una realidad cuasi-natural. (Habermas J. , 1992, pág. 154)

La acción comunicativa es reemplazada por la acción estratégica cuando las esferas económicas y burocráticas emergen como relaciones sociales auto-reguladas. Los sistemas del dinero y el poder se institucionalizan en el mundo de la vida mediante la creación de roles apropiados y orientaciones prácticas para sus miembros. Dentro de estos dominios de acción formalmente organizados la acción comunicativa pierde su función integradora y es reemplazada por la dirección de medios no-comunicativos. En consecuencia, la integración social es reemplazada por la integración sistémica.

\*\*\*\*

En este capítulo hemos visto el itinerario de la ideología. Primero en Marx la ideología aparece como la limitación del desarrollo práctico del *trabajo*. Después en Adorno y Horkheimer el concepto de trabajo fue reemplazado por el de *razón instrumental*. Así, la ideología aparece bajo la forma de *industria cultural*: la racionalidad práctica que convierte a los sujetos en masa dócil dispuesta a ser administrada. Luego, en Habermas la ideología aparece bajo el signo del giro lingüístico como *comunicación distorsionada* al impedir a los interlocutores el acceso transparente a sus propias intenciones y motivaciones para alcanzar consensos. Con la *colonización del mundo de la vida*, el problema de la transparencia de los consensos pierde sentido por la eficacia y la claridad de la autorregulación impuesta por la lógica de los sistemas del dinero y el poder. Por esto el problema de la ideología es abandonado por Habermas.

La característica común a estos pasajes de la ideología en la Teoría Crítica es la tendencia en los autores a privilegiar el sentido funcionalista en los conceptos que usaron. En el caso de Marx el *trabajo* termina absorbido por la lógica de autovalorización del Capital. En el caso de Adorno y Horkheimer la *racionalidad instrumental* es el instrumento de la dominación que cancela la promesa de la emancipación. Y en el caso de Habermas *el mundo de la vida* y *los sistemas* poseen reglas que se constituyen de espaldas a los sujetos. En el siguiente capítulo veremos cómo Honneth intenta contrarrestar esta tendencia a través de su planteamiento del *reconocimiento*.



## CAPÍTULO II: EL RECONOCIMIENTO EN AXEL HONNETH: AGENCIA, ETICIDAD Y CRÍTICA

### II.1. Intersubjetividad y reconocimiento en la teoría normativa de la agencia

El *reconocimiento* tiene varios sentidos en la obra de Axel Honneth. En el caso de la *lucha por el reconocimiento*, su significado debemos entenderlo a partir de dos puntos. El primero es discutir con el marxismo estructuralista el valor de la noción de lucha de clases (Honneth, 1994); y, el segundo punto es recuperar la teoría hegeliana del delito y el *reconocimiento*. La noción de lucha en el marxismo perdió relevancia debido al predominio de las perspectivas funcionalistas en la teoría social. Desde Marx hasta el presente, podemos rastrear el interés por comprender la reproducción social en desmedro del cambio. Esto significó el declive de las pretensiones emancipadoras de la acción y el ascenso de una concepción de subjetividad cada vez más enmarcada en formas ideológicas. En este sentido, la noción de lucha como forma de la acción transgresora del orden social fue reemplazada por la de una acción disciplinante y conformista.

La pérdida de la noción de lucha de clases se explica por la crisis del paradigma de la teoría social. Debemos recordar que el paradigma de la producción llevó al planteamiento del capitalismo como un sistema impersonal que se reproduce a sí mismo. Posteriormente, la primera generación de la Teoría Crítica planteará que la razón es la fuente de la realidad reificada y, por esto, elimina la alternativa racional de una subjetividad libre. Con Habermas, la segunda generación de la Teoría Crítica encuentra una alternativa racional para la vida autónoma. Sin embargo, esto no implica el alejamiento de la tendencia funcionalista y la pérdida del papel de la subjetividad como motor del cambio social.

Honneth pretende recuperar la noción de lucha a través de la crítica inmanente de la Teoría Crítica. Para esto va recorrer a sus autores, mostrando el olvido de la subjetividad y la tendencia al funcionalismo. Finalmente, encontrará en el joven Hegel y su modelo de *lucha por el reconocimiento* la alternativa para hacer de la intersubjetividad el centro de una teoría de la agencia con pretensiones emancipadoras.

## **La recuperación de la intersubjetividad y la crítica al funcionalismo**

De acuerdo con Jean-Philippe Deranty, la mejor forma de caracterizar los escritos de Axel Honneth anteriores a la *Lucha por el reconocimiento* (1992) es como un intento por desarrollar una nueva filosofía de la *praxis*. Debe entenderse este propósito en el sentido de reconstruir una teoría de la sociedad que se caracteriza por su relación reflexiva con la vida social en donde surge, y, en un sentido más específico, por su compromiso con el objetivo de emancipación de la dominación. (Deranty, 2009, pág. 14) Este propósito tomó la forma concreta de reconstruir el materialismo histórico, lo que significó buscar la mejor expresión para el espíritu del programa de Karl Marx aparecido en *La Ideología Alemana*: la interpretación de los conceptos de humanidad y de acción social que permitan comprender como los seres humanos hacen su historia a partir de sus propias acciones. Estos conceptos aparecen en Honneth como la tesis de la eficacia real de la agencia individual y colectiva en la reproducción y, sobre todo, en la transformación de la sociedad. Para él esta es la esencia de la concepción materialista de la historia. (Deranty, 2009, pág. 17)

El proyecto de Honneth toma su inspiración de los escritos tempranos de Habermas: *Teoría y Praxis* (1973) y *La Reconstrucción del Materialismo Histórico* (1976). En ellos el aporte central consiste en el descubrimiento de la naturaleza libre de la comunicación y de la acción coordinada de los ciudadanos, a lado de la racionalidad de la ciencia, la tecnología y de las leyes económicas de reproducción. Esta diferencia fue planteada por Habermas en dos categorías: trabajo e interacción. Mientras el trabajo es la condición básica por la cual el ser humano sobrevive materialmente; la interacción, como acuerdo intersubjetivo sobre valores y normas, permite la convivencia y una sociedad propiamente humanas. Una teoría de la acción social toma el propósito de realizar la interacción humana investigando las bases sociológicas de su realización, es decir, las bases normativas del orden social. Para Habermas y Honneth este orden es el resultado de relaciones intersubjetivas entre individuos socializados capaces de ser agentes transformadores del mismo.

Para Deranty, por los compromisos adoptados por Honneth, no es exagerado afirmar que en él la teoría de la acción social implica una teoría de la subjetividad y una teoría de la sociedad, guiadas ambas por la intención práctica de la emancipación. La diferencia de su relectura de Marx respecto de la de Habermas consiste en reactualizar la noción histórica y social de acción en términos positivos de transformación social. En este sentido, Honneth defenderá la línea marxista de la lucha de clases contra la perspectiva funcionalista del materialismo histórico.

La primera crítica de Honneth a la perspectiva funcionalista del materialismo histórico ataca la supuesta ruptura metodológica entre los escritos del Marx joven y el maduro. La crítica al capitalismo en el joven Marx se basa en la noción de *trabajo alienado*, la que, a su vez, se basa en la noción antropológica del ser humano como ser social, productor de sí mismo y de su medio ambiente. Sin embargo, esta noción se perdería en los escritos de madurez al describir Marx las relaciones capitalistas desde la organización de la producción. Esta lectura tradicional<sup>3</sup> es cuestionada por Honneth. Para él hay en Marx una continuación del componente antropológico que le permite, incluso en *El Capital*, denunciar el trabajo abstracto y el proceso de valoración capitalista como desfiguración del trabajo humano. El criterio normativo se explicita cuando se compara el análisis funcionalista de *El Capital* con los textos de análisis históricos. En estos últimos, la historia siempre aparece como el escenario de la acción social en donde el cambio potencialmente puede ocurrir.

Sin embargo, Honneth reconoce el hecho que la crítica de la economía política es tributaria de la lógica especulativa de Hegel, lo que reduce el potencial transformador de la acción social y la somete a las leyes reificadas del valor que se auto-valora. Estas limitaciones metodológicas de Marx lo hacen ciego ante el sufrimiento social que no es directamente

---

<sup>3</sup> Esta es la lectura que desarrolló Louis Althusser. Para él, Marx tiene dos etapas claramente diferenciadas. La primera corresponde a su etapa antropológica, tributaria del hegelianismo y de Ludwig Feuerbach. Althusser califica a ésta etapa como ideológica por asumir el supuesto de la subjetividad auto-expresiva. La segunda etapa está marcada por *El Capital*, donde, a razón de Althusser, Marx inaugura un nuevo océano de conocimiento: el histórico. Aquí es donde se plantea el trabajo estrictamente teórico de Marx al centrarse en las relaciones de producción y al dar cuenta que el sujeto es un producto de las estructuras. Véase Althusser, Louis. *La Revolución Teórica de Marx* (1968), y *Para leer El Capital* (1969). Honneth discute la perspectiva althusseriana en el texto *History and Interaction: On the Structuralist Interpretation of Historical Materialism*. En: Gregory Elliot (1994), *Althusser A Critical Reader*.

rastreado por el proceso productivo pero que tiene raíces en la estructura social. En consecuencia, el Marx maduro queda prisionero de una mirada recortada de la lucha de clases. Así se explica que la lucha de clases en sus escritos económicos pierde el contenido moral de las experiencias de injusticia y, más bien, adquiere un sentido utilitarista.

Una segunda crítica que busca la recuperación de la acción en el materialismo histórico se encuentra en el libro *Social Action and Human Nature* (1988). Aquí Axel Honneth y Hans Joas abordan la crítica de la concepción antropológica de Marx y las bases antropológicas de la acción. Ambos autores evalúan a Marx desde la perspectiva normativa de la intersubjetividad que Habermas planteó. Así dan cuenta que la naturaleza social del ser humano se define en su capacidad de producirse a sí mismo y a su medio ambiente a través de relaciones sociales históricamente formadas. Aquí el ideal emancipador consiste en que las relaciones productivas hagan de la acción el medio de la reconciliación entre el sujeto productivo y el objeto producido, a saber, su historia. Sin embargo, en el tránsito de los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* a la *Ideología Alemana*, Marx da una formulación histórico-social a su premisa antropológica, reinterpretándola a través de los lentes de la actividad objetiva de la estructura productiva. De este modo, deja a la acción productiva presa de las estructuras objetivas de la sociedad, impidiendo la superación de la alienación. (Honneth & Joas, 1988)

La contradicción en la que cae Marx se origina en su concepto de *trabajo*. Para Honneth el problema consiste en que Marx no identificó las dimensiones que el concepto tiene (Honneth, 1982). El concepto de *trabajo* en Marx implica tres funciones: primero designa la forma de reproducción característica de la existencia humana (la apropiación cooperativa de la naturaleza). En segundo lugar, respecto de la crítica epistemológica del materialismo al idealismo, el concepto de *trabajo* refiere al contexto práctico donde la especie humana accede al conocimiento de la realidad. Y, en tercer lugar, el *trabajo* cumple una función formativa de la consciencia, gracias a la cual los sujetos productivos devienen conscientes de sus capacidades y necesidades más allá de los límites impuestos por la estructura social dada. En resumen, el concepto marxista de *trabajo* implica una dimensión

socio-teórica, una epistemológica, y otra práctica-normativa que se confunden entre sí (Honneth, 1982).

No obstante, para Honneth la confusión no es el problema. Es más, considera que la crítica a Marx solo puede hacerse desde una perspectiva que combine la dimensión teórica y práctica en la acción. El problema, en esencia, está en que al no identificar Marx las dimensiones de su concepto de *trabajo*, redujo la dimensión normativa a la teórica cuando formula la crítica de la economía política. Honneth considera que esto se debió al prejuicio idealista de Marx frente a la naturaleza. No obstante, sostiene que una relectura de la acción mediada por el sensualismo y el altruismo de Feuerbach puede salvaguardar el sentido práctico frente al teórico re-articulándolos en vista a la crítica emancipadora.

Frente al dualismo moderno entre sujeto y objeto, Feuerbach plantea la unidad de la subjetividad, del cuerpo y del mundo. La sensualidad (*sensuousness*) es, en principio, un argumento epistemológico crítico que enfatiza la naturaleza corporal, sexual e, incluso, el género del sujeto cognoscente. De este modo, el encuentro corporal con el mundo deviene el espacio en donde todo tipo de relaciones encuentra su preformación estructural y encarnación última, disolviendo, así, el problema del dualismo. Feuerbach muestra que la acción humana supone ser-en-el-mundo como condición de posibilidad de toda relación con el mundo, incluyendo la teórica. Las experiencias como el sufrimiento de la necesidad y el deseo, y la experiencia de sus satisfacciones, a pesar de ser subjetivas, guardan dimensiones objetivas sobre las cuales puede basarse el conocimiento, en tanto, indican en sentido negativo la estructura propia del mundo de las cosas. En términos de Honneth y Joas esto significa que los objetos naturales poseen su propia estructura que se presenta ante nosotros como la resistencia objetiva en relación a la necesidad subjetiva. Por esto, no debemos separar radicalmente la dimensión empírica de la conceptual; y ambas de la racionalidad (Honneth & Joas, 1988).

Por otro lado, la noción de altruismo en Feuerbach refiere a la intersubjetividad. Con ella sostiene que el objeto más esencialmente sensorial para el hombre es él mismo, ya que únicamente en la mirada del hombre sobre otro hombre se produce la chispa de la consciencia

y el nacimiento del intelecto. El idealismo está en lo correcto cuando afirma el origen humano de las ideas, pero se equivoca cuando las deduce de su entendimiento aislado, semejante a un alma existente para sí misma, entendiéndose el ego trascendental. Para Feuerbach, más bien, las ideas únicamente nacen de la conversación y la comunicación. Se requiere de dos seres humanos para hacer nacer a un hombre físico y espiritualmente. La unión de uno con otro es el principio y el criterio de la verdad y de la universalidad. Incluso, la certeza de las cosas externas es dada a través de la certeza de la existencia del otro próximo.

Marx no llegó a entender ni el sensualismo ni el altruismo porque interpreta a la filosofía feuerbachiana desde un marco contemplativo de la subjetividad. Pasar de una subjetividad pasiva a una activa frente al mundo implicaba el concepto de *trabajo*. Sin embargo, con esto Marx neutraliza la dimensión crítica de la apertura al mundo en el sensualismo y reemplaza el sentido intersubjetivo del altruismo por la acción coordinada de la producción. Pero, aún más, queda ciego ante la noción en ciernes de *praxis*<sup>4</sup> fundamentada como relación intersubjetiva corpórea guiada por las necesidades. Tampoco Habermas recuperó esta noción de intersubjetividad alternativa a la fundamentada en el lenguaje. Será Honneth quien la recupere para su argumento naturalista de la constitución de la agencia autónoma (Deranty, 2009).

En su búsqueda por reactualizar el materialismo histórico a través de la recuperación del concepto de *praxis*, Honneth se introduce en la crítica immanente a la tradición del marxismo crítico, en particular, en la tradición de la Teoría Crítica. En su texto *Critique of Power* (1985)<sup>5</sup> pasa revista de los planteamientos de la primera y segunda generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, sobretodo enfocado en el abordaje teórico que hacen de la acción en el marco de las relaciones funcionalistas de dominación. Al respecto es importante señalar que Honneth deja ver el pesimismo y la renuncia de Theodor Adorno

---

<sup>4</sup> Las referencias a los conceptos de sensualismo, altruismo y praxis en Feuerbach provienen del libro de Alfred Schmidt, *Feuerbach o la Sensualidad Emancipada* (1975) Editorial Taurus, Madrid. Su versión alemana es de 1973 e influenció a Axel Honneth y a Han Joas en la redacción de *Social Action and Human Nature*.

<sup>5</sup> Este año es el año de la publicación del original alemán: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. La versión inglesa: *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*/Alex Honneth; translated by Kenneth Baynes, MIT Press; aparece en 1991 y se reedita en 1993. Finalmente, la versión en español: *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Traducción e introducción de Germán Cano, Editorial Antonio Machado; aparece en el 2009.

frente a la posibilidad de formular una teoría de la subjetividad. Sin embargo, encuentra elementos que alimentan sus aspiraciones por reelaborar una teoría de la agencia a través de la dinámica del conflicto normativo en Max Horkheimer y Jürgen Habermas.

En el caso de la teoría de la subjetividad de Adorno, se aprecia la influencia del concepto de *trabajo* marxista y su radicalización en una teoría de la *razón instrumental*. En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer apuntan el carácter reificador de la razón en la acción de control de la naturaleza. La reducción de ésta a mero objeto lleva a que el sujeto mismo se pierda en la cosificación administrada por la sofisticada sociedad capitalista. El desarrollo material y la creciente racionalización de la sociedad aparecen como el desarrollo de la especie, una historia en la cual la posibilidad de la disidencia se pierde para imponer un orden sistémico y funcional al poder. En estas condiciones la emancipación no puede basarse en supuestos racionales. En *Dialéctica Negativa*, Adorno apuesta por ir más allá de la síntesis conceptual para alcanzar una singularidad irreductible a lo universal. Pretende ir más allá del concepto a través del concepto y alcanzar una singularidad que escapa a la racionalización. Un ejemplo de esto es la experiencia estética. De este modo alcanzamos los límites de la teoría social dentro del paradigma de la racionalidad reificante. Para Honneth, Adorno queda atrapado dentro del esquema monológico sujeto-objeto. Por esto es incapaz de plantear una alternativa intersubjetiva en donde el otro sea algo diferente a un objeto (Honneth, 1993). Asimismo, queda preso del funcionalismo en tanto su concepto de razón es sinónimo de control, lo que implica un orden social funcionalista que responde a poderes impersonales: el mercado, la producción y la burocracia. Para sustentar una teoría social que no sea la reproducción de las relaciones de poder, Honneth gira hacia Horkheimer y su concepto de *acción cultural*.

Los aspectos centrales en la lectura honnethiana de la tradición de la Teoría Crítica son su rechazo al funcionalismo y su interés por teorizar el carácter contingente de todas las formas sociales de interacción. Los usos sociales del lenguaje, las prácticas culturales, las instituciones, la primera y segunda socialización, son prácticas en disputa, siempre potencialmente transformables. En este sentido, toma interés el concepto de *acción cultural* de Horkheimer con el que enfatiza la dinámica contingente de la vida social y la condición

de conflictividad que tienen los modos de reproducción social (Honneth, 1993, pág. 25). Para Honneth, este concepto desarrolla una concepción de la lucha de clases en donde la cultura denota un campo de acción que sirve de escenario para la creación de valores comunes, objetivados en instituciones, que se expresan simbólicamente. Según Horkheimer en la cultura se realizan las interpretaciones normativas y cognitivas a través de la interacción. Los patrones de orientación valorativa, producidos en grupos específicos y reforzados comunicativamente, median el sistema de trabajo y la formación de los motivos individuales. Asimismo, funcionan como filtros normativos de las colectividades, vale decir, como moralidades particulares que se expresan socialmente en modas y estilos de vida. Y, finalmente, son también condición de la acción, ya que permiten la socialización de los sujetos en un contexto. El cemento de una sociedad consiste en la renovación de estos patrones valorativos, gracias a los cuales los grupos sociales descubren interpretativamente sus necesidades particulares y sus tareas objetivas bajo las condiciones de la división del trabajo de la sociedad de clases (Honneth, 1993, págs. 25-26).

El valor del concepto de *acción cultural* para Honneth radica en que ofrece una defensa de las acciones individual y grupal a la vez que reconoce la objetividad de la vida social y de la división del trabajo, pero sin caer en el funcionalismo. La *acción cultural* interpreta la reproducción de la sociedad como un todo integrado de distintos modos de participación de los diferentes grupos y clases a través de sus diferentes modos de experimentar la vida social. Sea en diferentes espacios sociales como en los diferentes modos de socialización, las perspectivas múltiples no se reducen y la disputa o lucha de clases se hace presente, pero se reinterpreta en un sentido normativo. Por esto, el concepto de *acción cultural* plantea el carácter frágil e impugnabile de los consensos morales como mecanismo de integración y reproducción social.

Por otro lado, Honneth encuentra un elemento para la reactualización de la lucha de clases en la lectura que hace Habermas de los escritos de juventud de Hegel, sobretudo la referida a la dialéctica de la vida moral o *Eticidad*. En *Trabajo e Interacción*, Habermas interpreta la *Eticidad* hegeliana como una dialéctica lógico-práctica, es decir, como una relación intersubjetiva con niveles cognoscitivo-normativos. A través del lenguaje, las

herramientas y la familia, se va determinando el Espíritu que refiere a la consciencia teórico-práctica de relación con el otro. Solo a través de la relación con el otro el sujeto alcanza la consciencia de su autonomía<sup>6</sup>. Esto involucra la mediación de niveles de institucionalización de las relaciones intersubjetivas que conforman la objetividad del Espíritu. Pero, además, determina que la forma en que el sujeto es autónomo sea la socialización (Habermas J. , 1973).

En el contexto del crimen y del destino dentro de la dialéctica de la *Eticidad*, Habermas menciona el esquema de la *lucha por el reconocimiento* como el modelo intersubjetivo de la socialización de las instituciones del Espíritu. El destino refiere a las instituciones teórico-prácticas que se constituyen al margen de la voluntad de los sujetos pero que son quebrantadas unilateralmente por la trasgresión, o, el crimen. Entonces, se da el conflicto: una lucha a muerte entre posiciones unilaterales. El conflicto se supera en el momento en que las unilateralidades pueden alcanzar una reconciliación sobre las reglas normativas. El crimen se produce porque una unilateralidad considera injusta la norma, lo que significa que no alcanzaba una consciencia de sí verdadera en el otro. Después de la lucha y el establecimiento de una nueva relación normativa con el otro, el agraviado tiene una nueva consciencia de sí. En todo momento la socialización de las normas implica el nivel cognitivo del agente, es decir, la unidad de la teoría y la praxis (Habermas J. , 1973).

Sin embargo, Honneth acusa a Habermas de traicionar su propia lectura intersubjetiva de las luchas sociales. En el mismo texto de *Trabajo e Interacción*, Habermas distingue dos dimensiones en la acción. Uno dirigido por el criterio de instrumentalización y dominio teórico de la naturaleza que asegura la reproducción de la especie: el *trabajo*; y el otro orientado a la búsqueda de consensos normativos a través de vínculos intersubjetivos de comunicación: la *interacción*. Esta división, que se mantendrá a lo largo de toda su producción<sup>7</sup>, significa el abandono de la perspectiva enfocada en la acción para plantear la perspectiva funcionalista. Sea la dimensión de las relaciones reificantes de los sistemas del

---

<sup>6</sup> Al respecto, Habermas señala que para Hegel la relación moral intersubjetiva paradigmática es el Amor, porque en ella el yo se reconoce a sí mismo en el otro.

<sup>7</sup> En su libro de madurez: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas reitera la separación entre trabajo e interacción, la que aparecerá en la forma de los Sistemas y el Mundo de la Vida

mercado y la burocracia; o, la dimensión de las relaciones intersubjetivas de la interacción normativa; en cualquiera de las dimensiones, lo que prima es la integración social de los campos de acción. Es decir, en ambos casos la acción reproduce las instituciones sociales y no representa más un potencial transformador de éstas (Honneth, 1993). Por esto, para Honneth, Habermas comparte con Adorno y Horkheimer la hipótesis de las clases institucionalizadas o de la desactivación de la lucha de clases (Honneth, 2007).

Otra de las críticas de Honneth a Habermas es el acento que pone en el lenguaje como el medio exclusivo de las relaciones intersubjetivas. El progreso de éstas consiste en el desarrollo de las reglas lingüísticas para alcanzar el entendimiento mutuo. Sin embargo, esto se va dando al margen de las vivencias de los agentes; por lo que, el progreso intersubjetivo implica la reificación de las reglas lingüísticas de consensos (Honneth, 1993, pág. 293). Asimismo, la centralidad del lenguaje lleva a Habermas a confundir dos dimensiones: el ámbito de la justificación normativa, vale decir, el lenguaje; y el ámbito de la experiencia moral que es pre-lingüístico. Al quedar reducida la experiencia moral a la justificación moral, aquellas experiencias que no encuentran justificación dentro del espacio de las razones establecido quedan invisibles para los agentes (Honneth, 1993, pág. 294).

### **El carácter intersubjetivo de la *lucha por el reconocimiento* en el joven Hegel**

La crítica a Marx y a la Teoría Crítica ha buscado recuperar el papel de la acción en la transformación de los criterios normativos de integración social. Hasta el momento Honneth ha presentado las falencias funcionalistas de estos autores que traicionaban el propósito de formular una teoría del cambio social con sentido emancipador. Sin embargo, va retomando la tesis habermasiana de *la lucha por el reconocimiento* en Hegel y la desarrollará como modelo teórico de la acción social en su libro *La lucha por el reconocimiento* (1992).

La primera vez que se formula la relación de reconocimiento en Hegel es en 1802, en un artículo sobre la ley natural y, luego, en el *Sistema de la Eticidad* donde es desarrollada ampliamente. Al respecto, Honneth resalta en la relación de reconocimiento el concepto de *Sittlichkeit* (Eticidad). Éste refiere a la vida ética absoluta, vale decir, un estado ideal de la

vida social donde los individuos han realizado sus capacidades individuales teóricas y prácticas, y, además, sus interacciones recíprocas han sido totalmente desarrolladas. Este nivel representa la completa encarnación del Espíritu tal cual es en el mundo (Honneth, 1995). Después de estos textos, el concepto de *Sittlichkeit* será desarrollado, también, en *la Primera filosofía del Espíritu* (1803/4). Sin embargo, el modelo teórico de la relación del reconocimiento se truncó y no se volverá a retomar, ni siquiera en *la Fenomenología del Espíritu* (1807) donde está la famosa dialéctica del conflicto entre señor y siervo.

Para formular el modelo de la *lucha por el reconocimiento*, Hegel realiza préstamos de Hobbes, Aristóteles y Fichte, representantes de las tesis fuertes de la filosofía social del momento. De Hobbes toma la tesis de la lucha entre individuos como factor constituyente de la vida social. A través de la lucha entre unilateralidades, Hegel dinamiza los vínculos sociales y socializa los criterios normativos de integración. Así mismo, toma de Aristóteles la tesis de la anterioridad de la comunidad respecto al individuo, por lo que rechaza el atomismo individualista. El resultado de ambos préstamos es la tesis básica de Honneth: la primacía de la intersubjetividad que se transforma a través del conflicto de sus partes. Su primacía consiste en ser condición de posibilidad, tanto genética como conceptualmente, de toda forma de interacción entre los agentes sociales, pero, además, de toda acción realizada individualmente por ellos. Por esto, la individuación es una forma que toman los vínculos intersubjetivos y no la desaparición de éstos (Deranty, 2009, pág. 188).

En el caso de Fichte, Hegel toma su concepto de *reconocimiento* aparecido en su *Fundamento del Derecho Natural* (1796). Fichte con el *reconocimiento* refiere que la autoconciencia, el fundamento teórico-práctico trascendental, es incapaz de fundarse a sí misma, por lo que requiere de la determinación recíproca y circular de otra autoconciencia igual de libre como ella. Según Fichte, en la relación de *reconocimiento* la conciencia se conoce a sí misma como radicalmente libre solo cuando es reconocida en su propia libertad por otra conciencia, la cual, a su turno, también, debe ser reconocida como libre. De este modo, la condición de autonomía en la conciencia exige la relación recíproca del *reconocimiento*. El espacio objetivo y común de la ley es donde las conciencias libres recíprocamente limitan su propio campo de acción en vista de los otros, así, la ley es la

condición de la autoconciencia. La característica del argumento fichteano es su negatividad, es decir, la relación de *reconocimiento* se define por la auto-limitación simultánea de las conciencias por el riesgo de invadir la esfera de acción del otro. El resultado del *reconocimiento* recíproco es el surgimiento del espacio de la libertad personal.

La interpretación que le da Hegel al concepto de *reconocimiento* tiene un sentido positivo. Asume el esquema circular del mutuo *reconocimiento* como condición de la autoconciencia, pero le aplica una lógica directa y afirmativa por la cual las conciencias se afirman recíprocamente, convirtiéndose en verdaderas autoconciencias autónomas. En este sentido, la libertad individual no se define por la auto-limitación de la propia acción, sino más bien, por la afirmación de dimensiones prácticas de los sujetos, o, de sus capacidades para actuar. Hegel plantea que la relación de *reconocimiento* pasa por tres diferentes niveles de relaciones intersubjetivas: la familia, el lenguaje y el trabajo. Cada una de ellas es fundamental en la afirmación de la capacidad de acción autónoma. Y por esto, no se puede desligar la socialización de la individuación. Ambas van de la mano en un proceso formativo hasta alcanzar el nivel de la vida ética absoluta ya señalado.

El aprendizaje social para llegar a ser individuo se pone en funcionamiento a través del conflicto. La relación de *reconocimiento* es una lucha por la afirmación de las propias capacidades de ejercer la autonomía. Para que esto se ponga en marcha, primero, debe sufrirse un perjuicio moral que es sentido como carencia de *reconocimiento*. Luego, viene la reacción violenta de quien se siente no reconocido con el fin de redefinir los criterios evaluativos y se valore lo que hasta ese momento no era reconocido. En este sentido, Hegel interpreta el crimen. Señala que el ataque no está dirigido centralmente a la propiedad, sino, a la persona misma, en tanto, valoración encarnada. El conflicto termina solo cuando se establecen nuevos criterios evaluativos que descubren nuevas dimensiones de la identidad práctica de los sujetos. Honneth hace notar que el conflicto permite a los sujetos tener conciencia de los variados aspectos de su propia individualidad al ser reconocidas públicamente, y, asimismo, ser conscientes que la formación de su autonomía va de la mano con el descubrimiento de la interdependencia mutua con el otro (Honneth, 1995).

A pesar del potencial del modelo de *la lucha por el reconocimiento*, Hegel reemplaza la tesis del carácter intersubjetivo de la sociabilidad humana por la tesis metafísica de la consciencia entendida como Espíritu que se exterioriza a sí mismo en el proceso de autoconocimiento. Esta es la tesis de base de la *Fenomenología del Espíritu* de 1807. A partir de aquí, el Estado para Hegel es la más alta realidad de la *Eticidad* donde los sujetos y la comunidad se integran, pero, como resultado de la encarnación de un sistema externo a las voluntades individuales que son controladas. En este sentido, el Espíritu objetivo pierde su significado intersubjetivo, igualitario, democrático y horizontal; y pasa a organizarse verticalmente, reduciendo a sus miembros a meros momentos o accidentes del sistema autoconsciente (Deranty, 2009, pág. 213).

### **La naturalización de la intersubjetividad: George H. Mead**

George Herbert Mead formuló en *Mind, Self and Society* (1934) una teoría sobre el carácter esencialmente social de la acción humana. En ella se enfatiza los aspectos no-lingüísticos de la interacción como, por ejemplo, la constitución social de la percepción individual. Honneth encuentra en éste autor las tres premisas fundamentales presentes en el joven Hegel: 1) la dependencia del valor del sujeto respecto de las relaciones de reconocimiento y el papel de ésta valoración como condición de la agencia individual; 2) las tres dimensiones de las relaciones de reconocimiento, correspondientes a la amplitud de los sentidos normativos expresados por el sujeto; y 3) el papel central del conflicto o la lucha por el reconocimiento en la ampliación de las afirmaciones de la subjetividad, y, por esto, su carácter de fuerza dinamizadora del progreso moral (Deranty, 2009).

El punto de partida en la lectura honnethiana de Mead es la comunicación humana. Ella se da en dos niveles: el lingüístico y el pre-lingüístico. A través de símbolos o gestos que pueden guardar el mismo significado, los sujetos coordinan sus acciones. Sin embargo, Honneth quiere resaltar el papel que juega la comunicación pre-lingüística en la emergencia de la auto-conciencia. En la percepción de mis gestos vocales y reaccionando a ellos como lo hace el otro, tomo una perspectiva descentrada por la cual puedo formarme una imagen de mí mismo y, por tanto, tener una conciencia de mi identidad (Honneth, 1995, pág. 75).

La internalización de los significados objetivos implicados en la conversación de gestos se refracta en el sujeto, estructurando y llenado, así, un espacio interno donde previamente había material psíquico y orgánico informe. En otras palabras, el uso de la gramática (no necesariamente lingüística) nos da una visión de nosotros mismos desde la perspectiva del diálogo, incluso en la ausencia del interlocutor. De acuerdo con Mead, ésta es la única forma de obtener una perspectiva por la cual podemos objetivarnos. Ya que, el *yo* no puede existir como un objeto en su consciencia; éste está siempre fuera de la vista de sí mismo (Deranty, 2009, pág. 243).

La internalización de la mirada del otro tiene relevancia filogenética y ontogenética. En términos filogenéticos, éste proceso permite la emergencia del lenguaje como evolución del proceso de la internalización de los gestos que coordinan los organismos. De este modo, el ser humano aprende a anticipar en sí mismo la reacción del otro respecto de su acción. Mientras, en términos ontogenéticos, el niño aprende gradualmente a ajustarse a sí mismo frente a las actitudes de los otros, gracias a la internalización de respuestas e invitaciones. En un momento dado, el lenguaje le permitirá conducir una conversación en la ausencia de interlocutores, y, luego, una conversación imaginaria, para, finalmente, tener una conversación interna consigo mismo.

Para entender la autoconciencia como resultado de la internalización del diálogo es necesario diferenciar entre dos diferentes tipos de *yo* y la relación que mantienen. Mead distingue al *Yo* del *Mí*. El *Yo* es la reacción de la persona a su construcción social: el *Mí*. El *Yo* piensa y actúa espontáneamente por lo que es imposible anticiparlo o encuadrarlo, sólo se le puede rastrear retrospectivamente como una figura histórica. En términos existenciales, el *Yo* es la estructura de la proyección futura en la persona. En cambio, el *Mí* se muestra cuando la persona reflexiona sobre lo que hizo y lo entiende desde parámetros socialmente construidos. De este modo, el *Mí* limita la impulsividad y creatividad del *Yo* desde la perspectiva intersubjetiva del nosotros. El *Yo* frente al *Mí* refiere a lo pre-social y a los impulsos naturales con todo el potencial creativo que implican frente a las demandas de la sociedad cristalizadas en el *Mí*. La autoconciencia como imagen de uno mismo a través del

diálogo consiste, entonces, en una dialéctica tensa entre los parámetros sociales y la potencialidad subjetiva pre-social. Este conflicto es interno porque se produce en la persona como unidad de ambas dimensiones.

La autoconciencia surge por el conflicto entre *Yo* y *Mí*. Este tiene su origen en la socialización de la gramática intersubjetiva. Por la cual, los sujetos pasan de las cuasi-automáticas e instintivas reacciones al medio circundante a una ampliación y abstracción de los participantes de la interacción. Este tránsito Mead lo ve en la diferencia entre el juego de imitación (*play*) y el juego de equipo (*game*).

En el *play* o juego de imitación, el niño se relaciona con otros concretos e integra una estructura de comportamiento que es idiosincrática, o exclusivamente referido al grupo. Pero una vez internalizada las referencias grupales, éstas devienen en patrones de conducta que se van desconectando del poder de la referencia concreta de los otros. Así, surge la norma que luego será utilizada en contextos diferentes de las relaciones íntimas y directas. Posteriormente el niño estará en la capacidad de evaluar los roles y no solo actitudes concretas. Al intercambiar roles, el niño adopta perspectivas diferentes y prueba tipos y patrones de comportamiento distintos y específicos. En este proceso se ejercita su capacidad de ponerse en posiciones sociales específicas y verse desde ellas. En un momento el niño representará la reacción esperada del grupo externo a sus acciones; al momento siguiente, representará sus propias reacciones a esas reacciones externas. Entonces, el niño es, alternativamente, los estímulos y las respuestas a los estímulos, todo al mismo tiempo.

Cuando se puede expresar en uno mismo el tipo de respuesta que los estímulos emiten en otros, o, cuando el niño puede tomar varias perspectivas a la vez en un tiempo corto sin relacionarlas a otros concretos, sino a patrones de comportamiento; entonces, el niño se ha desplazado del *play* al *game* o juego de equipo. En este caso, el niño toma en cuenta las actitudes de todos los otros envueltos en el juego, formando así una unidad. Esta formación u organización de las actitudes de los otros cumple la función de controlar las respuestas del niño, vale decir, determina sus acciones al socializarlo en sus demandas. Por esto, la internalización de todos los otros no solo es la internalización de la comunidad en el niño,

sino también, es la unidad de su identidad social. A esta internalización de todos los otros Mead la llama *el otro generalizado*.

La socialización del otro generalizado es un proceso tenso porque implica limitar las acciones de los sujetos a la reproducción de las demandas interiorizadas de la comunidad. Sin embargo, es imprescindible para el ejercicio de la agencia de los sujetos. Honneth ve en Mead, al igual que en el joven Hegel, tres niveles del desarrollo de la agencia. En ellos la dialéctica de la socialización va realizando por niveles las condiciones de la agencia. Pero a diferencia de Hegel, Mead tiene una perspectiva más cercana al funcionalismo de Emile Durkheim. A través de la internalización del *Mí* en el *Yo*, el sujeto deviene el medio de la reproducción del sistema social, así, la identidad social que forma sirve al cumplimiento de las necesidades exigidas por la división del trabajo. Por esto, el máximo nivel de socialización implica la integración normativa entre el sujeto y la comunidad, en la cual ésta termina reconociéndose como realidad moral en el sujeto.

### **Las relaciones de reconocimiento y la realización de la agencia autónoma**

Axel Honneth retoma las tesis del joven Hegel y de George H. Mead y las conjuga en una teoría de la realización de la agencia que tiene tres premisas básicas: 1) el carácter autónomo que toma la agencia en el desarrollo de sus condiciones de realización; 2) el sustento intersubjetivo de la agencia que hace interdependientes a los sujetos en la realización de su autonomía; y 3) el desarrollo de la agencia en tres niveles. El primer nivel donde las relaciones afectivas del sujeto son aseguradas es el reconocimiento en la esfera íntima. El segundo nivel donde el sujeto establece relaciones de igualdad con los otros como sujeto de derechos es el reconocimiento legal. Y el tercer nivel en donde el sujeto establece su contribución y su valor a la vida de la comunidad. Éste es el nivel del reconocimiento de la performance individual. Estas tres esferas aseguran el ejercicio de una subjetividad autónoma, por lo que el incumplimiento y/o la destrucción de alguna de ellas son un agravio moral, vale decir, una experiencia de injusticia.

La base de la teoría honnethiana del desarrollo de la agencia es el concepto de *auto-relación práctica*. Éste refiere a las condiciones básicas de la personalidad que permiten la emergencia de una identidad suficientemente sólida y el involucramiento del sujeto en las interacciones de su medio social. Ambos procesos se dan en la forma de una relación intersubjetiva de autoconocimiento del agente. Por esto, Honneth relaciona el concepto de auto-relación práctica con el de identidad práctica de un agente que actúa libre y responsablemente. La relación de ambos conceptos debe entenderse dentro del concepto de libertad como integridad personal realizada íntegramente en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. Así, en Honneth las condiciones de la libertad son condiciones psicosociales del reconocimiento normativo de la identidad práctica.

La formación de la identidad práctica apunta a la realización de las capacidades subjetivas y no a los fines del sujeto. En este sentido, éste concepto refiere a la condición ontológica de la identidad subjetiva antes que a una noción de vida buena. Asimismo, en Honneth la identidad práctica tiene un sentido radical, ya que sostiene que nadie es una persona si no lo es en un sentido integral. Las esferas del reconocimiento consisten en las condiciones mínimas que permitan desarrollar integralmente el sentido de la valía personal, es decir, las bases requeridas para cualquier acción autónoma. En cada esfera se internaliza un modelo de auto-relación valorativa que implica un tipo de auto-relación práctica. Además, en cada una hay un imperativo que lleva a un momento dinámico. Siempre hay más dimensiones por ser reconocidas que implican la expansión de la identidad subjetiva y de los criterios normativos de integración social. A nivel social, esto significa la expansión de derechos de distinto carácter hacia los individuos, grupos, clases, o comunidades. Sobre la base de la expansión de las relaciones de reconocimiento, Honneth plantea la existencia de un progreso moral inmanente a la historia de las luchas sociales.

La primera esfera del reconocimiento para Honneth es el amor. Ella juega un papel de prioridad genética y lógica respecto de las otras esferas al establecer las condiciones más básicas de la subjetividad práctica. En el amor se constituyen las relaciones de reconocimiento afirmativas y prácticas de la subjetividad que son estructuralmente necesarias para la construcción de la *auto-confianza* exigida en la vida social. Sin el grado mínimo de

experiencia del cuidado, especialmente en los primeros años, el sujeto no será capaz de desarrollar las capacidades requeridas para el ejercicio de su libertad.

A partir de Donald Winnicott, Honneth explica la relación de reconocimiento en el amor. El punto de partida es la unidad simbiótica entre el niño y la madre en donde ninguno de los dos se distingue del otro. En este momento madre y niño forman una unidad y ninguno es un individuo diferente para el otro. La salida de la unidad simbiótica consiste en el proceso de afirmación y concientización de la independencia del otro. Éste se da al aprender el niño a diferenciarse de la madre y de su ambiente. A través del cuidado materno, vale decir, la protección y la alimentación, el niño aprenderá a coordinar sus experiencias motoras y sensoriales alrededor de un centro distinguible.

Honneth hace notar el desarrollo de una dialéctica de la dependencia e independencia en el aprendizaje del niño sobre su propia individualidad. Con el quiebre de la continuidad simbiótica entre madre y niño por las repetidas ausencias de la madre y el creciente sentimiento de alejamiento de ella, el niño reaccionará con gestos agresivos que son intentos prácticos por probar la distancia de la madre y su voluntad de acercarse. Entonces, el aprendizaje del niño consiste en darse cuenta que la madre lo sigue queriendo a pesar de sus ausencias y la cruel separación. Pero, también, aprende el niño que existe una realidad independiente. En la madre, el niño reconoce, sin ambivalencias, una entidad con derecho propio a existir.

Es necesario enfatizar que la superación de la unidad simbiótica no es la independencia a secas, sino la independencia en la dependencia. Es decir, que las relaciones de dependencia afectiva continúan una vez realizada la independencia de la propia individualidad. Honneth describe a este tipo de relaciones como *estar consigo mismo en el otro* y lo utiliza de modelo de todas las relaciones afectivas-amorosas. En tanto el amor de la madre sea permanente y confiable, el niño puede desarrollar, sobre la base de esta seguridad intersubjetiva, un sentido de *auto-confianza* en la provisión social de sus necesidades y el camino psicológico hacia la capacidad de estar solo. A partir de esta capacidad se desarrolla

la subjetividad y la identidad práctica y el descubrimiento sin ansiedad de la propia vida personal (Honneth, 1995, pág. 99).

La segunda esfera de reconocimiento es el derecho y se basa en el principio universal de la igualdad de todos los individuos. Para Honneth éste principio es el más importante logro de la modernidad y le asigna su sentido de progreso moral característico. Es más, la mayoría de luchas por el reconocimiento en la sociedad moderna se hacen en nombre de éste principio, vale decir, son luchas por el reconocimiento de la igualdad del estatus.

Para Honneth el principio de igualdad es el fundamento normativo de las sociedades modernas, entendidas como el gobierno de la ley donde todos son igualmente legisladores. El sistema legal puede ser entendido como la expresión de los intereses universales de todos los miembros de la sociedad, de modo que, de acuerdo con la demanda interna, ya no se admiten excepciones y privilegios. En este sentido, es de esperarse la adhesión voluntaria de los miembros a las normas legales, ya que, en principio, están todos ellos, como seres libres e iguales, de acuerdo con las normas. Entonces, aquí aparece una nueva exigencia de reciprocidad: la relación de reconocimiento basado en el derecho. En el imperio de la ley los sujetos legales se reconocen mutuamente como personas capaces de decidir en forma autónoma sobre las normas morales (Honneth, 1995).

La idea central del reconocimiento legal es la idea de la comunidad de legisladores unidos a través del ejercicio conjunto de la razón práctica. El contenido total y la estructura de este reconocimiento derivan de una perspectiva universalista. Un orden legal es reconocido como válido y puede contar con la voluntad del cumplimiento de la ley, solo en la medida que apele a la aprobación libre de todos los individuos que éste incluye. Para esto, debemos suponer que estos sujetos legales tienen al menos la capacidad de tomar decisiones autónomas y razonables respecto de cuestiones morales. La legitimidad del orden legal depende del acuerdo racional entre individuos con iguales derechos, por eso, toda comunidad basada en el imperio de la ley se funda en el supuesto de la responsabilidad de todos sus miembros (Honneth, 1995, págs. 108-109).

La determinación de la identidad práctica establecida en el reconocimiento legal es la capacidad de hacerse responsable de las propias decisiones, y, por lo tanto, considerarse un sujeto capaz de actuar en forma autónoma y responsable. Honneth llama a esta determinación *auto-respeto*. A través de ella el sujeto adulto adquiere la posibilidad de ver sus actos como la expresión de su autonomía universalmente respetada. Así, la ley da lugar a la forma de conciencia por la cual uno es capaz de respetarse así mismo porque merece respeto de cada otro.

La tercera esfera de relaciones de reconocimiento se constituye por las relaciones de solidaridad. Honneth propone abordarlas a través de la transformación de los criterios de evaluación social en el tránsito de la sociedad tradicional a la moderna. En la sociedad tradicional, el estatus social de los individuos se identificaba con su estatus legal y ambos se relacionaban a sus grupos sociales de pertenencia. Con la emergencia del principio de igualdad universal, los principios del reconocimiento legal y de la valoración social se separaron. Esto supuso una transformación estructural. La posición social de los individuos ya no está ligada a sus grupos de pertenencias, sino a sus logros individuales. Así, por primera vez, los sujetos entran a la arena de la estima social como entidades individuales en términos de historias de vida particulares dentro de un esquema general de la vida social. La individuación ya no tiene únicamente un significado funcional, ahora, tiene también, uno normativo, por el cual el individuo se valora a sí mismo de manera radicalmente individualizada. Sin embargo, éste valor dependerá de la realización de los objetivos sociales de la comunidad. Por esto, lo que se individualiza no es la historia de vida sino la forma en la cual los individuos realizan las funciones sociales.

Esta transformación afectó al significado de estima social. En la sociedad tradicional, éste refiere al valor de la realización individual de los deberes y los compromisos de los estamentos. Sin embargo, con el advenimiento de la sociedad moderna la estima social referirá al reconocimiento de la contribución individual específica de las biografías individuales. De este modo, el prestigio o *autoestima* significa el grado de reconocimiento social a la auto-realización individual dada por la realización práctica de los objetivos sociales definidos (Honneth, 1995, pág. 122).

La *autoestima* producida por las relaciones de reconocimiento en las sociedades modernas está sometida a las interpretaciones dentro del sistema de valores específicos de la comunidad. Es decir, las cualidades y las habilidades individuales son definidas y valoradas dentro de un marco normativo que es establecido y constantemente renegociado por las transacciones entre los grupos sociales. Así, se vuelve necesario el conflicto cultural que decide la hegemonía de un horizonte normativo en el cual las distintas formas de auto-realización, las cualidades y habilidades relevantes son definidas. Cada grupo social, utilizando sus recursos simbólicos y refiriéndose a los objetivos sociales generales, eleva el valor de las habilidades asociadas con su forma de vida.

Para Honneth la cultura es la arena donde los grupos interpretan los objetivos sociales compartidos para imponer su dominio simbólico sobre los otros. En la cultura se establece el orden simbólico de la sociedad que atraviesa las distintas divisiones sociales de género, clase, etnia, etc. Por esto, la cultura es indisoluble de la dominación social y del conflicto. A partir de ella, Honneth puede recuperar la noción de lucha de clases reinterpretándola dentro del marco de las relaciones de reconocimiento.

## **II.2. Reconocimiento y Libertad: El concepto de *Eticidad* en Axel Honneth**

El concepto de *Eticidad* aparece en Honneth relacionado a *la lucha por el reconocimiento* y al sentido normativo de la auto-relación práctica de la identidad. Por esto, el concepto de *Eticidad* queda enmarcado en la lectura intersubjetiva del joven Hegel en sus escritos de Jena. Sin embargo, posteriormente Honneth desarrolla la *Eticidad* más allá de los escritos de Jena.

En una lectura que hace de las primeras páginas del capítulo de la Autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, Honneth relaciona la *Eticidad* a la ontogénesis a de la sociabilidad, descubriendo en ella los elementos estructurales de la relación de reconocimiento. Seguidamente, toma la *Filosofía del Derecho* para relacionar la *Eticidad* con la estructura institucional de la libertad. Para Honneth, Hegel formuló un concepto de libertad como campo de prácticas institucionales que actualizan la libertad individual en distintas

dimensiones prácticas. Finalmente, en su obra *El Derecho de la libertad*, Honneth utiliza el concepto de *Eticidad* para el análisis y la reconstrucción normativos de las instituciones de las sociedades modernas, que le sirve de modelo para una Teoría Crítica de la sociedad. El objetivo de este desarrollo es plantear la conexión entre la relación de *reconocimiento* mutuo y el marco institucional de la libertad en el concepto de *Eticidad* legado por Hegel.

### **Agravio moral y Eticidad formal: las condiciones formales de la autonomía**

Honneth propone el concepto de menosprecio para referirse a todas las experiencias negativas relacionadas con la negación del reconocimiento. Este concepto representa no solo una forma de perjuicio personal, en la medida que perjudica la integridad psicológica de la persona, sino también, una forma equivocada o distorsionada de la apropiación de las relaciones sociales establecidas con los otros. La auto-relación práctica y las específicas formas de intersubjetividad vistas en la realización normativa de la agencia: el amor, el derecho y la solidaridad, permiten entender el significado del menosprecio como experiencia de la injusticia.

Honneth caracteriza las experiencias de la injusticia usando términos como insulto y/o denigración. Estos designan un comportamiento injusto porque les impiden actuar libremente y dañan el entendimiento positivo que ellos pueden tener de sí mismos adquirido intersubjetivamente. Por esto, quedan revelados el carácter intersubjetivo de la vulnerabilidad humana y su basamento en la interdependencia. Por lo mismo, queda revelada, también, la exigencia moral del reconocimiento. En la medida que nuestras identidades prácticas y nuestra auto-comprensión como sujetos morales estén sistemáticamente unidas a la calidad y estructura de las relaciones intersubjetivas; el reconocimiento es una necesidad y una exigencia moral de cada persona.

En el marco del análisis moral de nuestras relaciones intersubjetivas y auto-relaciones prácticas, Honneth distingue tres tipos de menosprecio vividos como formas de injusticias que ponen en marcha *la lucha por el reconocimiento*. Estas son: la violación, la deposición y el deshonor (Honneth, 1997).

La violación de la integridad física es la forma paradigmática del *menosprecio* correspondiente a la negación del *reconocimiento* en la relación práctica del amor. En la violación, donde el otro asume el control del cuerpo de uno por la fuerza, está el tipo de experiencias intersubjetivas que distorsionan o dañan la básica y fundamental autoconfianza obtenida en la temprana niñez. Ejemplos de este tipo de experiencias son la violación sexual y la tortura. En estas experiencias el abuso físico deja la sensación de estar privado de una realidad estable, daña la autoconfianza y afecta la relación práctica con los otros a nivel físico. Desde el punto de vista moral, el abuso físico revela una forma específica de vulnerabilidad de la integridad personal: la interdependencia de la autoconfianza. En consecuencia, la violación o abuso físico impacta no solo en el bienestar individual, sino también, en la infraestructura moral de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento.

Frente a la experiencia de menosprecio que implica el abuso físico, el sentimiento de injusticia genera una exigencia o demanda por las condiciones sociales necesarias para el desarrollo de la autoconfianza básica. La demanda contra la cultura y las prácticas de abuso, violación y tortura revela que la autoconfianza individual es vulnerable por la violación de la extrema degradación física y emocional de los otros. La degradación del propio cuerpo por otro implica la destrucción de una forma básica de auto-relación: la autoconfianza, sin la cual los individuos no pueden mantener una identidad estable, por esto, se exige que todos tengan derecho a vivir libres del abuso y la violación. Si se tiene la capacidad de ser agente autónomo, entonces, el abuso, la violación y la tortura no pueden justificarse. Puesto de forma esquemática la demanda es: Si  $x$  es una persona; la autoconfianza es una precondition necesaria para toda oportunidad de auto-realización. La autoconfianza de  $x$  es vulnerable al abuso; entonces,  $x$  merece protección de las condiciones sociales que degraden el desarrollo de su autoconfianza. (Zurn, 2015, pág. 69)

El segundo tipo de menosprecio que Honneth identifica es la desposesión. Esta consiste en la negación a la persona de algunos o de todos los derechos reconocidos a otros, o, la exclusión del sistema legal. En este caso de injusticia uno es impedido de tomarse a sí mismo como un agente moral autónomo en tanto sujeto libre e igual entre otros sujetos libres

e iguales. Esto implica la denigración de la propia capacidad de actuar por sí mismo y de ser responsable de las consecuencias previsibles de los propios actos. De este modo, se atenta contra la integridad social de la persona y se daña la auto-comprensión que se tiene de uno mismo como sujeto de derecho merecedor de dignidad.

La deposición es un agravio moral que viene acompañada de sentimientos de ultraje e indignación pero que contiene un contenido cognitivo. Este indica una específica violación de la expectativa normativa de ser tratado como un sujeto de derecho, libre e igual. De este modo, la experiencia de deposición nos informa de la infraestructura moral de las relaciones intersubjetivas del derecho. En las sociedades modernas el derecho es el medio de expresión del respeto cognitivo de la dignidad inherente de los sujetos morales, libres e iguales que se generaliza como patrón de reconocimiento intersubjetivo. En la experiencia de la deposición somos sensibles a la negación de este reconocimiento que toda persona espera.

Con la deposición Honneth aborda las injusticias en el moderno sistema legal donde los derechos están garantizados a los individuos y se basan en sus características generalizables y universales. En la modernidad el derecho tiene un sentido normativo universal: donde algunos tienen derecho, todo aquel que se encuentre en una situación similar debe tener los mismos derechos. Por eso cuando a un grupo de individuos se les niega derechos que otros poseen, se impide a éstos la habilidad individual de desarrollar un sentido pleno del auto-respeto como personas autónomas e iguales a los otros en la sociedad. La discriminación legal arbitraria degrada la capacidad de los miembros de una comunidad de tomarse a sí mismos como sujetos igualmente dignos a los otros, como sujetos merecedores del auto-respeto, y como un par entre otros.

Sin embargo, el titular de derechos y los derechos cambian social e históricamente. El desarrollo del auto-respeto está condicionado socialmente en una forma que las condiciones de la autoconfianza no parecen estarlo. Históricamente ha habido dos vías de expansión de los derechos. La primera, a través de la inclusión de las personas en los derechos existentes; y, en segundo lugar, a través de la expansión del catálogo de derechos. Los derechos existentes se volvieron más inclusivos a partir de la lucha de los grupos excluidos

del catálogo de derechos reconocidos. Con la lucha se expanden el catálogo de derechos. Nuevos derechos son reconocidos como necesarias condiciones para el ejercicio satisfactorio de la autonomía y son institucionalizados en la sociedad. Se puede resumir la exigencia moral por los derechos de la siguiente manera:  $x$  es un miembro de una comunidad legal dada;  $x$  tiene características para ser titular de derechos. A  $x$  se le niega los derechos necesarios para el desarrollo satisfactorio del auto-respeto (por discriminación arbitraria, o, por derechos insuficientes); la negación de derechos degrada la capacidad de  $x$  de realizar el auto-respeto. Por lo tanto, se le debe garantizar a  $x$  los derechos que actualmente se le niegan. (Zurn, 2015, pág. 70)

La forma fundamental de menosprecio correspondiente a la relación práctica de la estima es la deshonra; es decir, el insulto o la degradación de las formas particulares de vida que son los vehículos de la auto-realización de los individuos. Esto sucede cuando las normas culturales de una sociedad dada denigran y rebajan las formas de vida, bloqueando las condiciones sociales para el desarrollo saludable de la autoestima de los miembros de las comunidades menospreciadas. Así, los individuos menospreciados no logran relacionar sus patrones de auto-realización a una valoración positiva dentro de sus sociedades y no pueden, por tanto, recibir el reconocimiento positivo por sus características y sus logros orientados por su forma de vida.

Mientras los miembros de los grupos deshonrados no reciban la estima solidaria en sus sociedades, ellos no tendrán las mismas y completas oportunidades para el desarrollo de la autoestima que los otros, como mayoría, si tienen. Por ejemplo, las calumnias contra un grupo étnico por sus prácticas constituyen agravios insultantes, pero, sobre todo, bloquean y destrozan la habilidad de sus miembros para desarrollar una auto-relación práctica saludable consigo mismos, en la medida que les es imposible entenderse a sí mismo, en sus características y logros, como valiosos a la luz de los valores y objetivos ampliamente compartidos por la sociedad.

Las emociones negativas asociadas con la deshonra son el ultraje, la indignación, el resentimiento, y la culpa. Ellas constituyen vías de apropiación deformadas de las relaciones

intersubjetivas. Por esto, echan luces sobre la violación de las expectativas normativas y sirven de mapa de la infraestructura moral de nuestras maneras de valoración y acción respecto de los otros.

La lucha por las condiciones necesarias del desarrollo de la autoestima genera demandas morales. Porque la autoestima se realiza a través del reconocimiento intersubjetivo de los rasgos, habilidades y contribuciones singulares de aquellos que comparten un horizonte de valores. La demanda por la autoestima debe ser considerada como inextricablemente ligada a un horizonte hermenéutico de una comunidad ética específica. En las sociedades modernas, donde se da la pluralidad y la diversidad de formas de vida, existen numerosas y variadas concepciones de la vida buena con sus respectivas doctrinas comprensivas y constelaciones de valores. Esto implica que es estructuralmente imposible para un individuo ser considerado con igual estima por todos los miembros de la sociedad. Por esto, la estima es esencialmente diferente y responde a la particularidad individual: no todos merecen la estima en la misma manera o en el mismo grado. De este modo, no se puede demandar categóricamente estima, y si, en cambio, demandar la oportunidad de ser estimado e, igualmente, la oportunidad de desarrollar la autoestima, si los rasgos, habilidades y logros están debidamente justificados.

En consecuencia, las luchas por las condiciones de la autoestima no pueden ser traducidas en demandas universales a la sociedad. El individuo no merece estima incondicional simplemente en virtud de ser una persona o miembro de una comunidad legal. El menosprecio de las formas particulares de vida relacionado con el insulto de particulares comprensiones del mundo y con el imperialismo cultural que justifica la superioridad de una forma de vida sobre otras, no genera la demanda de que los otros compartan valores particulares o diferentes formas de vida. Más bien, la demanda es que la forma de vida y su concepción de vida buena sea aceptada por los otros como una entre otras formas de vida aceptables y valiosas.

La justificación de la demanda por la autoestima consiste en convencer a los otros que no comparten nuestra visión de vida buena que hay algo valioso y significativo en

nuestras formas de vida, y que no pueden realizarse a sí mismos en forma completa mientras nuestras formas de vida sean sistemáticamente denigradas. Lo que se busca es el reconocimiento del horizonte de valores de los otros como una forma viable de vida que crea las condiciones para las relaciones recíprocas de estima. Convencer a la mayoría que la forma de vida de la minoría no debe ser denigrada implica mostrar que, primero, las calumnias a una forma de vida impactan negativamente en la habilidad de los individuos de vivir desarrollando saludablemente un sentido de autoestima; y, en segundo lugar, que la forma de vida de la minoría provee las condiciones necesarias para la auto-realización completa de sus miembros. Evidentemente, el reconocimiento de las demandas de estima está sujeto a que la forma de vida considerada no impacte negativamente las habilidades individuales identificadas con la autoconfianza y el auto-respeto. Se puede resumir la demanda de autoestima en la siguiente forma esquemática:  $x$  es un miembro de una comunidad de valores compartidos  $y$ ;  $y$  es una comunidad proveedora de estima que es viable y legítima; los valores de  $y$  son criterios desde los cuales  $x$  realiza sus juicios estimativos. El insulto y la denigración de  $y$  bloquean la igualdad de oportunidades de  $x$  de desarrollar un sentido de autoestima saludable. Toda persona merece una igual oportunidad para desarrollar la autoestima a través de la estima social; por tanto,  $x$  merece un ambiente libre que no menosprecie a  $y$  por la denigración o el imperialismo cultural (Zurn, 2015, pág. 72).

Para Honneth las relaciones de reconocimiento en el amor, el derecho, y la solidaridad deben facilitar la autonomía individual en el sentido de la auto-realización práctica de la identidad. Por esto, los criterios normativos de la teoría crítica honnethiana constituyen una *Eticidad* formal, es decir, el conjunto de condiciones intersubjetivas necesarias para la auto-realización individual. La *Eticidad* formal demanda que todos los individuos en la sociedad tengan las mismas oportunidades para realizarse a sí mismos en relaciones de reconocimientos recíprocos no-coercitivos ni distorsionados.

La autonomía individual, el núcleo normativo de la *Eticidad* formal, es entendida por Honneth en un sentido más amplio que la ética deontológica kantiana o la política procedimental contemporánea. No solo implica el contenido normativo aplicable universalmente al sujeto de derecho, sino, también, las obligaciones particulares que se tienen

con los otros concretos dentro de las relaciones de amor, de amistad, y de una comunidad de valores compartidos. El enriquecimiento del concepto de autonomía lleva a Honneth al marco hegeliano de la libertad en donde la autonomía es multidimensional y queda vinculada a la problemática práctica de las necesidades y las valoraciones sociales.

Por otro lado, la propuesta honnethiana parece acercarse a la filosofía práctica aristotélica o al comunitarismo contemporáneo por basar la justificación normativa de la sociedad en la realización individual. Pero es mucho menos sustantiva que las éticas de las virtudes o las versiones del comunitarismo, porque no recomienda una jerarquía de virtudes o una forma concreta de vida como supremo valor. Es más bien formal, ya que especifica las condiciones generales y necesarias para una variedad de posibilidades de auto-desarrollo individual. Asimismo, con las formas de menosprecio derivadas de la negación del reconocimiento intersubjetivo, Honneth alcanza a determinar las condiciones sociales necesarias para el bienestar individual. Estas funcionan como criterios normativos de las relaciones sociales que miden el progreso social y evalúan las potenciales patologías sociales. De este modo, ofrece un horizonte normativo de las relaciones sociales por las cuales se debe luchar, algo así como una utopía. Frente a este horizonte emancipador, la teoría de la *lucha por el reconocimiento* es discurso orientador.

### **La estructura normativa de la sociabilidad en la *Fenomenología del Espíritu***

Habermas y Honneth sostienen que los trabajos de juventud de Hegel plantean los conceptos de señorío y servidumbre, reconocimiento y trabajo antes que la *Fenomenología del Espíritu*. En ellos se guardan tesis fundamentales sobre la naturaleza de la sociabilidad humana.

Como ya se señaló, en su texto *Trabajo e Interacción* Habermas utiliza los escritos hegelianos de Jena para basar una teoría de la acción comunicativa en la inscripción del ego y el alter-ego dentro de un contexto social. Con esto Habermas pretende desarrollar una relación intersubjetiva comunicativa que alcance consensos libres de coerción. La tesis de Habermas es que el joven Hegel formula la totalidad ética como razón comunicativa encarnada en el contexto de la vida intersubjetiva. Por su parte, Honneth comparte en gran

medida esta tesis, pero desplaza el enfoque del modelo lingüístico formal hacia uno más intersubjetivo individual revisitando el concepto de reconocimiento presente en los escritos de Jena (Rauch & Sherman, 1999). Este es el punto de partida de *La Lucha por el reconocimiento*.

Al igual que Habermas, Honneth cree que la alternativa intersubjetiva de los escritos de Jena es abandonada en favor del marco de la filosofía de la conciencia que aparecerá en la *Fenomenología del Espíritu*. Ahí la *lucha por el reconocimiento* pierde la centralidad para Hegel. En la dialéctica del señor y el siervo se refleja un sesgo hacia el trabajo, asignándole al enfrentamiento intersubjetivo la única función de formar la conciencia. De este modo, el sentido de *la lucha por el reconocimiento* queda estrechamente vinculado a la experiencia del trabajo de la conciencia, mientras que la posibilidad de retornar a las intuiciones aparecidas en Jena queda bloqueada.

Sin embargo, el acuerdo principal entre Habermas y Honneth respecto del joven Hegel es la tesis que en los textos de Jena se introduce el principio normativo de auto-relación práctica. Este principio define el sentido normativo de la intersubjetividad y hace del Espíritu el ámbito de la moralidad absoluta. Habermas ubica este principio en el orden de la interacción, separado del orden del trabajo; mientras que Honneth lo coloca como principio fundador de toda práctica, incluido el trabajo. No obstante, en ambos hay una primacía de la auto-relación práctica y de su sentido normativo respecto a otros sentidos de la acción.

En un texto posterior a *La lucha por el reconocimiento*, *From desire to recognition: Hegel's account of human sociality* (2008), Honneth se distancia de la tesis habermasiana que compartía respecto de la primacía de la filosofía de la conciencia y del abandono de la perspectiva intersubjetiva en la *Fenomenología del Espíritu*. En este texto, sostiene que el capítulo de la Autoconciencia ofrece los elementos de una realidad post-idealista de la sociabilidad humana. En el encuentro inesperado de dos conciencias, lo que hasta ese momento era una experiencia meramente cognitiva se transforma en un drama social de lucha a muerte (Honneth, 2008, pág. 76).

Para Honneth, Hegel pretende hacer mucho más que simplemente demostrar que los sujetos necesariamente entran en una lucha entre ellos tan pronto como se han dado cuenta de su dependencia mutua. Al emplear su método fenomenológico, trató de demostrar que un sujeto puede llegar a una "conciencia" de su propio "yo" solo si entra en una relación de "reconocimiento" con otro sujeto. Los objetivos de Hegel eran de un orden más fundamental que la interpretación histórica o sociológica. No estaba interesado en dilucidar un evento histórico o una instancia de conflicto, sino en un hecho trascendental que es un requisito previo de toda la sociabilidad humana. Una vez emergido el sujeto desde la auto-referencialidad del mero deseo, Hegel busca explicar la transición del sustrato natural del deseo al ser espiritual, es decir, el tránsito del animal humano al sujeto racional. Los conflictos sociales que siguen en la *Fenomenología* son solo una articulación procesual de las implicaciones de este tránsito espiritual (Honneth, 2008, págs. 76-77).

Para Honneth la tesis de Hegel es que la necesidad del reconocimiento del otro es el resultado de la transición del concepto de deseo al de *reconocimiento* dentro del capítulo de la Autoconciencia. El concepto de deseo o apetencia<sup>8</sup> aparece en el contexto en el que Hegel quiere describir una actividad corporal y no mental, como fue el tránsito por el capítulo de la Conciencia. Sin embargo, antes los sujetos deben aprender a captar la realidad como algo a lo que pueden aspirar con el propósito de satisfacer sus necesidades. Para este paso preliminar Hegel utiliza el concepto de vida. La importancia de este concepto radica en que permite comprender la transición a la que están compelidos los sujetos en la exploración de sus autoconciencias.

Hegel utilizó el concepto de vida en el capítulo anterior a la Autoconciencia. Los elementos fragmentados ofrecidos por la percepción requieren de un principio unificador: la fuerza. En este contexto aparece el concepto de vida para comprender la realidad como totalidad, vale decir, para comprender la capacidad de síntesis del conocimiento de la percepción. En este sentido, el concepto de vida provee los prerequisites para el capítulo de

---

<sup>8</sup> En el texto de Honneth aparece el concepto de *desire* para referirse al término alemán *Begierde* que usa Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807. Sin embargo, en la traducción castellana de la *Fenomenología del Espíritu* por Wenceslao Roses este mismo concepto es traducido como apetencia.

la Autoconciencia, porque el sujeto comienza a interpretar el mundo como un ser dependiente de su cognición, lo que le permite ser autoconsciente.

En la Autoconciencia reaparece el concepto de vida en el momento en que la transición tendrá lugar desde la forma de autoconciencia inicial, vacía o simplemente duplicada, hacia una segunda forma superior. El concepto de vida que presenta Hegel aquí está claramente marcado como un acto de reflexión por parte del sujeto involucrado: " Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensorial y de la percepción, sino que es el ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo" (Hegel G. W., 2003, págs. 108-109).

A partir de aquí el sujeto empieza a comprenderse a sí mismo desde la oposición a la cosa viviente, vale decir, desde la perspectiva del sujeto cognoscente. Lo que sabe Hegel, como observador privilegiado de la experiencia del sujeto, es que éste deberá arribar al deseo con el fin de alcanzar una mejor y más completa autoconciencia. Esto será descubierto gradualmente por el sujeto de la experiencia en el proceso de apelar reflexivamente al concepto de vida en su propia posición hacia el mundo. De este modo, aprende que su identidad no yace fuera del espacio como un sujeto trascendental, sino que está relacionada a una realidad orgánica en actividad. Así, el sujeto es consciente que no puede actuar como un ser naturalmente auto-reproductivo frente al mundo que es la realización de lo viviente.

Honneth destaca dos realizaciones simultáneas del sujeto de la experiencia en el marco del concepto de vida. Primero, el sujeto observa que el mundo que ha construido es una totalidad persistente a través de las transformaciones permanentes, es decir, una totalidad genérica, cuyas cualidades están constantemente reproduciéndose a través del ciclo vital de sus individuos. En segundo lugar, alcanzar la conciencia individual de ser el único consciente de la particularidad del ser viviente y de su carácter genérico. En esta conciencia se le revela al sujeto su condición parcialmente excluida del proceso de la vida. Como sujeto consciente, el sujeto pertenece a una categoría diferente a la de vida. A través del concepto de vida, el

sujeto transita a algo diferente de ésta, vale decir, hacia algo para lo cual la vida existe como unidad o género.

En la actitud del deseo el individuo se asegura a sí mismo como una consciencia viviente que, a pesar de compartir rasgos con la vida, es superior a la realidad viviente en tanto ésta depende de ella como consciencia. El deseo es, por tanto, una forma corporal de expresión por la que el sujeto se asegura a sí mismo que como conciencia posee características naturales y vivientes: "por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de éste otro, que se aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia." (Hegel G. W., 2003, pág. 111)

Hegel plantea el concepto de deseo en el proceso de adquisición de la autoconciencia. En el deseo el sujeto se asegura a sí mismo de su naturaleza biológica en tal forma que expresa su superioridad frente al resto de seres. En virtud de su capacidad para diferenciar entre lo que es bueno o malo para él, siempre está seguro del elemento de su conciencia que lo separa del resto. Para Hegel la confirmación de los deseos, es decir, la satisfacción de las necesidades orgánicas y elementales, desempeña un doble papel con respecto a la autoconciencia. Por un lado, el sujeto se experimenta a sí mismo como parte de la naturaleza en tanto está envuelto en el movimiento determinado y heterónimo de la vida; y, por otro lado, se experimenta como el centro activo y organizador de ésta vida, ya que, el sujeto puede hacer diferencias esenciales en la vida gracias a su conciencia.

Bajo el marco del deseo, el sujeto está seguro de la nulidad de la realidad viviente. Él sujeto se ve a sí mismo en una posición superior al resto de la naturaleza. En tanto animal humano la forma apropiada de expresar esta superioridad es consumir los objetos de la naturaleza en la satisfacción de sus deseos. Hegel remarca que en el deseo, "(la autoconciencia) sólo está cierta de sí misma mediante la superación de éste otro, que aparece ante ella como vida independiente, es una apetencia" (Hegel G. W., 2003, pág. 111). La transición se da a continuación: "Pero en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto (...). Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como

reproduce la apetencia” (Hegel G. W., 2003, pág. 112). Para Honneth, es claro que Hegel ha descubierto un elemento de autoengaño en el concepto de deseo o apetencia, el sujeto se engaña a sí mismo acerca de sí mismo. Se podría decir que tiene una falsa concepción de su relación con el mundo al creerse capaz de destruir su objeto a través de la satisfacción de sus deseos (Honneth, 2008).

Honneth señala que la experiencia del deseo es doblemente insuficiente para la identidad del sujeto. Primero, porque la presunta omnipotencia del sujeto sobre la realidad, en tanto producto de su propia actividad consciente, es una desilusión. Y segundo, porque evita que el sujeto se conciba a sí mismo como miembro de un género. En síntesis, en el marco del deseo, el sujeto no puede captar ni su actividad productora de la realidad ni su carácter genérico, porque la realidad en su carácter de totalidad viviente permanece intocada por la actividad que satisface el deseo (Honneth, 2008, pág. 80).

Honneth utiliza la expresión omnipotencia para describir la falsa concepción del deseo con el objetivo de establecer una comparación con la ontogénesis formulada por el psicoanalista Donald Winnicott. Para éste autor el infante tiene la necesidad ontológica de probar para sí la independencia de su medio respecto de sus intenciones. El infante comete actos de destrucción sobre los objetos que posee para probar para sí que la realidad obedece a su poder omnipotente. Hegel y Winnicott parecen afirmar que el sujeto lucha, a través del consumo de su medio ambiente, por adquirir la certeza individual que la realidad que enfrentan es toda ella producto de su actividad mental. En el curso de esta lucha, sin embargo, es confrontado con el hecho de que el mundo mantiene su independencia. De acuerdo con Winnicott el niño sale de esta etapa de omnipotencia al descubrir y aprender en la figura de su madre o de cualquier otro a un ser que reacciona a sus actos destructivos en forma diferente. Dependiendo de la situación, la madre reaccionará a los ataques del infante entendiéndolo o desaprobándolo, de forma tal que éste aprenderá a aceptar otra fuente de intencionalidad además de la suya y frente a la cual debe subordinar su captación del mundo.

En la descripción del fracaso del deseo o apetencia, Hegel señala que, para consumir la realización de la identidad del sujeto, éste requiere otro sujeto que lleve a cabo la misma

negación en sí que el primero ha realizado sobre la naturaleza: “Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia solo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia”. (Hegel G. W., 2003, pág. 112)

Ahora Hegel, sugiere Honneth, parece afirmar que la necesidad ontológica de la certeza de sí mismo puede ser realizada únicamente bajo dos condiciones: la primera, que el sujeto debe encontrar un elemento de la realidad que realice el mismo acto de negación sobre él; y la segunda, que el sujeto debe realizar el mismo tipo de negación sobre sí mismo (Honneth, 2008, pág. 84). Aquí se inicia una nueva etapa en la experiencia de la autoconciencia, donde el sujeto ya no está enfrentado solo a una realidad viviente, sino también, está en la búsqueda de otro actor capaz de la misma negación consciente. Para Honneth, la formulación hegeliana de la negación en sí debe ser interpretada en el contexto del encuentro de los sujetos, vale decir, que ambos en relación al otro son capaces de dirigir su negación sobre sí mismos. En esta relación el sujeto satisface su necesidad ontológica de autoconciencia o identidad:

Si este segundo sujeto lleva a cabo una auto-negación, un descentramiento, solo porque toma conciencia del primer sujeto, entonces, el primer sujeto se enfrenta así a un elemento de la realidad que puede cambiar su propio estado solo sobre la base de la presencia del primer sujeto. Si nos remitimos a nuestra comparación con la tesis de Winnicott, podríamos decir que el sujeto encuentra en el otro un ser que, a través de un acto de auto-restricción, lo hace consciente de su propia dependencia "ontológica" (Traducción nuestra) (Honneth, 2008, pág. 87).

En el encuentro entre los sujetos, ambos están compelidos a restringir sus impulsos tan pronto entran en contacto uno con el otro. El ego y el alter-ego reaccionan por el otro, restringiendo o negando sus respectivos deseos egocéntricos en forma tal que ambos pueden encontrar al otro sin el propósito del mero consumo. En la auto-restricción mutua se forma las condiciones para una moralidad intersubjetiva, porque a partir de esta negación recíproca

de los mutuos deseos, el ego y el alter-ego actuaran en dependencia a la acción del otro. De este modo, ambos observaran de primera mano la actividad por la cual ellos mismos efectúan cambios reales en el otro, produciendo así, una realidad que ambos pueden tomar como propia. Después de alcanzar la auto-restricción recíproca, el sujeto es capaz de comprenderse a sí mismo como un miembro viviente del género humano.

Por lo tanto, podemos concluir junto con Hegel que la posibilidad de la autoconciencia requiere un tipo de proto-moralidad, ya que solo en la autolimitación moral del otro podemos reconocer la actividad en la que nuestro propio yo efectúa instantáneamente un cambio permanente en el mundo e incluso produce una nueva realidad. (...) El sujeto percibe en la auto-restricción del otro la actividad por la cual produce la realidad (social) y, por lo tanto, se entiende a sí mismo como miembro de un género cuya existencia se mantiene precisamente mediante este tipo de reciprocidad. Por lo tanto, no puede sorprendernos que Hegel finalmente reserve una expresión única para la particularidad de este género: "reconocimiento", la limitación recíproca de los propios deseos egocéntricos en beneficio del otro (Traducción nuestra) (Honneth, 2008, págs. 89-90).

### **La determinación social de la libertad en la *Filosofía del Derecho***

Honneth expande su perspectiva normativa de la subjetividad a la *Filosofía del Derecho*. En este caso el concepto a tratar es el de libertad social, lo que es coherente con el objetivo teórico del texto: la formulación teórica del marco institucional de la realización de la libertad. Luego, veremos la forma en que Honneth relaciona el concepto institucional de libertad con el concepto intersubjetivo de la identidad dentro del marco de la teoría del *reconocimiento*.

Entre los años de 1816 a 1817, Hegel es profesor en Heidelberg donde ofrece conferencias públicas sobre filosofía política. En ellas busca desarrollar las líneas fundamentales de su teoría respecto del sentido de la realización institucional del concepto de libertad con una revolucionaria reformulación de la concepción de los prerequisites del orden liberal.

A diferencia del abordaje prevaleciente de la justificación moderna de la ley, el centro de la investigación de Hegel no son los principios u observaciones legales y sus correspondientes axiomas morales, sino las reflexiones sobre las circunstancias institucionales bajo el título de vida ética o *Eticidad*. En la *Filosofía del Derecho*, se sugiere que la *Eticidad* representa una superación del orden institucional frente a las deficiencias inherentes a los principios legales y morales del orden político moderno (Honneth, 2012).

En la introducción a la *Filosofía del Derecho*, Hegel desarrolla la justificación para elucidar las instituciones que garantizan la libertad, el objetivo central de la moderna teoría política y del derecho. Su punto de partida es el mismo que guio a Rousseau, Kant y Fichte en sus intentos por justificar el orden estatal, es decir: justificar la legitimidad del sistema social legalmente constituido basándose en su capacidad general de proteger la libertad individual de cada uno de sus miembros. En este sentido, Hegel escribe en el § 4: “El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.” (Hegel G. F., 1999, pág. 77).

Entonces, Hegel busca algo más que definir la ley como una institución que permite, protege y garantiza la libertad individual. El sistema del derecho debe, centralmente, crear “el reino” en el que cada libertad individual puede ser actualizada, lo que significa que la libertad debe contener determinaciones o elementos que se puedan contar como objetivos de esta realización a nivel individual. Por lo mismo, no se puede reducir la libertad a principios formulados negativamente, tal como lo hicieron Kant, Fichte y Rousseau (Honneth, 2012).

Para Honneth la intención de Hegel se esclarece al comprender que entiende él por voluntad libre en su introducción a la *Filosofía del Derecho*. Una vía de interpretación es tomar la libertad hegeliana desde las operaciones dialécticas por las cuales se describe el proceso de la consciencia de sí del Espíritu. La otra, la vía que toma Honneth, es tomar a las determinaciones de la libertad sin las premisas ontológicas que la anclan a la filosofía sistemática. Por esto, la lectura honnethiana del Hegel maduro es más que sugerente y

discutible<sup>9</sup>. Al respecto se debe decir que Honneth no plantea una lectura histórica del texto, sino una hermenéutica re-actualizadora coherente con el marco del reconocimiento que está elaborando.

De acuerdo con Honneth, Hegel inicia su introducción contrastando dos modelos de libertad que considera incompletos y unilaterales. Por un lado, tenemos a la autodeterminación individual que es definida como la capacidad de los seres humanos de distanciarse ellos mismos de todo aquello que puedan ser restricciones a la independencia del yo. Sin embargo, Hegel cree que esta definición captura un componente elemental de la libertad individual (abstracto) que lleva finalmente a la completa vacuidad del acto libre en tanto la acción está ligada a un conjunto de objetivos que este modelo abstrae. De otro lado, el segundo modelo de la libertad es una respuesta a las deficiencias del primero. Este se enfoca en el contenido de la decisión racional que implica el ejercicio de la libertad individual. La voluntad que se auto-determina decide cuál de sus inclinaciones o impulsos prefiere seguir. El problema con este modelo es que falla al no extenderse al sustrato material del contenido de las decisiones libres. Por esto el contenido no queda determinado por la voluntad sino por la contingencia. Así, la voluntad libre queda dependiente de algo que no decide.

Hegel plantea un tercer modelo que caracteriza su concepto de libertad. Se basa en el precepto dialéctico que determina el concepto correcto a través de la síntesis de las anteriores determinaciones unilaterales complementarias, quedando el concepto libre del carácter meramente negativo y formal.

Agregado. Lo que propiamente llamamos voluntad contiene en su interior los dos momentos precedentes. En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que en su

---

<sup>9</sup> Para revisar la discusión, los aportes y las objeciones a la lectura de Honneth respecto de la Filosofía del Derecho, Cfr. *Giusti, Miguel. ¿Se puede prescindir de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?* En: Areté. Revista de Filosofía Vol. XXV, N° 1, 2013 pp. 45-60. Así también, del mismo autor: *Axel Honneth: Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001, 128 pp. En: Areté. Revista de Filosofía. Vol. XIII, N° 2, 2001 pp. 177-182.

limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Éste es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales. Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación al hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas. La voluntad que se limita únicamente a un esto, es la voluntad del obstinado, que cree no ser libre si no tiene esa voluntad. Pero la voluntad no está atada a algo limitado sino que debe ir más allá, pues la naturaleza de la voluntad no es esa unilateralidad y esa dependencia, sino que la libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal (Hegel G. F., 1999, pág. 87).

Se puede formular el núcleo del concepto de libertad hegeliano de la siguiente manera: en tanto el sujeto se relacione a través de sus actos voluntarios con un objeto en el mundo que se mantiene ajeno, porque el sujeto no puede reconocerlo como una extensión de sí mismo, entonces, no es, aun, verdaderamente libre. Por esto, el sujeto solo puede encontrar la verdadera libertad siendo consigo mismo en este otro en forma tal que pueda experimentar las características o particularidades del otro como algo en lo que pueda identificarse (Honneth, 2012, pág. 23).

Para Honneth esta noción de libertad tiene la estructura de *estar consigo mismo en el otro*. En ella se establece la relación entre libertad y reconocimiento. Según Honneth, en la *Filosofía del Derecho*, Hegel desarrollara las condiciones institucionales, legales o sociales que permiten a los sujetos restringir recíprocamente sus voluntades como expresión de sí mismos. En una segunda formulación de la libertad dentro de la introducción a la *Filosofía del Derecho*, Hegel señala que “la voluntad libre quiere la voluntad libre” (Hegel G. F., 1999, pág. 106). Este segundo sentido es coherente con la estructura de *estar consigo mismo en el otro*. En ambos sucede que el sujeto es verdaderamente libre si dirige sus esfuerzos a encontrarse a sí en un mundo cuya estructura es una expresión de su propia voluntad. Con

esta formulación de la libertad, Hegel busca darle a la acción voluntaria el alcance teórico de superar la contradicción entre subjetividad y objetividad, traduciendo los fines de la determinación subjetiva en una objetiva, a la vez que se mantiene consigo misma en esta objetividad. “La actividad de la voluntad consistente en superar la contradicción entre subjetividad y objetividad, traslada sus fines de aquella a esta determinación y al mismo tiempo permanece en la objetividad *consigo misma*, es, fuera del modo formal de la conciencia (§ 8), en el que la objetividad sólo está como realidad inmediata, el desarrollo esencial del contenido sustancial de la idea (§ 21).” (Hegel G. F., 1999, pág. 106)

Un paso adicional para entender el proyecto hegeliano de la *Filosofía del Derecho* es extender el concepto de derecho más allá de los límites de la tradición moderna. Para Hegel el derecho es el campo o reino de la actualización de la libertad. Esta esfera positiva de la auto-actualización de la libertad individual consiste en las circunstancias objetivas del mundo social y externo en donde los individuos puedan captar sus características como expresiones de sus propias personalidades. Hegel lo señala así: “§ 29 El que una existencia sea *existencia* de la *voluntad libre*, constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea” (Hegel G. F., 1999, pág. 106). Es decir, que si todos tenemos derecho a la existencia garantizada por el Estado dentro de un mundo social, que es condición de la actualización de la libertad individual, entonces, también se implican las instituciones objetivas que los individuos podemos identificar como el otro de sí mismo. De este modo, Hegel expande la noción de filosofía del derecho para cubrir el campo de la realidad institucional de las sociedades modernas. Aquí están incluidas no solo los principios generales y formales de la ley, sino también, las instituciones concretas (Honneth, 2012, págs. 24-25).

Para Honneth, la expansión de la noción del derecho plantea un procedimiento metodológico distinto a la deducción mental de los principios necesarios de la libertad individual. El procedimiento hegeliano reconstruye normativamente estos requisitos, es decir, busca identificar en las estructuras de las sociedades modernas aquellas que encarnen los requisitos de la libertad individual. Este método se basa en la racionalidad de las instituciones sociales que pueden estar sujetas a la reconstrucción normativa. En el marco de la *Filosofía del Derecho*, la reconstrucción normativa determina tres esferas de complejidad

creciente de la libertad que van tomando suficiente objetividad en la realidad social para formar, si no instituciones estables, por lo menos instituciones habituales. En cualquier caso, ellas representan poderes que afectan las acciones individuales.

Cada esfera de la libertad representa un ámbito institucional: el personal, el moral y el social. En cada una de ellas encontramos el desarrollo de las particularidades de los modelos de libertad: el indeterminado, el determinado y el particular. Asimismo, en cada una de ellas se actualiza la realidad social como estructuras objetivas, prácticas e instituciones. Hegel desarrolla un análisis sociológico de cada esfera, buscando las patologías sociales que surgen cuando la sociedad se restringe a un concepto de libertad deficitario. Por esto, la *Filosofía del Derecho* no es solo una teoría normativa del orden constitucional del Estado liberal, sino también, es un diagnóstico de sus patologías.

La determinación de la primera esfera de la libertad es la de la libertad personal. Al respecto Hegel se apega a las doctrinas clásicas de la propiedad privada y de las libertades elementales. Al igual que Locke y Kant, afirma que los individuos deben ser capaces de poseer una porción exclusiva del mundo externo, objetos o cosas, para así, actualizar las preferencias que han escogido sin restricciones y de acuerdo con sus propios cálculos. Este espacio libre y material debe ser protegido de la interferencia de los otros que atenten contra esta garantía de la libertad. Por esto, el objetivo del derecho abstracto es constituir un área del poder exclusivo de la propiedad material. En esta área contamos a la propia vida, el cuerpo, y las posesiones privadas. Para disfrutar de tales derechos, el sujeto debe querer conceder a los otros los mismos derechos, de tal modo que se actualice la libertad personal. En este sentido, el derecho abstracto tiene una estructura intersubjetiva de reconocimiento que consiste en la mutua adherencia a la demanda de que cada sujeto es una persona y respeta a los otros como personas (Honneth, 2012, pág. 26).

No obstante, si solo aceptamos la libertad personal del derecho abstracto, entonces, hacemos que los contenidos de nuestras decisiones sean dependientes de lo dado o de las preferencias contingentes. Además, hacemos de las demandas de la ley o del contrato acciones externas, meramente coercitivas. Estas limitaciones llevan a la segunda esfera de la

libertad: la libertad moral. Esta se caracteriza por la capacidad de vincular las decisiones de la voluntad individual a la concepción de bien universal. Aquí la autodeterminación de la voluntad presupone la habilidad de adherirse a reglas universales aceptadas racionalmente. Siguiendo a Kant, Hegel llama a esta habilidad moralidad. En esta esfera el individuo ejerce su libertad mientras examina si los principios de su acción son reconciliables con la idea de bien generalmente aceptable, vale decir, el imperativo categórico. En términos de complejidad esta forma de la autodeterminación es superior a la libertad personal, porque implica una determinación de la voluntad en concordancia con principios normativos que el individuo, convertido en sujeto moral, puede captar como dados por sí mismo. Por tanto, el elemento externo coercitivo que enfrenta a la persona con las demandas intersubjetivas del derecho abstracto desaparece.

Hegel muestra la limitación de la moralidad. En su crítica al deber abstracto desarrolla la crítica a la concepción de la moralidad kantiana: si los sujetos hacen a sus voluntades dependientes de la idea del bien que es de carácter universal; entonces, los sujetos carecen de una concepción suficientemente concreta de los objetivos que pueden guiar sus acciones. Las reglas formales de la moralidad se mantienen vacías e incluso circulares, en tanto, no son sustantivadas en referencia a las instituciones sociales y los roles donde los sujetos se encuentran a sí mismos en cualquier momento.

Como tercera y última esfera, Hegel desarrolla la libertad ética o social. En esta esfera la autodeterminación es capaz de dar contenido a las concepciones individuales del bien, concretizando los objetivos y las responsabilidades. Por esto, aquí se encuentran todas las estructuras institucionales y prácticas de la modernidad que sirven a los sujetos como estaciones en la actualización de sus esfuerzos insatisfechos por el bien común: la familia, la sociedad civil y el Estado. El gran aporte de Hegel es asignar a estas tres instancias el carácter de subjetivo-objetivo en la actualización de la libertad social y en la reproducción de las estructuras sociales de la modernidad. En este sentido, las tres instancias institucionales contribuyen: a) a la formación de las capacidades subjetivas de los individuos; b) a proveer los roles y las responsabilidades que sirven a la actualización de la libertad individual; y c) a

preservar las condiciones materiales de las que depende la reproducción de las sociedades modernas (Honneth, 2012, pág. 29).

### **El reconocimiento como la forma de la libertad en Hegel**

El núcleo de la idea de libertad en Hegel es el reconocimiento. La lucha por la libertad termina cuando se encuentra un sujeto con otro sujeto y descubren que sus objetivos se relacionan a los del otro en una forma complementaria. Entonces, el ego, en el esfuerzo de la interacción, puede mirar una parte del mundo externo transformando sus fines autónomos en fines objetivos. Por mutuo reconocimiento se entiende la experiencia recíproca de observarse uno mismo confirmado en los objetivos y aspiraciones del otro en tanto su existencia representa una condición de la realización de los deseos y objetivos de uno. Si ambos sujetos reconocen sus necesidades como complementarias de sus objetivos relevantes; entonces, verán en el otro de sí la libertad, vale decir, una libertad intersubjetiva.

Hegel relaciona el reconocimiento a las instituciones cuando declara la existencia de prácticas normativas como precondition social para el reconocimiento de la complementariedad de los objetivos. Los sujetos aprenden a articular inteligiblemente sus objetivos con los de otros, a la vez que comprenden correctamente las expresiones del otro respecto de las mismas cosas antes de que puedan reconocerse uno y otro en mutua dependencia. Tal inteligibilidad recíproca es garantizada por el conjunto de comportamientos normativos que hace posible los objetivos individuales e interdependientes aprendidos objetivamente. Por esto, para Hegel el sujeto es únicamente libre cuando encuentra a su opuesto, el otro, dentro del marco institucional de prácticas a las que está vinculado por una relación de mutuo reconocimiento, ya que puede vislumbrar en los objetivos del otro una condición para la realización de sus propios objetivos. En la fórmula de *estar consigo mismo en el otro* está siempre implicada una referencia a las instituciones sociales que garantizan, mediante prácticas coordinadas y reguladas, el reconocimiento de los sujetos participantes como diferentes de sí mismos. Y es solo en tales formas de reconocimiento que los individuos son capaces de transmitir y realizar sus objetivos ganados de manera reflexiva (Honneth, 2008).

En la relación amorosa donde la libertad no es mero deseo, sino también, es reflexiva y se presenta como atracción erótica, encontramos que la libertad reflexiva emergente alcanza la realización a través del mutuo reconocimiento de cada uno como seres conscientes de su interdependencia afectiva. Por otro lado, en las relaciones de mercado Hegel también encuentra relaciones de reconocimiento donde cada sujeto reconoce en el otro a un garante de la satisfacción de sus demandas puramente egocéntricas. Así, incluso en el mercado, el espacio de los individuos atomizados, la libertad posee la estructura institucional de interdependencias de *estar consigo mismo en el otro*. (Honneth, 2008)

A lo largo de toda la *Filosofía del Derecho*, Hegel mantiene la idea que la libertad individual es implementada en el espacio donde los sujetos pueden participar en instituciones cuyas prácticas normativas aseguren una relación de mutuo reconocimiento. Esta noción de libertad es la que Hegel trata de defender con la relación de reconocimiento. En esta relación el sujeto encuentra un elemento de realidad a través del cual se ve a sí mismo afirmado, o, exige la realización de sus intenciones reflexivamente alcanzadas. Únicamente se alcanza esta satisfacción en la realización de las intenciones del otro. De este modo, las intenciones del sujeto toman un sentido universal. Es decir, sus intenciones u objetivos son complementarios con los de otros y se realizan a través de acciones complementarias. La complementariedad entre el carácter subjetivo y objetivo de las intenciones mutuamente reconocidas es el presupuesto de la realización de la libertad en la relación de reconocimiento. Para que la libertad efectivamente se realice, el sujeto debe querer realizar objetivos cuyos cumplimientos presupone otro sujeto poseyendo objetivos autónomos y complementarios. Con esto Hegel plantea un proceso que precede a la realización de la libertad: el aprendizaje de los sujetos de limitarse a sí mismos en sus intenciones o deseos que son universales por requerir suplementación.

En el proceso de socialización se determinan los sistemas valorativos que permiten a los sujetos aspirar a aquellos objetivos que han sido enraizados en hábitos prácticos normativos. Cuando los individuos crecen en instituciones donde la práctica normativa de la reciprocidad ha sido actuada con suficiente tiempo, estos aprenderán a auto-limitarse a

aquellas intensiones y deseos que pueden ser satisfechos solo a través de la acción complementaria de los otros. Como círculo virtuoso, la socialización en instituciones complejas de reconocimiento cuida de que los sujetos aprendan a desarrollar objetivos universales, suplementarios e interdependientes, los cuales solo pueden alcanzarse a través de prácticas recíprocas, que son, finalmente, el poder que reproduce las instituciones.

Las instituciones juegan un rol mediador con las expresiones individuales y pueden ser tomadas como los requerimientos para realizar el objetivo de complementariedad. Solo sobre la base de reglas y símbolos intersubjetivos, los individuos pueden alcanzar el acuerdo de identificarse uno con el otro y cada uno realizar sus objetivos e intenciones. En este sentido, las instituciones del reconocimiento son la condición del conocimiento de la mutua dependencia, a la vez que proveen la base de la realización de la libertad. Por otro lado, estas mismas instituciones hacen que sus miembros individualizados puedan obtener una comprensión intersubjetiva de su libertad; porque solo a través del crecimiento dentro de prácticas cuyo sentido es la realización común de los objetivos complementarios, aprenden a entenderse a sí mismos como miembros autoconscientes de las comunidades que preservan la libertad. De este modo, Hegel puede concluir que los individuos solo pueden experimentar y darse cuenta de la libertad si participan en instituciones sociales formadas por relaciones de reconocimiento mutuo.

### **La reconstrucción normativa de las instituciones: la *Eticidad* de la Libertad**

El objetivo de Honneth en *El derecho de la Libertad* es desarrollar los principios de la justicia social desde el análisis de la sociedad (Honneth, 2014). Asume que las esferas institucionales de nuestra sociedad son las encarnaciones de valores que pueden servir de principios de justicia específicos en cada esfera. Para Honneth en las sociedades modernas estos valores se fusionan en uno solo: la libertad individual. En este sentido, cada esfera constitutiva de la sociedad encarna un determinado aspecto de nuestra experiencia de la libertad individual. Por esto, comportarse de manera justa con el otro significa algo distinto en cada esfera, ya que dependerá de las condiciones sociales y de las relaciones de reciprocidad necesarias para la realización de la libertad prometida en cada esfera. El análisis de la sociedad para obtener

los principios de la libertad es el de la reconstrucción normativa. Este consiste en la reconstrucción histórica del desarrollo institucional de cada esfera para determinar el grado en que las comprensiones de la libertad han alcanzado su realización.

Para la reconstrucción normativa de las determinaciones de la libertad individual, Honneth formula cuatro premisas metodológicas.

Primera premisa: la reproducción de las sociedades está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes; tales normas éticas establecen no solo desde arriba, como "*ultimate value*" (Parsons), las medidas o los desarrollos sociales que pueden considerarse concebibles sino también desde abajo, como objetivos de educación más o menos institucionalizados, qué debe servir de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad (Honneth, 2014, pág. 16).

Segunda premisa: tomar como punto de referencia de una teoría de la justicia solo aquellos valores o ideales que, como pretensiones normativas, al mismo tiempo constituyen condiciones de reproducción de la sociedad dada en cada caso (Honneth, 2014, pág. 17).

Tercera premisa: en el procedimiento metódico de la reconstrucción normativa deben extraerse los rasgos y atributos esenciales de la realidad social, mostrando qué esferas sociales brindan qué contribución al aseguramiento y la realización de los valores ya institucionalizados. Al permitir que se destaquen tales condiciones estructurales de las sociedades contemporáneas surge un bosquejo sistemático de lo que Hegel llamó para su época *Eticidad* (Honneth, 2014, pág. 20).

Cuarta premisa: debe ser posible criticar las instancias de la *Eticidad* a la luz de los valores encarnados en cada caso. Los patrones sobre los que se sustenta la crítica no son otros que los que también sirven como guía a la reconstrucción normativa. Los valores o ideales generales de las prácticas institucionales deben tomarse para criticar aquellas prácticas dadas como no adecuadas en cuanto a su desempeño representativo de la *Eticidad*. Así se utilizan

estos valores para reprochar una insuficiente y aún incompleta encarnación de los valores generalmente aceptados (Honneth, 2014, pág. 23).

En la reconstrucción normativa de la *Eticidad* de las sociedades contemporáneas, Honneth identifica tres esferas institucionales que encarnan los valores de la libertad individual. La primera es la esfera de las relaciones personales. Aquí se consideran tres distintas clases de relaciones: la amistad, las relaciones íntimas, y la familia. Todas estas contribuyen en formas distintas a la determinación de la libertad social “que consiste en el perfeccionamiento del propio yo, posibilitado mutuamente” (Honneth, 2014, pág. 174). En las relaciones personales, logramos la libertad distintiva de llegar a ser plenamente y entendernos a través de la confirmación de otros íntimos, a quienes confirmamos recíprocamente en su personalidad.

La amistad es el espacio institucional donde los individuos pueden explorar y expresar sus propias intenciones, deseos y sentimientos, dándoles forma y confirmándolos en un espacio de reciprocidad con otro yo para uno mismo. En este sentido, la amistad me permite un espacio seguro para mi propia articulación ética. Al explorar mis deseos, sentimientos e intenciones en un espacio seguro de mutualidad posibilitado por la amistad, puedo esclarecer quien soy y quien quisiera ser. Por esto, los roles y las obligaciones sociales que la amistad institucionaliza perfeccionan la libertad de ambos amigos.

En el caso de las relaciones íntimas, el tema de la autoexploración es el propio cuerpo y las necesidades corporales. En las relaciones sexuales encontramos un espacio seguro para explorar socialmente la intimidad corporal y la fraternidad de los cuerpos involucrados. Por esto, las relaciones sexuales abren la posibilidad de un “nosotros físico” en donde se borran las barreras físicas que existen normalmente entre individuos, permitiendo a uno complementar y ampliar físicamente al otro (Honneth, 2014, pág. 196). De este modo, se abre un espacio para la realización de la libertad social donde los individuos pueden experimentar y entender físicamente sus necesidades sin las amenazas emocionales de violencia o humillación.

La familia, por su parte, institucionaliza una comunidad de solidaridad entre padres e hijos. Permite la socialización de los niños dentro de una vida ética y el desarrollo de los padres a través del curso de sus vidas. En el sistema de roles y expectativas de la familia cada miembro apoya y cuida al otro en las formas apropiadas a sus fases biológicas y de maduración específicas de vida. “(...) los tres miembros de la familia, independientemente de si se trata de un hijo o más hijos, son hoy partes que interactúan en igualdad de derechos, que pueden esperar unas de otras la empatía, la dedicación y el cuidado que exige la necesidad específica de la fase en que se encuentran.” (Honneth, 2014, pág. 218)

En las familias los niños ganan la libertad para múltiples aspectos de la socialización básica, la maduración y el desarrollo, mientras los padres la ganan para su propia maduración y desarrollo en las distintas fases de la vida adulta. Los roles y las responsabilidades sociales de cuidado y apoyo de los miembros familiares son de por vida e interminables. Son una especie de consuelo secular, un alivio a la soledad y del temor a la muerte. Especialmente a medida que los individuos viven vidas más largas, y los niños y los padres invierten sus roles de cuidadores, la familia se convierte en un sitio donde podemos captar los ritmos de la vida biológica en sus diversas etapas y aceptar la naturaleza incontrolable de nuestra biología (Zurn, 2015, pág. 174).

Constituida por estas tres clases de relaciones: amistad, relaciones íntimas y familia, la esfera de las relaciones personales permite institucionalmente a los individuos realizar su naturaleza interna, vale decir, sus necesidades, emociones, y características personales a través de la confirmación intersubjetiva en sus personalidades distintivas. Porque tales relaciones son condiciones sociales indispensables para la realización individual, la esfera de las relaciones personales está normativamente justificada para el desarrollo de la naturaleza interna de los individuos (Zurn, 2015, pág. 175).

La segunda esfera institucional de la *Eticidad* es el conjunto de interacciones mediadas por el mercado. Aquí el mercado es una forma de cooperación social en donde se involucran individuos interesados. Por el mercado los intereses individuales alcanzan complementariamente la realización. Esta cooperación institucional responde a dos

principios morales: la satisfacción de las necesidades individuales y el reconocimiento del trabajo individual. Asimismo, la determinación institucional de la libertad por el mercado se da en dos arenas: la primera es el consumo, donde la libertad es realizada en un sistema de mutualidad de satisfacción de necesidades organizado alrededor de los roles complementarios de consumidores y productores. La segunda arena es el mercado de trabajo, donde la libertad es, también, realizada en un sistema de mutualidad, pero de reconocimiento de la estima y del valor del trabajo individual en los roles de empleados y empleadores.

Para Honneth, los mercados son espacios de intercambios económicos que se enmarcan en normas y valores anteriores al mercado. Por esto, existe una conexión intrínseca entre las condiciones de competencia del mercado y las normas del mundo de la vida. Esto le permite a Honneth formular una economía moral que rechaza la concepción de mercado como una arena de sociabilidad libre de normas. El mercado de consumidores y productores está estructurado por valores básicos a los que ellos sirven: la satisfacción de necesidades y el reconocimiento del trabajo. Esto explica que, en los movimientos intelectuales, las reformas legales y estatales, pero especialmente, en las luchas sociales, se invoquen las ideas morales de la cooperación en el mercado para socializar y domesticar las peores consecuencias del capitalismo.

Honneth rastrea los criterios normativos del mercado, primero, en la esfera del consumo. Aquí encuentra diferentes críticas culturales e intelectuales. En un primer momento, los intelectuales buscaron entender al mercado dentro de marcos normativos y criticarlo cuando no realizaba sus valores internos, vale decir, desarrollaron formas de economía moral. En segundo lugar, la crítica es llevada a cabo por la cultura popular. Basada en la conexión entre mercado y moral, la población crítica la avaricia, el empobrecimiento masivo, el consumismo, y la globalización económica privatista y competitiva. Ambas críticas impulsaron cambios en la acción del Estado, la ley y la regulación para limitar institucionalmente a los mercados y dirigirlos al cumplimiento de sus principios inherentes. Estos casos muestran que los participantes del mercado no lo comprenden como una esfera puramente individualista, sino como una esfera de formación recíproca de la libertad individual, una esfera de cooperación social que sirve al bien común.

En el caso del mercado de trabajo, Honneth rastrea como el trabajo ha sido y es un componente crítico para el desarrollo de la autoestima a través del reconocimiento del trabajo individual. En las luchas sociales, sobretodo de los sindicatos, los trabajadores han sido capaces de asegurar los derechos de negociación colectiva que compensan la desventaja estructural de los trabajadores de enfrentar a la administración en las negociaciones de contratos laborales. Este control del mercado de trabajo se ha logrado usando un vocabulario compartido entre trabajadores, administradores, y capitalistas sobre la justificación del mercado, invocando ideales como el derecho al trabajo, a la no-explotación, a la dignidad del trabajo, a la promoción de la salud y la seguridad de los trabajadores, y la determinación cooperativa de las condiciones de trabajo.

En síntesis, la esfera del mercado institucionaliza la libertad en dos formas. Primero, por la satisfacción de las necesidades y, en segundo lugar, al proveer las condiciones cruciales para la autoestima. El mercado de consumidores satisface las necesidades individuales al estructurar complementaria y recíprocamente los roles de consumidores y productores. Por su lado, el mercado de trabajo permite el desarrollo de una autoestima individual saludable a través del reconocimiento del trabajo individual dentro de los roles complementarios de empleados y empleadores. Asimismo, el mercado se justifica como una esfera de la libertad porque permite una forma social de cooperación que incluye los intereses de los involucrados y sirve a la realización complementaria de estos. En este sentido, el consumo es moralmente válido en tanto las necesidades individuales son satisfechas en forma consistente con el bien común; mientras el trabajo es valioso en la medida que permite la auto-realización a través del mutuo reconocimiento del valor del trabajador.

La tercera y mayor esfera de la libertad social es la estructura institucional de la política. Aquí Honneth desarrolla una teoría democrática que permita a los ciudadanos mejorar las condiciones de sus vidas a través de los discursos y las decisiones colectivas. En este sentido, Honneth pone por delante la democracia deliberativa radical. En ella la democracia es el centro de la esfera pública y de la política en la que buscamos controlar colectiva y legítimamente las condiciones sociales para la realización de la libertad individual

(Zurn, 2015, pág. 182). Para esto articula dos ideas de la democracia deliberativa. En primer lugar, “la esfera pública democrática” en donde se levantan los temas colectivos concernientes a la opinión pública través de los procesos contestatarios y deliberativos llevados por la interacción entre movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, productores y diseminadores de la cultura, los medios de comunicación y actores gubernamentales. En segundo lugar, “el Estado constitucional democrático”, vale decir, el responsable gubernamental de implementar los consensos logrados en la esfera pública. En este sentido, la democracia legítima requiere que el Estado constitucional actúe como un órgano de la esfera pública realizando en la ley y en las políticas el consenso alcanzado por “nosotros” el pueblo en un proceso saludable de debate y de discusión colectivos.

Para Honneth el individuo puede realizar su libertad en un contexto político, si tiene la oportunidad de participar en la construcción colectiva de las reglas, las políticas y las instituciones que forman la esfera pública. Además, esta es una forma de libertad social y complementaria, ya que la libertad política es únicamente posible a través de la acción cooperativa con los otros a quienes se les reconoce recíprocamente como libres e iguales, vale decir, como ciudadanos. Entonces, la libertad democrática es decididamente social antes que individualista. Ella requiere compromisos epistémicos con los otros: solo la discusión y el debate en la selección más amplia de personas afectadas pueden garantizar expectativas de mayor racionalidad para el conocimiento público. Igualmente, requiere un específico compromiso moral con los otros, es decir, un específico principio de reconocimiento recíproco: “Todos los miembros (...) de la sociedad adultos debían poder reconocerse unos a otros a partir de este momento como ciudadanos de iguales derechos en un Estado nacional, porque en la formación de una voluntad democrática el argumento de uno tiene tanto peso como el de cualquier otro.” (Honneth, 2014, pág. 348)

En resumen, la democracia es tanto una vida de comunicación libre y enriquecedora, como también, de decisiones colectivas donde se trabaja cooperativamente hacia la realización de una comunidad. Por esto, la vida democrática realiza una serie de valores que se justifican como irremplazables de la vida moderna: la máxima libertad social de cada

ciudadano, la máxima igualdad, la cognición reflexiva racional bajo buenas condiciones informacionales, y la autodeterminación de la comunidad.

Respecto de la vida democrática, Honneth identifica siete condiciones de las democracias legítimas contemporáneas. La primera son los derechos políticos: debe haber garantías constitucionales y legalmente confiables, extendidas a todos los ciudadanos afectados, tanto para la expresión política como para la participación política, y tanto en la esfera pública como en los órganos institucionales del Estado. La segunda es una esfera pública que debe salvar y trascender las divisiones de clase y grupo que históricamente han excluido a algunos. Esta segunda condición implica la superación de las fronteras de los Estados nacionales, ya que dichas fronteras son cada vez menos relevantes para delinear el conjunto de las personas afectadas por diversas decisiones y políticas colectivas. La tercera es medios de comunicación responsables que puedan proporcionar información útil sobre asuntos públicos y problemas sociales. La cuarta condición es una voluntad ciudadana de apoyo material a las deliberaciones cara a cara y a las organizaciones activas de la sociedad civil. Los ciudadanos “deben tener la disposición individual a sacar una y otra vez la vida pública del amenazante estado de decaimiento en que se encuentran todas las disputas de opinión, a adoptar, dividiendo las tareas, servicios civiles, voluntarios que trabajen para la elaboración material y la realización de actividades presenciales” (Honneth, 2014, pág. 390). La quinta es una cultura de disposición a una amplia solidaridad con otras personas dispares y de fuertes compromiso cívico, incluso con aquellos con los que uno discrepa con vehemencia. Todas estas condiciones conciernen a la esfera pública democrática.

La sexta condición refiere a al Estado democrático constitucional. Esta consiste en un Estado constitucional democrático en funcionamiento, receptivo y efectivo que puede hacer que las decisiones colectivas formadas en la esfera pública operen mediante la modificación de las condiciones de convivencia social: “(...) los miembros de la sociedad que se complementan en una querrela de opiniones deben poder contar, en la ejecución de sus prácticas sociales, con la idea de que sus construcciones de voluntad son lo suficientemente efectivas como para poder ser realizadas, y el órgano social que les garantizará tal efectividad

a sus convicciones es desde el comienzo de las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX el Estado de derecho democrático.” (Honneth, 2014, pág. 406)

Finalmente, la séptima condición es una forma general de vida en la que las esferas principales de la libertad social —las diferentes formas de relaciones personales, las esferas de mercado del consumo y de trabajo, y las esferas democráticas de la esfera pública y el Estado— se entremezclan y se apoyan mutuamente. Honneth está convencido que la autonomía pública democrática es imposible sin las esferas complementarias.

La esfera política de la construcción democrática de la voluntad le hace justicia a la pretensión normativa de una inclusión no coercitiva de todos los implicados solo cuando sus participantes aprenden que las luchas sociales por la realización de la demanda de libertad institucionalizada en las otras esferas de acción merecen ser apoyadas porque están en juego también las propias condiciones de libertad. 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 en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de la 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, pág. 440)

### **II. 3 Reconocimiento y crítica del Capitalismo**

El reconocimiento sirve a la crítica del capitalismo. Desde la publicación de la *Lucha por el reconocimiento* (1992) hasta *La idea de Socialismo* (2017), Honneth se ha esforzado por desarrollar una crítica inmanente al orden institucional de la sociedad moderna señalando que las relaciones económicas no están exentas de sentido normativo. Desde los criterios normativos que articulan las relaciones de reconocimiento se revela la contradicción de las relaciones capitalistas y su incapacidad de satisfacer las exigencias normativas de la libertad social.

Sin embargo, ha sido discutido el alcance crítico del reconocimiento. Se ha señalado la posibilidad que los criterios normativos de las relaciones capitalistas puedan funcionar como criterios ideológicos, impidiendo alternativas diferentes al orden capitalista, vale decir, pos-capitalistas. En este sentido, las luchas por el reconocimiento más que exigir cambios emancipadores serían oportunidades para reproducir los vínculos de dominación capitalistas.

Honneth es consciente de las críticas al reconocimiento y los riesgos que implica. En su debate con Nancy Fraser y en la renovación de la idea de socialismo busca ajustar el alcance crítico del reconocimiento en relación a las relaciones capitalistas. La constante en esto ha sido el basamento intersubjetivo de la crítica, pero claramente se deja apreciar la importancia que la institucionalidad política cobra como órgano crítico y reflexivo de las relaciones capitalistas. A continuación, se muestra el potencial crítico del reconocimiento.

### **Las relaciones de reconocimiento como estructura normativa del capitalismo**

Desde la publicación de *La lucha por el reconocimiento*, Axel Honneth ha tenido que enfrentar la crítica de que el concepto de reconocimiento, enmarcado dentro de la política de la identidad, es incapaz de conceptualizar las relaciones económicas del capitalismo contemporáneo y las luchas por justicia social relacionadas con éste<sup>10</sup>. Honneth ha argumentado que su concepto de reconocimiento reformula las relaciones económicas al vincularlas a un orden moral, vale decir, a un orden de reconocimiento desde el cual se desarrolla la crítica de éstas.

Para Honneth las relaciones económicas, entre ellas el trabajo, no pueden ser entendidas como meras relaciones instrumentales, ya que así se pierde el potencial normativo de la alienación del trabajo. Es más, Honneth afirma que la conquista del Estado de bienestar, en lo concerniente a los derechos de seguridad económica y estándares de vida, debe ser interpretada como el resultado del reconocimiento de razones morales basadas en el auto-

---

<sup>10</sup> En el intercambio con Nancy Fraser se exponen estas críticas. Para ver el desarrollo de la crítica de Fraser a Honneth Cfr. Honneth, Axel; and Nancy Fraser. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso London, 2003.

respeto y la autoestima que cada persona merece en tanto miembro de una comunidad política. Las luchas por el reconocimiento del valor del trabajo individual están íntimamente relacionadas con las luchas por la distribución económica. Entonces, se deja ver una relación íntima entre justicia distributiva, división del trabajo y relaciones de reconocimiento. Por lo que es incorrecto afirmar que el reconocimiento se restringe a la política de la identidad.

En el debate con Nancy Fraser publicado como *Redistribución o Reconocimiento* (2003), Honneth plantea que la posibilidad de la crítica al capitalismo debe de asumir a la economía como un campo moral. Como campo de interacción, la economía está reglamentada por criterios normativos que están sujetos al control de los agentes y son rastreables hasta una estructura intersubjetiva de relaciones de reconocimiento (Honneth & Fraser, 2003). Honneth sustenta su planteamiento a partir de dos argumentos: el primero respecto de los determinantes normativos de los resultados económicos; y el segundo es el de las condiciones o requisitos normativos del funcionamiento del mercado.

Las injusticias económicas para Honneth deben ser comprendidas como experiencias de un reconocimiento erróneo. La inadecuada apreciación del valor de la contribución personal en las relaciones económicas es experimentada como menosprecio por el afectado en lo concerniente a su auto-respeto y autoestima. Las injusticias económicas resultantes de la estructura económica son criticadas como violaciones de estos determinantes normativos, es decir, como violaciones de la igualdad de oportunidades exigidas por el auto-respeto y del reconocimiento de los logros individuales exigidas por la autoestima.

En toda sociedad existe un orden de reconocimiento. En el caso de la estructura económica capitalista, ésta se relaciona con un orden de relaciones intersubjetivas de auto-respeto y autoestima que sirve para determinar el justo reparto de oportunidades y los logros meritorios. Las sociedades concretas realizan imperfectamente estas demandas de reconocimiento a través de sus arreglos institucionales como el Estado de bienestar, por eso están constantemente transformándose a causa de las luchas por el reconocimiento adecuado a las demandas de autoestima y auto-respeto. En consecuencia, se puede interpretar al orden

económico actual como un orden determinado moralmente por criterios de auto-respeto y autoestima.

El orden económico de una sociedad, sobretodo el relacionado a la distribución del valor, no es solamente formado por los conflictos que transforman las estructuras económicas, sino también, por la lucha simbólica respecto de lo reconocido como digno de respeto y estima. Es más, la distribución del valor queda determinada por el orden de reconocimiento, ya que depende del resultado de la lucha simbólica: una jerarquía institucionalizada de valores donde quedan determinadas las actividades socialmente necesarias y valiosas. Sobre esta base surge el derecho a exigir determinada cantidad de bienes materiales.

El segundo argumento de Honneth sostiene que el mercado, la institución central de la economía capitalista, tiene como condición una estructura irremplazable de relaciones normativas que pueden ser reconstruidas en términos de reconocimiento intersubjetivo (Honneth & Fraser, 2003). Los compromisos institucionales y legales del mercado suponen un contenido moral: concepciones de derecho, justicia, merito que funcionan convenciendo a los individuos de participar de las relaciones de mercado. En caso que los individuos no creyeran en este contenido normativo, o, que estos encarnen formas de reconocimiento erróneo, el mercado no funcionaría.

El mercado supone individuos socializados en ciertas capacidades para el comportamiento interpersonal apropiado: hábitos específicos para establecer y mantener redes de trabajo, confianza intersubjetiva, y relaciones de autoridad. Correspondientemente, el mercado no funciona eficientemente, si sus participantes practican la coerción y el fraude por más que estos los terminen beneficiando. Al mismo tiempo, los individuos participantes del mercado han internalizado una disposición fuerte a preferir el interés personal material antes que otros intereses o valores que puedan tener, vale decir, que el mercado supone al *homo economicus*. Estos patrones específicos de normas interpersonales y disposiciones psicológicas están vinculados a concepciones morales y valoraciones socialmente aceptadas y generalizadas. En síntesis, el mercado capitalista depende del reconocimiento por los

miembros de la comunidad de la legitimidad moral y de la naturaleza irremplazable de sus condiciones legales, interpersonales y psicológicas; caso contrario, el mercado colapsaría. Por esto, la integración social realizada por el mercado solo es posible sobre la base de un consenso moral: el reconocimiento de la legitimidad de las normas intersubjetivas del *homo economicus*.

### **De la crítica inmanente del capitalismo a la renovación de la idea de socialismo**

Honneth sostiene que la crítica es inmanente a las relaciones capitalistas debido al carácter normativo de las relaciones intersubjetivas que supone el mercado. Las relaciones intersubjetivas de reconocimiento en el capitalismo ayudan a que los individuos se perciban conscientes y cooperantes para fines comunes que requieren de la cooperación de cada uno. De acuerdo con el sentido normativo del mercado capitalista, las relaciones de trabajo son instrumento de cooperación consciente entre sujetos que se reconocen mutuamente como portadores de necesidades. La consciencia de ser parte de un sistema de interacción donde los individuos dependen de los otros para satisfacer sus necesidades y donde, también, todos son vulnerables a los posibles malos funcionamientos resultantes de los problemas de coordinación, llevan a los individuos espontáneamente a desarrollar una actitud de mutua solidaridad y compromiso. Este compromiso moral no nace de reglas externas a las relaciones capitalistas del beneficio individual, sino de la estructura de reconocimiento intersubjetivo del cual depende el funcionamiento del mercado capitalista.

El sentido de la crítica al capitalismo nace en forma inmanente a la esfera de las relaciones capitalistas. La coordinación económica solo puede ser exitosa si los sujetos envueltos se reconocen mutuamente no como parte de un contrato, sino como miembros de una comunidad de cooperación. Por esto, ellos limitarían, cada uno a sí mismo, su egoísmo e interés privado, absteniéndose de adquirir ventajas desproporcionadas sobre los demás, de explotarlos o engañarlos (Piromalli, 2017).

Sin embargo, resulta controversial la tesis honnethiana de que la promesa de libertad social está implícita en las relaciones de mercado, lo que las hace legítimas ante los sujetos;

si de otro lado, asistimos al hecho que estas relaciones no realizan la libertad social. Además, en *El Derecho de la Libertad y en Redistribución o Reconocimiento*, la crítica parece no tener mayor pretensión que la reforma de las relaciones capitalistas.

En consecuencia, es pertinente preguntar ¿qué tan plausible es que la promesa de libertad social esté implícita en las instituciones del mercado, y que el capitalismo, tal como lo conocemos, sea una desviación de esta promesa, en lugar de una expresión de la naturaleza misma de la libertad social? Acaso, ¿la crítica inmanente de Honneth no cae en una función ideológica al aspirar a un capitalismo reformado y cerrar la posibilidad de una expresión no capitalista de las relaciones de cooperación en el ejercicio de la libertad social? (Jutten, 2015)

Para Eleonora Piromali, la perspectiva presentada por Honneth pone énfasis en el rol coordinador de las instituciones y en las capacidades de estas de enseñar a los individuos la naturaleza recíproca de las relaciones de mercado. Gracias a las instituciones que regulan al mercado, el sujeto puede ver un elemento del mundo externo en sus luchas por el reconocimiento que le permitan implementar sus propósitos en forma objetiva. Cada sujeto puede ver los propósitos del otro como condición de la realización del suyo propio por medio de la reactualización de la conciliación hegeliana entre la subjetividad y la objetividad. Así, las instituciones de cooperación organizan las obligaciones de los sujetos en forma tal que éstos puedan reconocer en sus libres actividades las condiciones para la realización de los propósitos de los otros. De este modo, la realización de la libertad social queda encerrada dentro del marco institucional de la sociedad capitalista (Piromalli, 2017).

Frente a estas críticas, Honneth responde que el concepto de mercado debe discutirse en el sentido de la socialización satisfactoria de los sujetos dentro de relaciones intersubjetivas de reconocimiento. Estas relaciones no están predeterminadas dentro de un orden institucional dado: el capitalismo. La reconstrucción normativa de las luchas sociales nos enseña de modo experimental qué condiciones institucionales deben darse para la realización de la libertad social dentro de las relaciones de mercado. A la luz de esta reconstrucción queda claro que la socialización satisfactoria de las relaciones de reconocimiento dentro del mercado requiere de condiciones institucionales post-capitalistas.

Cambios como la abolición de los desequilibrios de poder entre los participantes del mercado, el establecimiento de organismos intermediarios, y la humanización del trabajo son medidas urgentes y necesarias para lograr la libertad social dentro de una sociedad de mercado. Todas estas medidas y otras nos dicen que es indispensable la abolición de los monopolios privados del capital (Honneth, 2015).

Además, Honneth señala que las críticas a su planteamiento cometen el error de igualar mercado con mercado capitalista y con sociedad capitalista. Debe hacerse las diferencias correspondientes y señalar con Karl Polanyi que los mercados pueden desarrollarse en formas diferentes dentro de sociedades diferentes. En este sentido, se debe responder a la pregunta por cuáles son las condiciones institucionales satisfactorias para que los participantes del mercado tengan sus necesidades compatibles con éste, asistan en forma no coercitiva a los mecanismos de intercambio recíproco del trabajo, y cumplan estas acciones en términos de transparencia y justicia (Honneth, 2015, pág. 225).

*La Idea de Socialismo* (2017) es el intento de Honneth por argumentar que el concepto de libertad social puede abrir un horizonte a un orden social post-capitalista. Este horizonte no se levanta sobre criterios normativos externos a la *Eticidad* moderna, sino más bien, sobre los criterios normativos base de las instituciones modernas nacidas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Honneth destaca especialmente la fraternidad porque considera que ha sido un valor subordinado por la libertad individual, lo que ha significado que el orden institucional de facto se consolidó como una distorsión y un obstáculo a la vida fraterna entre los individuos. De este modo, el horizonte socialista busca superar el individualismo capitalista para reconciliar la libertad con las demandas de la fraternidad (Honneth, 2017).

Ahora la crítica al capitalismo parte de la consciencia de ser parte de una comunidad cuyos miembros son empáticos unos con otros y se apoyan mutuamente en la realización de sus necesidades y del bienestar individual. En esta comunidad la acción individual es valorada desde el otro, es decir, desde la disposición presente en todo individuo a la relación fraternal con los otros. Así, la cooperación reflexiva y recíproca entre individuos se juzga

desde la relación fraterna con los otros, ya no desde el interés particular. En consecuencia, la libertad social solo puede ser alcanzada en una comunidad de solidaridad donde cada uno está preocupado por el bienestar de los otros y tienen sentimientos de fraternidad, benevolencia y empatía hacia los demás. Estas disposiciones son condiciones necesarias para la actualización de la libertad social y son la base del orden institucional de una forma de vida comunitaria, vale decir, socialista.

La forma de vida comunitaria del socialismo exige preliminarmente dar cuenta de los errores de su tradición intelectual para corregirlos desde la perspectiva de la libertad social. En el repaso que Hace Honneth de la tradición intelectual del temprano socialismo reconoce tres ideas erróneas (Honneth, 2017, págs. 37-56):

1. Primer error: la transformación de las relaciones económicas capitalistas implicaría la generación de relaciones solidarias en la producción. Este error justificó la centralidad de la esfera económica y el descuido de la esfera política, en especial de la formación de la voluntad autónoma y de la protección de los derechos civiles. Para Honneth esto significó que el socialismo perdiera desde el inicio la posibilidad de formular una teoría política de la democracia.
2. Segundo error: afirmar que el proletariado industrial, los oprimidos de la sociedad capitalista, tiene un interés objetivo en la transformación del capitalismo. Planteado al margen del análisis empírico de los grupos sociales y funcionando como idea apodíctica, éste error lleva a sostener que, si el proletariado comprende adecuadamente su situación a través de la teoría, necesariamente debía tener intereses emancipadores. Esta tesis aparece en Marx al identificar al proletariado como clase universal que expresa la necesidad de autorrealización de su esencia: el trabajo.
3. Tercer error: pensar que la transformación emprendida por el proletariado consciente es una necesidad histórica, porque la disolución del capitalismo está en germen en la propia lógica del capital. Esta idea se enmarca en el modelo

legalista de la historia que busca atrapar las leyes del progreso de la especie humana que en su versión marxista destacaba la lucha de clases y el dominio técnico-científico de la naturaleza. Con el modelo determinista del progreso histórico se redujo el papel de la praxis humana en el proceso emancipador.

Honneth plantea tres tesis para comprender la nueva forma de vida comunitaria del socialismo que subsanan estos errores:

1. Para corregir el determinismo económico, Honneth asegura el papel de las esferas de la democracia y de las relaciones afectivas en la realización de la libertad social. En esta última, se busca realizar la libertad social a través de la emancipación de toda forma de dominación patriarcal, sexista y heterosexista. En el caso de la esfera política democrática, se exige que todos los sujetos tengan garantizado su efectiva participación en la formulación de decisiones comunes a través de una democracia deliberativa inclusiva y una esfera pública en la cual todos participen libremente. Las tres esferas de la libertad social: la económica, la de relaciones afectivas y la democrática, están integradas cada una con la otra como partes de un organismo. Sin embargo, la esfera democrática juega un rol de mayor consideración respecto de las otras, porque es el único lugar donde los problemas de todas las áreas de la vida social pueden ser articulados y resueltos cooperativamente por los participantes. En la esfera democrática los sujetos pueden llegar a ser capaces de actuar libre y colectivamente para tomar decisiones en común, por esto es el centro dirigente de la sociedad socialista.
2. Para corregir la atribución de intereses objetivos a los oprimidos por el capitalismo, Honneth propone que el socialismo ya no puede ser entendido como la expresión intelectual del proletariado industrial, en parte, debido a la desintegración del movimiento obrero, pero sobre todo porque la comprensión del socialismo debe ser el de un proceso histórico global de liberación de las barreras que obstaculizan la comunicación. En este sentido, el proletariado industrial protagoniza una entre otras luchas de reivindicación y reconocimiento

que ayudan a la ampliación ya institucionalizada de la libertad social. Ahora el mensaje socialista realiza un llamado post-convencional a todos los ciudadanos y ciudadanas, buscando convencerlos de que solo pueden realizar su libertad individual a través de la cooperación solidaria con los otros. De esta forma, el socialismo encuentra la relación perdida con el proceso político de una formación democrática de la voluntad común.

3. Frente al determinismo legalista de la historia, Honneth sostiene una comprensión de la historia que él denomina *experimentalismo histórico*, en la cual se plantea un criterio normativo que define el progreso moral de los hechos históricos. Siguiendo a John Dewey y Jürgen Habermas, Honneth señala que éste criterio normativo es la eliminación de las barreras que impiden la comunicación entre los sujetos para resolver sus problemas. Aquellos sujetos excluidos de la comunicación no pueden auto-determinarse y la información con la que podrían contribuir a los otros se pierde. Estos sujetos experimentan la exclusión como heteronomía y luchan por participar de la esfera democrática, vale decir, por ser reconocidos como interlocutores válidos. Por esto, no puede existir a priori una forma de relaciones económicas que encarnen la libertad social, sino más bien, el esfuerzo mancomunado de los sujetos por juzgar la mejor alternativa que satisfaga el principio normativo de la eliminación de barreras a la comunicación. Honneth plantea un archivo histórico de los esfuerzos emprendidos para superar las relaciones capitalistas como materia para la evaluación democrática.

La renovación de la idea de Socialismo emprendida por Honneth no representa una ruptura con su planteamiento de *El Derecho de la Libertad*. La crítica a su supuesto conservadurismo frente al capitalismo lo ha llevado a formular un horizonte crítico que enfatiza el papel de la esfera política, que guarda relación con el carácter democrático de la *Eticidad* moderna. En este sentido, bien podría decirse que la renovación del socialismo en Honneth es un desarrollo de la *Eticidad* democrática.

\*\*\*\*

La propuesta teórica del *reconocimiento* de Axel Honneth contrarresta la tendencia funcionalista de la Teoría Crítica. En la *lucha por el reconocimiento*, las experiencias de agravio moral motivan el enfrentamiento de la subjetividad con el otro para ampliar el marco normativo que afirme la identidad autónoma. El marco normativo que puede satisfacer la identidad autónoma es la *Eticidad* moderna. Esta se rige por la auto-restricción del egocentrismo por respeto al otro para realizar el ideal de *estar consigo mismo en el otro* en las tres esferas de la sociabilidad de la modernidad: las relaciones personales e íntimas, las relaciones legales, y las relaciones políticas. Entonces, la estructura institucional está sujeta al cambio en la medida que satisfaga el deseo de reconocimiento subjetivo. Es decir, la teoría del *reconocimiento* es una teoría que toma la agencia para explicar el cambio normativo de la sociedad.

La interpretación subjetiva de la estructura normativa lleva a la crítica inmanente de las prácticas. El mercado capitalista como esfera práctica implica una estructura normativa desde la cual es criticado con el objetivo de hacer cumplir el sentido cooperativo de las relaciones de producción. Cuando se produce la contradicción entre las estructuras prácticas y normativas, hablamos de patologías. Ellas son el objeto de la crítica y la condición de posibilidad de abrir nuevos horizontes normativos. Las patologías son el tema del tercer capítulo.

## **CAPÍTULO III: LAS PATOLOGÍAS SOCIALES: LA IDEOLOGÍA EN AXEL HONNETH**

### **III.1. El concepto de Patología Social en la Filosofía Social de Axel Honneth**

El concepto de patología social guarda diversos sentidos, sin embargo, todos ellos tienen en común su vinculación con alguna idea de crítica social. Así, el sentido de patología está asociado con el de normatividad. Para algunos, esto refiere a la condición de bienestar de la sociedad análoga al de un organismo viviente. Para otros, la normatividad implicada en la patología social refiere a criterios normativos definidos culturalmente. En cualquiera de los casos, el uso de éste concepto describe una realidad susceptible de ser abordada por términos médicos como salud, cura y terapia.

Los conceptos de diagnóstico y patología están relacionados estrechamente en aquello que la filosofía social estudia. El diagnóstico es entendido como la detección precisa y definición de una enfermedad que afecta al organismo. En este sentido, la noción clínica de salud sirve como criterio de evaluación de síntomas anormales. Para Honneth, la idea de patología es análoga a la de diagnóstico. La palabra patología originalmente estaba vinculada al área médica e indicaba la teoría de las enfermedades. Ahora, más bien, indica un estado anormal de cosas que no se restringen a éste campo. La patología expresa la presencia de una aberración en un cuerpo orgánico que ha sido revelada en un diagnóstico. Este cuerpo orgánico es la sociedad (Honneth, 2007, pág. 34). En consecuencia, Honneth lleva las nociones de patología, enfermedad y salud del campo médico al campo de la crítica social.

El problema del uso del concepto de patología social se revela al abordar la realidad patológica. El sentido de patología puede ser literal, vale decir, que expresa una realidad orgánica que se enferma o, puede ser, más bien, metafórica, útil para expresar el carácter de una problemática no tematizada hasta el momento: la filosofía social. Por otro lado, es posible encontrar un camino alternativo entre el naturalismo y el normativismo cultural que le dé a la patología social el sentido relativo de la contingencia cultural al mismo tiempo que la objetividad externa frente a los individuos.

A continuación, se presenta un recorrido por los distintos sentidos de patología social marcados por el normativismo y el naturalismo. Luego, se revisa los sentidos que este concepto ha tomado en los distintos abordajes de Axel Honneth. Aquí se apreciará que el cambio en el uso de este concepto se relaciona con el problema de determinar qué es lo potencialmente patológico y a qué nivel se expresa, vale decir, el individual o el colectivo. Pero, ciertamente, lo distinguible en todo momento en Honneth será la relación entre patología social y libertad.

### **El sentido anti-teórico de patología social**

Para Arto Laitinen y Arvi Särkelä (Laitinen & Särkelä, 2018) la mejor forma de tener un marco panorámico de los sentidos que toma el concepto de patología social es investigándolo junto al concepto de filosofía social, ya que comparten compromisos ontológicos, implicaciones metafísicas y aspiraciones evaluativas. De acuerdo a como se da ésta base compartida aparecen las diferencias de sentidos.

Laitinen y Särkelä plantean una pregunta guía que los ayude a diferenciar entre los sentidos que toma la relación patología social-filosofía social: ¿algo es patológico porque es malo?, o, ¿es malo porque es patológico? De esta manera distinguen cuatro usos del concepto de patología social. Los dos primeros refieren a disfunciones sociales que son negativas en un sentido relevante, y, por eso, son llamadas patologías. Estas concepciones pueden clasificarse como normativistas. Las dos últimas concepciones usan el concepto de patología para diagnosticar algo como un mal social. Estas pueden ser clasificadas como naturalistas.

El primer sentido de patología social es amplio y cubre todo aquello que sea socialmente criticable, por ejemplo, visiones ideológicas, falsos reconocimientos, mala redistribución, invisibilización, racionalidad distorsionada, reificación, etc. Entre todos estos casos no parece existir una lógica interna o estructura compartida. Forzar un vínculo lógico implicaría distorsionar la naturaleza de los males sociales. En este sentido, patología social más que un concepto es un género que aglutina casos por el parecido de familia. Lo mismo

vale para la filosofía social, es decir, lo social no posee una estructura lógica que articula una totalidad objetiva. Por esto, filosofía social es un término para aglutinar perspectivas críticas diversas que tan solo comparten el supuesto del carácter maleable de los hechos sociales. Con justicia Laitinen y Särkelä han juzgado a esta concepción de anti-teórica (Laitinen & Särkelä, 2018).

Sin embargo, por qué se usa este sentido de patología social. La metáfora de la patología es útil por sugerir perspectivas que analizan, diagnostican, proveen una etiología, y una cura o terapia para experiencias de sufrimiento social. Entonces, la razones para usar esta metáfora son retóricas antes que teóricas. De este modo se evita caer ingenuamente en perspectivas esencialistas, naturalistas, biologicistas, médicas, organicistas, vitalistas, y acríticas que las perspectivas críticas rechazan.

Por otro lado, la metáfora de la patología tiene en contra no ser útil para demarcar y diferenciar los campos de la ética, la política y la sociología respecto de la filosofía social. Independientemente de la perspectiva, se identifica y explica la disfuncionalidad social para luego llamarla patología.

### **La patología social como desorden reflexivo**

Los planteamientos de Christopher Zurn (Zurn, 2011) y Rahel Jaeggi (Jaeggi, 2018) abordan la patología social como desórdenes reflexivos. Para Zurn la tradición de la Teoría Crítica y particularmente Axel Honneth son ejemplos de diagnósticos de problemas de reflexión. Estos consisten en la desconexión entre lo que está sucediendo en las relaciones prácticas y lo que es comprendido por los agentes. Existe una brecha entre la relación práctica y sus instancias de interpretación que se origina y reproduce socialmente.

En el caso de Jaeggi los desórdenes reflexivos son un problema de la forma de vida, es decir, un problema de las mediaciones culturales con los que se abordan problemas empíricos. Jaeggi enfatiza en los bloqueos o deficiencias de los nexos interpretativos implicados en la compleja red teórica-práctica de la comunidad con los que no solo interpreta

el mundo, sino también, a sí misma. Por esto, un problema en el nivel reflexivo lleva a un cuestionamiento de los recursos intelectuales y materiales que posee la comunidad, y, a la pregunta por cuáles son las formas apropiadas para el desarrollo de su vida práctica. Un problema de orden reflexivo, así, implica revelar las incongruencias entre los marcos culturales de interpretación y las demandas normativas de la comunidad (Jaeggi, 2018, págs. 214-215).

Jaeggi da el ejemplo de las respuestas sociales a la sequía. Una sequía es un fenómeno empírico que tiene una respuesta práctica mediada culturalmente. Así, juegan roles determinantes la interpretación del fenómeno, los marcos de interpretación del mundo y las prácticas que nos aseguran una acumulación progresiva y constante de conocimiento, además de nuestras concepciones de tiempo y experiencia. Cuando la respuesta a la sequía no responde a las demandas de la comunidad, se produce la crisis de los marcos interpretativos y se abre el espacio para confrontar interpretaciones que se adecuen a las expectativas de la comunidad (Jaeggi, 2018, pág. 215).

Por su parte, Zurn trabaja varias patologías sociales como desórdenes reflexivos. Considera que todas estas tienen la misma estructura lógica. Aquí vamos a tomar como ejemplo el caso del falso reconocimiento o relación ideológica.

Se puede tomar a la ideología como un desorden de reflexión porque ella consiste en una desconexión entre la actividad práctica y el nivel reflexivo del agente. El origen de la relación ideológica está en creencias producidas sistemáticamente por la formación material del orden social. Los sujetos se sustentan en estas creencias considerando a las ideas que las contradicen como meras excepciones a la regla. Así se constituye un marco de creencias dadas e irremplazables sobre la realidad socio-económico que permite la reproducción de las desigualdades estructurales e impide ver el origen socio-histórico del sistema de creencias. En consecuencia, el nivel reflexivo de la justificación de las creencias queda bloqueado o reprimido. Casos como los reconocimientos del esclavo por su sumisión y servidumbre, del soldado por los asesinatos en nombre de la patria, o de las mujeres por sus habilidades como amas de casa; expresan una brecha entre la expectativa normativa y las condiciones institucionales y materiales necesarios para cumplirlas.

En el caso del falso reconocimiento, las mismas expectativas normativas, incluso, ayudan a la reproducción del orden material e institucional, impidiendo su cuestionamiento. Los sujetos no son capaces de reflexionar sobre la carencia de las condiciones sociales necesarias para los cumplimientos de sus expectativas normativas, y, más bien, actúan voluntariamente de acuerdo con las creencias que contribuyen a su explotación y dominación. De este modo, se vive en procesos institucionales que deforman las relaciones de reconocimiento interpersonal.

Christopher Zurn plantea una concepción de filosofía social que enfrenta las patologías sociales de los desórdenes reflexivos. Esta concepción está constituida por cuatro tareas: la sintomatología, la epidemiología, la etiología y la acción terapéutica. La filosofía social es sintomatológica porque identifica los síntomas producidos por la desconexión entre las experiencias sociales y los niveles reflexivos de interpretación, iluminando de este modo los sentimientos de sufrimiento, desorientación y sinsentido de las prácticas cotidianas. Asimismo, la filosofía social es epidemiológica porque describe la patología que afecta la experiencia cotidiana de las personas como un rasgo estructurante de la experiencia social y no como un mero accidente o contingencia. Además, la filosofía social es etiológica en tanto ofrece las causas sociales de las patologías, buscando sus raíces en la estructura social, las instituciones, los patrones normativos, los esquemas culturales, etc. Finalmente, toda filosofía social que es crítica debe funcionar terapéuticamente. Esto se cumple a través de la prognosis y las recomendaciones curativas. A través de la prognosis se da el curso potencial de la patología con o sin la intervención de factores de transformación social. Las recomendaciones curativas, por su parte, son prescripciones para la mejor dirección o la eliminación de la patología. En síntesis, la filosofía social vista como Teoría Crítica debe ser capaz de proveer los recursos teóricos para la emancipación, lo que incluye recursos para evaluar la posibilidad y la viabilidad del cambio social, recursos para la toma de consciencia del significado de los desórdenes de reflexión, y recursos para la evaluación normativa de las condiciones actuales, de los objetivos y de las estrategias de lucha (Zurn, 2015, págs. 114-115).

## **La patología social como enfermedad del organismo social**

Existe una tradición que entiende la patología social como enfermedad del organismo social con el objetivo de señalar las desviaciones de los valores y los fines que reproducen la sociedad. Sus raíces se retrotraen hasta la *República* de Platón y ha sido modernizada por Auguste Comte en su *Curso de Filosofía Positiva*. Louis de Bonald y Joseph de Maistre utilizaron una concepción organicista para designar y criticar las patologías originadas por los principios abstractos del liberalismo político. Al respecto, Hegel representa un caso particular. Él no suscribe directamente una tesis organicista de la sociedad a pesar que en la *Filosofía del Derecho* aborda al Estado como un organismo. En este sentido, Axel Honneth ha intentado revitalizar el concepto de patología para la Teoría Crítica, sin el cual no cree que se pueda justificar la tesis de una sociedad con aflicciones. Otro ejemplo contemporáneo es Franck Fischbach quien liga el destino de la filosofía social a una visión de la sociedad que guarda continuidad con la naturaleza en el sentido que se constituye naturalmente como un organismo. (Laitinen & Säkelä, 2018)

Todas estas versiones de la concepción organicista de la sociedad la conciben como una sustancia que puede enfermarse, es decir, un organismo vivo. La compleja red institucional de la sociedad es entendida análogamente a un conjunto de órganos que puede morir si la red de instituciones fracasa en la realización de los fines de la sociedad, o, si la comunicación institucional es interrumpida. La sociedad es igual al ser humano que muere si un órgano no cumple su función específica en el mantenimiento de la vida, o, se enferma, si un órgano no coopera con el resto de órganos. En este sentido, la patología social es el resultado de una disfunción, mal desarrollo, malformación, o mal ajuste institucional. Su fuerza crítica radica en la analogía de la enfermedad que en el caso de la sociedad daña la reproducción y en el caso del organismo la vida.

El sentido organicista de patología social refiere a un mal sistemático en la reproducción del conjunto de la sociedad, es decir, refiere a entidades singulares que pueden enfermarse. Sus causas no son problemas individuales ni desordenes personales sumados sino disfunciones reproductivas de la sociedad misma. De este modo, la enfermedad de la sociedad no puede ser atribuida a los sufrimientos individuales, ni siquiera al mal

funcionamiento de algún órgano social, sino, solo al organismo social en su conjunto (Laitinen & Säkälä, 2018).

Sin embargo, ésta concepción tiene un costo. Muchos de los males intersubjetivos señalados como formas de menosprecios o falsos reconocimientos caen fuera del sentido organicista de patología social. Las disfunciones llamadas patológicas son de orden macro y resulta difícil llamar a las experiencias de menosprecio de la misma forma, pasa lo mismo con los problemas derivados de la socialización.

### **La patología social como degeneración de la vida social**

Laitinen y Särkela sostienen que el significado de patología social como degeneración está presente en forma implícita en varios autores. Aparece en Hegel, Nietzsche y Dewey, y se caracteriza por utilizar el vocabulario naturalista de la patología social, pero objeta, a la vez, la concepción organicista de la sociedad, afirmando que las asociaciones humanas no tienen una dinámica análoga al de un organismo.

Por ejemplo, para John Dewey lo característico de la sociedad no es que esté orientada por fines orgánicos, sino que se relaciona con sus fines en tanto ideales normativos, es decir, en tanto son estimados y buscados. A pesar de que Dewey se base en una ontología social naturalista que concibe a la realidad social como un proceso viviente, toma los valores sociales como objetos sociales mutables y a la organización social como algo transformable. Laitinen y Särkela subrayan que Dewey rechaza la ontología social organicista mientras mantiene el sentido naturalista de patología social. Dewey está lejos de la ontología organicista de raigambre aristotélica, pero está convencido que lo social constituye un proceso viviente que él llama la vida asociada (*associated life*). En esta línea, propone una concepción de filósofo social análoga a un médico que actúa en la curación de las enfermedades sociales. Estos planteamientos se apoyan sobre una metafísica naturalista que es parte central de su filosofía social y que informa a su crítica social (Laitinen & Säkälä, 2018, págs. 13-14).

En el debate contemporáneo Axel Honneth (Honneth, 2007, págs. 3-48) y Frederick Neuhouser (Neuhouser, 2016) han utilizado un sentido de patología social tributaria del vocabulario naturalista pero distante de la ontología organicista. Ambos autores no utilizan la analogía de la sociedad como un organismo biológico, sino que evalúan y describen el proceso social como *vida social*. Mientras el organicismo descansa en una concepción ideal de substancia orgánica auto-subsistente y considera al organismo como principio ontológico de vida, la idea de *vida social*, en contraste, está comprometida con la idea de proceso viviente operando por encima y por debajo del cuerpo viviente, por lo que la vida es irreductible al organismo. En este sentido se conceptualiza el objeto de los patólogos como estancamiento, o, incluso, degeneración del proceso viviente de lo social. Entonces, la realidad social es patológica cuando obstaculiza y/o degenera la vida por debajo del nivel del proceso viviente (Laitinen & Säkelä, 2018, pág. 14).

El referente para las tesis de Honneth y de Neuhouser es Hegel. A pesar de ser leído como un organicista por su teoría del Estado, lo más importante para la ontología social de Hegel es su concepción de lo social como vida autoconsciente. El reconocimiento que caracteriza la sociabilidad humana presenta esta clase de vida. Lo patológico aquí no es el carácter disfuncional de la relación intersubjetiva, sino más bien, el funcionamiento auto-sostenido de ésta. La vida social muere cuando se mantiene estable, porque degenera en una mera forma de vida orgánica. Lo que significa salud para el organismo, tiene un sentido patológico para la vida.

Lo común a todas estas perspectivas de la vida social es que enfocan la crítica social en ella misma. Entonces, hay una relación dialéctica entre crítica y estancamiento, o, entre patología como la ciencia del sufrimiento y patología como experiencia del sufrimiento. De este modo, la crítica es parte del proceso viviente de lo social que puede vivificar vidas sociales estancadas desintegrándolas. La vida social, por esto, se concibe como la forma de vida que aniquila sus propios fines reproductivos al considerar su forma actual como un caparazón muerto. Necesita desintegrar para integrar en forma distinta. La vida social guarda, así, una analogía con la vida del Espíritu hegeliano que vive y se mantiene a sí mismo en la muerte. Al igual que el Espíritu, la vida social sobrevive a la muerte de sus fines y se vivifica

a sí mismo poniéndose nuevos fines que, luego, reintegra, reorganiza, y asocia a la vida en sociedad (Laitinen & Säkelä, 2018, pág. 16).

Los patólogos reconstruyen la vida social tomándole el pulso a la dinámica de integración orgánica y desintegración inorgánica. El proceso viviente se mantiene solo a costa de ser genuinamente vida social, caso contrario se transforma. Aquí, el patólogo toma parte en tanto crítico social, ya que puede ayudar a aniquilar los fines reproductivos, o, por el contrario, puede servir a la preservación de los valores sociales que bloquea la transformación social. En cualquier caso, la filosofía social aspira a dar forma a los criterios normativos reproductivos y transformadores de la vida social a través del diagnóstico de las patologías como crítica de la vida social que vuelve sobre sí misma.

### **La patología social: proceso dialéctico o disfuncionalidad social**

El concepto de patología sirve para impedir la reducción de la evaluación normativa de la sociedad a las perspectivas moral, política o sociológica. Las perspectivas sobre la patología social apuntan a niveles profundos de la realidad, a problemas de orden mayor, o a la sociedad en sí misma que el vocabulario moral o político de la tradición filosófica no tematiza correctamente. Palabras como enfermedad, afección, o patología expresarían mejor problemáticas que Axel Honneth ha englobado como filosofía social y que Max Horkheimer ha remitido a la vida de la sociedad como un todo

Para Honneth la patología social se estudia empíricamente y está asociada a conceptos de justicia y de vida buena. En la tradición filosófica hubo referentes que, a pesar de sus diferencias, buscaron identificar y explicar las patologías como mecanismos sociales que impedían la autorrealización a los miembros de la sociedad. Desde los principios reflexivos de su tiempo, los filósofos sociales aspiraron a la emancipación y se impusieron la tarea de entender la estructura patológica que la impide.

El carácter patológico de las relaciones sociales es acompañado de criterios normativos. Patología y normatividad funcionan en una dinámica de inmanencia-

trascendencia que lleva la experiencia cotidiana más allá del orden presente gracias a su plusvalor normativo. Aquí está implicada una relación entre teoría y práctica. Los teóricos críticos identifican, explican y justifican prácticas emancipadoras provocadas por los males sociales que impiden la realización de los principios normativos de la sociedad. En la obra de Axel Honneth la relación patología-normatividad es permanente a lo largo de los cambios de sentido que el concepto de patología social va tomando

Axel Honneth aborda el concepto de patología social por primera vez en su texto *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy* (Honneth, 2007, págs. 3-48). Aquí señala que las patologías sociales consisten en procesos sociales que no pueden ser adecuadamente estudiados por la filosofía política ni por la sociología. La primera estudia los criterios de justicia y legitimidad mientras la segunda se enfoca en la investigación empírica de los hechos sociales y es ajena a las especulaciones éticas. En contraste, para Honneth el concepto de patología social integra las dimensiones de la ontología social, el análisis normativo, y la investigación empírica, todas estas relacionadas en el área de la filosofía social.

El argumento central en *Pathologies of the Social* es que las patologías sociales definen la materia de la filosofía social y pueden ser concebidas como el desarrollo social de procesos que abren la posibilidad de una vida mejor para los miembros de la sociedad. La filosofía social diagnostica las patologías sociales proporcionando una instancia de reflexión donde discutir los criterios de formas sociales de una vida mejor. En este sentido, las formas sociales desviadas respecto de estos criterios normativos son llamadas patologías.

Según Honneth la filosofía social tiene dos compromisos metodológicos: una concepción formal de vida buena y la crítica negativa sobre la vida social. Por un lado, la filosofía social emerge como una transformación de la ética aristotélica al seguir la invención de la ciencia empírica moderna y la diferenciación del Estado frente a la sociedad. La reflexión ética tuvo que formalizarse y reorientarse hacia la vida social que es irreductible a la vida política del Estado. Esto significa que la filosofía social emergió como representante de una perspectiva ética sobre el territorio desconocido de la emergente sociedad moderna.

Por otro lado, la crítica negativa de la filosofía social reinterpreta el oficio de la ética como una instancia de reflexión en términos negativos. Va le decir, que no se plantean concepciones de vida buena, sino una crítica de las circunstancias sociales alienadas, carentes de sentido o cosificadas. En lugar de dar fines positivos, la filosofía social plantea comienzos negativos.

Honneth detalla su concepción de crítica negativa. Los juicios negativos de las sociedades contemporáneas son dependientes de tesis afirmativas sobre las condiciones de la libertad. Solo podemos hablar de una patología de la vida social en el verdadero sentido de la palabra si ya hemos hecho ciertas suposiciones específicas sobre cómo están constituidas las condiciones de autorrealización humana (Honneth, 2007, pág. 34). En otras palabras, no se puede determinar lo que es patológico sin asumir tesis positivas sobre la vida buena. Sin embargo, la negociación entre la crítica negativa y los supuestos éticos afirmativos no ha sido clara entre los filósofos sociales.

Lo más complicado está en los requisitos de una concepción de normalidad relacionada a la vida social como un todo. Honneth sostiene que la vida social está orientada por valores sociales contingentes pero que expresan condiciones universales saludables. Así pues, el paradigma social de normalidad solo puede ser establecido como una ética formal que muestra las condiciones sociales de la libre auto-realización de los individuos. Esta reflexión ética de la filosofía social nace de la crítica negativa como diagnóstico de las patologías sociales. En *Pathologies of the Social* Honneth se muestra convencido que toda crítica negativa o diagnóstico de patologías tiene implícita una idea de ética formal: “Sin excepción, estos diversos conceptos negativos se refieren indirectamente a las condiciones sociales que se toman para permitir a los individuos llevar una vida más plena o mejor, es decir, una vida bien vivida. Por lo tanto, lo que constituye el estándar según el cual se evalúan las patologías sociales es una concepción ética de la normalidad social adaptada a las condiciones que permiten la autorrealización humana.” (Traducción nuestra) (Honneth, 2007, págs. 35-36)

Laitinen y Särkelä le dan a *Pathologies of Social* una interpretación naturalista, pero sin caer en posiciones organicistas. Para ellos, en este texto opera una idea de crecimiento y

estancamiento del proceso de la vida social. La vida como atributo de un organismo viviente se deteriora en caso fracase la auto-reproducción del organismo, pero, en tanto vida social, el deterioro también implica el fracaso de la auto-transformación de la formación social. Entonces, una formación social que se auto-reproduce puede ser patológica si su auto-transformación crítica es bloqueada. De este modo, la crítica inmanente queda incluida a través de la crítica negativa del diagnóstico de las patologías, vale decir, como motor de la auto-transformación, parte constitutiva del florecimiento social mismo. (Särkelä & Laitinen, 2018, pág. 11)

Para estos autores, Honneth hace a un recorrido por la historia de la ciencia de la patología social o de la crítica inmanente en sus diversas formas. Es la historia de la lucha de la vida social consistente en una dinámica de crecimientos y estancamientos, pero que tiene el sentido de mejora y auto-realización de la propia vida a través de la instancia reflexiva que llama filosofía social. En este sentido reconstruye los diagnósticos de la patología como críticas negativas y sus remedios. Por ejemplo, Rousseau aparece diagnosticando la alienación de una forma de vida social que se caracteriza por la presión económica y la competencia social, y que genera en los individuos los celos, la decepción y la figuración. Luego, Rousseau aparece prescribiendo la cura: la más extrema autarquía individual para la autorrealización de los individuos. Otro ejemplo es Hegel. Él aparece reaccionando ante el aislamiento social, la apatía política, y el empobrecimiento económico; para luego, señalar que la cura está en la mutua obligación de todos los individuos con el bien común. A su turno, Marx denunció la acelerada industrialización capitalista, para luego, encontrar en el trabajo el proceso de autorrealización humana.

En *Una Patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica* (Honneth, 2009, págs. 27-52), Honneth usa el concepto patología social para articular las características distintivas de los exponentes de la Escuela de Frankfurt. En ellos ve la combinación de una ética formal y una crítica negativa. La metodología de la ética formal se practicó en la reconstrucción histórica y social de la razón. El concepto de razón inherente a las prácticas sociales permitió una crítica inmanente al capitalismo:

(...) la Teoría Crítica insiste, de una manera que muy probablemente sea única, en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa: el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración. Es este modelo intelectual de ensamble de teoría e historia lo que funda la unidad de la Teoría Crítica en la multiplicidad de sus voces: sea en la forma positiva del primer Horkheimer, de Marcuse o de Habermas, sea en la forma negativa de Adorno o de Benjamín, el trasfondo de los diversos proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica. (Honneth, 2009, pág. 29)

Honneth enfatiza la prioridad en la Escuela de Frankfurt de una crítica social que no sea solo normativa ni local, sino que opere con el concepto de patología social para diagnosticar los daños sociales. A ello añade la idea de racionalidad socialmente efectiva como criterio ético, basado en la tesis hegeliana que una forma lograda de sociedad sólo es posible si se preserva el máximo estándar de racionalidad desarrollado en cada caso (Honneth, 2009, pág. 32). Entonces, desde esta perspectiva del desarrollo pragmático de la razón, la sociedad aparece coaccionada normativamente, siendo las patologías sociales las limitaciones coercitivas que son identificadas en contraste con las formas históricamente superiores de racionalidad. Es decir, Honneth concibe a la patología social como una desviación respecto de un ideal socialmente efectivo: toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales y/o comunitarias. (Honneth, 2009, pág. 32)

Desde la tradición de la Teoría Crítica, Honneth entiende la racionalidad social-normativa, en primer lugar, como una racionalidad intersubjetiva caracterizada por la libertad. En segundo lugar, esta libertad se concibe necesariamente encarnada en la práctica cooperativa. Los teóricos críticos sostienen que la auto-actualización de los miembros de la sociedad está entrelazada al bien común y se expresa en él. Así, cuando se pierde la racionalidad, o el sentido del bien común, aparece el sufrimiento individual, experiencia de una auto-actualización individual restringida o bloqueada. En tercer lugar, la razón socialmente efectiva debe ser históricamente re-construible y caracterizable como superior a

las formas de racionalidad social precedentes, y sus deformaciones sociológicamente explicables como agravios sociales en la esfera pública (Särkelä & Laitinen, 2018, pág. 5).

Los teóricos críticos de Frankfurt no solo comparten el diagnóstico de las patologías sociales como bloqueos o impedimentos de la racionalidad social-normativa en el capitalismo contemporáneo, sino también, tienen en común la idea de terapia o cura. De acuerdo con Honneth, esta terapia nace de la misma razón que ha sido deformada por la organización social. En la deformación de la racionalidad por la patología social, el sufrimiento consecuente mantiene vivo el interés por el poder emancipador de la razón.

Honneth usa un sentido de patología social que implica tanto a la ciencia como al fenómeno del sufrimiento social. En esta ciencia la crítica no solo preserva la estructura social frente a las patologías, sino que es principalmente el medio a través del cual el proceso de la vida social lucha por crecer. Así, patología social significa el fenómeno criticable y la instancia de reflexión de la vida social sobre sí misma. Dentro de éste sentido podemos ubicar a la *Lucha por el reconocimiento*. Ahí las experiencias de agravio moral son descritas en términos metafóricos referidos al deterioro del cuerpo, al sufrimiento físico y la muerte.

De los tres grupos de experiencia de menosprecio que, de este modo, pueden distinguirse analíticamente, es típico que sus consecuencias individuales siempre pueden describirse con metáforas que se refieren a situaciones de ruina del cuerpo humano. En las investigaciones psicológicas que estudian las secuelas personales de la vivencia de tortura o de violencia, con frecuencia se habla de «muerte psíquica»; en el dominio de la investigación que se ha ocupado, a ejemplo de la esclavitud, de la elaboración colectiva de la desposesión de derechos o de la segregación social, se ha introducido el concepto de «muerte social»; y respecto al tipo de menosprecio que se encuentra en el desprecio de determinado modo de vida, encuentra un empleo preeminente la categoría de «enfermedad». (Honneth, 1997, pág. 164)

En estas metáforas está implícita la analogía entre el rol negativo de una infección sobre la reproducción del cuerpo y las distintas formas de menosprecio de la integridad personal. Según Arthur Bueno, con esta analogía Honneth nos sugiere, para el caso de los sufrimientos de menosprecio, identificar un conjunto de síntomas que hagan a los sujetos

conscientes de sus estados. Estos síntomas son las reacciones emocionales negativas, tales como la vergüenza, la ira, la humillación, y la indignación. Con estas señales los sujetos pueden ser conscientes de las amenazas a la realización de su integridad personal. (Bueno, 2017, pág. 482)

Las experiencias de menosprecio tienen lugar en un contexto histórico y normativo de auto-comprensión de la sociedad. Estas experiencias emergen dentro de cierta gramática desde la cual se expresa el descontento y las expectativas de las relaciones sociales en las que uno vive. Como sabemos, para Honneth, en las sociedades modernas esta gramática se funda en el reconocimiento mutuo.

En *la lucha por el reconocimiento*, las emociones negativas en tanto síntomas constituyen el sustrato que motiva la lucha de los agraviados o menospreciados. Asimismo, éstas tienen una consecuencia terapéutica al ser reacciones frente a formas distorsionadas de relaciones intersubjetivas y de identidad social.

(...) la comparación con la enfermedad física, empuja a llamar sufrimientos de menosprecio social a la capa de síntomas que llama la atención del sujeto concernido acerca de su propia situación; puede suponerse que a los síntomas corporales aquí corresponden reacciones de sentimientos negativos que se expresan como sensaciones de vergüenza social. Pero, por otro lado, la comparación antes expuesta, a partir de la visión global sobre las diferentes formas de menosprecio, ofrece la oportunidad de extraer conclusiones sobre lo que contribuye a la integridad del ser humano, su salud psíquica; a la atenta prevención de las enfermedades correspondería, vistas las cosas de este modo, la garantía social de relaciones de reconocimiento que pueden proteger a los sujetos de los dolores del menosprecio. (Honneth, 1997, pág. 165)

Con *Leiden an Unbestimmtheit* (Honneth, 2001) y *El Derecho de la Libertad*, Honneth actualiza la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En estos textos desarrolla otro modelo de patología social de la modernidad: la absolutización de un entendimiento parcial de la libertad individual. En este sentido, las dos patologías que se abordan son la libertad legal y la autonomía moral, las que impedirían a los individuos ser capaces de orientarse por el

contenido racional de sus relaciones de comunicación. Las consecuencias patológicas sobre los sujetos se expresan como sufrimiento de indeterminación. Vale decir, síntomas identificados por Hegel como los sentimientos de soledad, vacío y carga, pero también, las formas más generalizadas de fallas psicológicas en la sociedad actual, por ejemplo, la depresión.

En *El Derecho de la Libertad* se desarrollan las dos formas patológicas de la comprensión de la libertad. La primera: la libertad legal o jurídica (Honneth, 2014, págs. 99-129). En este paradigma se entiende al individuo libre como quien no tiene impedimentos externos a su acción, siendo libre para satisfacer cualquiera de sus deseos. Por lo tanto, la libertad se afecta cuando algo externo restringe la satisfacción de los deseos contingentes. Aquí, sin embargo, hay algunas consideraciones por los otros. Al considerar a los individuos como monadas aisladas que buscan egoístamente su propia satisfacción, surgen obligaciones morales con los otros para preservar la libertad negativa, vale decir, interferir lo menos posible con la acción de los otros.

Las limitaciones de este paradigma de libertad son distintos casos como la adicción, la coacción, la manipulación, y el desenfreno. En todos estos casos los sujetos actúan libremente en sentido negativo, pero no son libres en tanto son incapaces de determinar por sí mismos sus propios deseos. Más bien, son causas externas a los sujetos las que determinan sus voluntades, convirtiéndolos en meras extensiones de fuerzas naturales o sociales. Al enfocarse solo en el libre desarrollo de la acción, la libertad negativa no ve el contenido de ésta que no es el producto de la voluntad libre de los sujetos.

El segundo modelo o paradigma patológico de libertad es la autonomía moral o libertad reflexiva (Honneth, 2014, págs. 130-162). Su idea central es que las acciones individuales son libres cuando son guiadas por intenciones del propio individuo. Por tanto, se requiere una voluntad libre, es decir, una persona que debe vivir su vida de acuerdo con sus propios motivos y razones reflexivamente respaldados. De este modo, para ser libre no basta con estar libre de impedimentos para actuar, es imprescindible, también, reflexionar autónoma o auténticamente sobre los contenidos de nuestras acciones. En este paradigma, la

libertad real surge de una voluntad purificada de influencias externas y de deseos contingentes.

A pesar de que el modelo de libertad reflexiva es superior al modelo negativo, Honneth presenta sus limitaciones. Específicamente el modelo falla cuando reconocemos que la libertad individual no puede ser alcanzada fuera de un contexto social, institucional y de sentido que provee a los individuos de un contenido potencial para sus objetivos éticos y morales. Mientras la libertad reflexiva requiere individuos que purifiquen reflexivamente sus voluntades para obtener objetivos moralmente auto-determinados, estos objetivos son candidatos para el ejercicio de la libertad si ya están instanciados dentro de un contexto social. Al no considerar esto, el modelo reflexivo fracasa e impide ver que los contenidos morales deben estar disponibles socialmente antes que los individuos autónomos puedan aprobarlos. Por tanto, las instituciones sociales no son externas a la libertad individual, sino que la constituyen.

Los modelos de libertad negativo y reflexivo son condiciones necesarias de la libertad, pero no satisfacen su sentido social. Absolutizarlos como modelos comprensivos de la acción libre lleva a la generación de ilusiones de una falsa realización de la libertad individual. Esto ocurre por la malinterpretación práctica de las regulaciones normativas subyacentes a las instituciones. Entonces, hay una tendencia estructural en las sociedades modernas que induce a los individuos a considerar patológicamente a las posibilidades parciales de la libertad como la libertad total.

Tres años después de la edición alemana de *El Derecho a la Libertad*, Honneth publica su última aproximación al concepto de patología social: *The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept* (Honneth, 2014, págs. 683-703). Este ensayo representa un quiebre con posiciones anteriores. En primer lugar, aquí el concepto de patología social es usado para caracterizar un género de crítica social más amplio a la tradición de críticos de la modernidad o a la tradición de críticos de la Escuela de Frankfurt. Honneth rastrea la idea crítica de enfermedad social hasta la antigüedad. La *República* de Platón es la evidencia más antigua de la relación entre el vocabulario psicológico y el político

para denunciar el deterioro de las colectividades. Y, en segundo lugar, *The Diseases of Society* representa el giro de Honneth hacia un naturalismo filosófico-social. En la línea asentada por Platón, el concepto de patología social le sirve a Honneth para hacer conclusiones normativas sobre los principios de una constitución social justa desde fuerzas psicológicas bien organizadas y respaldadas en un organismo viviente de psicología intacta.

Para Honneth lo que puede ser afectado por la patología es la sociedad y no sus miembros o grupos particulares. La sociedad es una entidad sui generis que está determinada por categorías independientes:

Para hablar de patologías o enfermedades de la vida social se requiere una transición a la unidad organizativa independiente de la sociedad que es irreductible a la suma de los comportamientos individuales. Esto se aplica también a la idea de neurosis colectiva, siempre que la idea denote algo más que la mera enumeración de los trastornos psicológicos de los individuos. Entonces, podría ser inteligible en el contexto de una concepción holística de individuos que desarrollan un comportamiento anormal, neurótico, o perturbado, solo porque y en la medida que, estos actúen entre sí en grupos y masas, estando sujetos a las leyes peculiares del colectivo. (Traducción nuestra) (Honneth, 2014, pág. 689)

Como consecuencia de esto, la patología social se desconecta del sufrimiento individual. Esta es una marcada diferencia respecto de los planteamientos de *la lucha por el reconocimiento* y *Leiden an Unbestimmtheit*. Ahora, más bien, lo patológico aparece asociado a patrones de conducta que no causan sufrimientos ni trastornos individuales, sino que son conductas compartidas que no tienen ningún síntoma en los sujetos.

La patología como tal afecta solo a la sociedad, la cual idealmente es un organismo social viviente donde sus subsistemas o esferas, análogas a órganos, cooperan armoniosamente en vista a su libre desarrollo. Entonces, lo patológico aparece en un nivel por encima de los sujetos. Si bien se expresa en patrones de conducta anormales, ésta no se debe confundir con padecimientos individuales. Más bien, la patología social se atiende al nivel de la desorganización institucional que impide la correcta realización de las funciones sociales, cuyos objetivos son culturalmente definidos dentro del marco de las instituciones

vigentes y de la gramática de la auto-comprensión normativa de la sociedad. Por esto, se puede hablar de enfermedades sociales si las funciones institucionales fracasan sistemáticamente al realizar los fines sociales, vale decir, esencialmente la auto-reproducción.

Siguiendo a Freud y Mitscherlich, Honneth señala las funciones institucionales que son afectadas por las patologías sociales y que, por tanto, funcionan a un nivel estructural de la sociedad: la confrontación con la naturaleza externa, la formación social de la naturaleza interna de los sujetos, y la regulación de las relaciones interpersonales (Honneth, 2014, pág. 698). Desde Hegel pasando por Marx hasta Parsons, el análisis social ha dado cuenta de estas funciones estructurales y de su carácter vital para la sociedad. Su correcto funcionamiento consiste en la interacción adecuada de las esferas institucionales para el desarrollo de la libertad social. En este sentido, la patología social mantiene el sentido de impedimento o bloqueo de la realización de la libertad del sujeto, sea individual o colectivo, pero, en este caso, se da cuando las funciones institucionales se bloquean mutuamente en el cumplimiento de sus tareas sociales.

Aquí en este alto nivel de interacción de las diversas esferas funcionales ocurren desordenes y fricciones, a saber, en los casos en que las respectivas regulaciones institucionales se contradicen o incluso se deshabilitan mutuamente: los patrones establecidos de socialización, así también, sus valores y normas decisivas pueden chocar en un nivel profundo con la producción material institucionalizada, entrando en tensión con las regulaciones normativas que dirigen las relaciones de reconocimiento y de cohesión social. Tales fricciones y tensiones tienen en común con las enfermedades individuales una relación problemática de un sujeto consigo mismo, sea esta una persona o una sociedad. En el caso de la sociedad la restricción de la libertad, que pertenece a nuestro concepto de patología, consiste en que las esferas funcionales se impidan mutuamente el desarrollo exitoso interponiéndose mutuamente sus soluciones específicas. (Traducción nuestra) (Honneth, 2014, pág. 701)

### **III.2. El reconocimiento limitado o la ideología en Axel Honneth**

El concepto de reconocimiento es utilizado por Axel Honneth para revitalizar la crítica de la sociedad contemporánea desde sus estructuras normativas inmanentes. Sin embargo, la formación de la identidad nacida de la relación de reconocimiento ha sido objeto de discusión por la función ideológica que pudiera tener en la reproducción de la sociedad. Para autores como Louis Althusser, Michel Foucault y Judith Butler, el reconocimiento es el acto que vincula al individuo con el mandato de la ley. Al dirigirse a nosotros, la ley nos identifica y nos identificamos como sujetos, es decir, adquirimos una identidad práctica: sabemos quiénes somos y qué debemos hacer. Entonces, existe una ambigüedad que debe despejarse. ¿La relación de reconocimiento es normativa, o más bien, es ideológica? En otros términos ¿Dentro de las relaciones de reconocimiento nos convertimos en agentes de la ley, o, más bien, nos convertimos en agentes críticos de ésta?

Superar la ambigüedad del concepto de reconocimiento exige discutir la relación entre poder y reconocimiento. Las teorías de la sujeción o *assujettissement* desarrollan esta relación. El término francés expresa el sentido de estas teorías. En ellas la identidad práctica significa estar sujeto (*assujetti*) al mandato. Por eso, convertirse en agente implica un proceso de sujetamiento o sujeción del sujeto (*assujettissement*). De este modo, no existe sujeto (*assujetti*) sin sujeción (*assujettissement*). La discusión en las teorías del *assujettissement* se centran en determinar si el poder es un factor externo o uno interno al sujeto, y, por lo tanto, diferenciables uno del otro.

Como contra parte, Honneth nos ofrece un análisis del sentido normativo del reconocimiento. Allí encontraremos criterios que nos ayudan a diferenciar al reconocimiento de la ideología. En específico, el reconocimiento se diferencia de la ideología en que esta última genera una identidad práctica cuya promesa normativa no cuenta con los recursos materiales e institucionales para realizarse. La experiencia de esta contradicción tiene efectos patológicos. Honneth menciona y describe el individualismo de la autorrealización que, antes de satisfacer las expectativas normativas de los sujetos, funciona como un fenómeno de reificación individual y una fuerza productiva de la sociedad neoliberal.

## **Interpelación y reconocimiento: Las teorías de la sujeción o *assujettissement***

Según Guillaume Le Blanc, en las teorías del *assujettissement* se distinguen dos tipos de relación entre poder y sujeto (Le Blanc, 2004). En primero lugar, tenemos la relación en la que el poder se caracteriza por producir los comportamientos corporales, las representaciones mentales, y, en síntesis, la agencia a través de la interpelación de la ley al sujeto. La ley se dirige al sujeto y, en la respuesta al mandato de la ley, el sujeto se reconoce en ella. De este modo, adquiere su identidad práctica. A esta relación de interpelación Le Blanc le llama externa, porque supone la distinción entre el sujeto interpelado y el mandato del poder. En cambio, en la segunda forma de relación entre poder y sujeto no es posible tal distinción, por eso él la llama interna. Aquí el poder es esencialmente el deseo de la ley que ya está supuesto en la respuesta a la interpelación. Entonces, poder y sujeto se identifican en el deseo que le permite al primero desplegarse al mismo tiempo que al segundo reconocerse como agente de la ley.

La primera forma de relación entre sujeto y poder tiene como ejemplos las teorías de la ideología de Louis Althusser y del disciplinamiento de Michel Foucault. A pesar de sus diferencias, en ambas teorías el sujeto es definido por la producción de las relaciones de poder. Para Althusser se trata de afirmar que toda ideología sirve de medio a los individuos para identificarse como agentes. A través de ella el sujeto vuelve sobre sí, y, en ese momento, termina por engendrarse. (Althusser, 1976). En el caso de Foucault, la disciplina produce al sujeto construyendo las relaciones de sentido que determinan su identidad, vale decir, que recibe su forma del poder soberano.

La Ideología y la disciplina son mecanismos de carácter material y productivo que implican aparatos específicos. En el caso de Althusser son instituciones ligados al Estado, mientras que en el caso de Foucault se trata de la institución disciplinar del panóptico. Para Foucault las instituciones disciplinares involucran ideas y saberes humanos. En el caso de Althusser las relaciones ideológicas implican representaciones dominantes. Los funcionamientos de la ideología y de la disciplina son flexibles porque rebasan los aparatos a los que están inicialmente unidos. La ideología funciona en los aparatos represivos como en los ideológicos del Estado, por ejemplo, la policía y los tribunales; mientras que el

disciplinamiento del comportamiento se difunde en el conjunto del cuerpo social a través de la comunicación entre las normas disciplinarias.

De acuerdo con los mecanismos de la ideología y la disciplina se produce la sujeción integral de los sujetos. Para Althusser toda la existencia es abarcada por los diferentes aparatos ideológicos del Estado, entiéndase, las instituciones de sociabilización: desde la familia hasta la iglesia, los partidos políticos, e, incluso, los sindicatos. Todos ellos concurren a la misma función: la reproducción de las relaciones de producción. Althusser menciona, para subrayar la naturaleza integral de la ideología, la idea de un "concierto" de la ideología "dominado por una sola partitura", "la partitura de la ideología de la clase dominante actual" que cae sobre los individuos desde el nacimiento hasta la muerte y los transforma permanentemente en sujetos de la ideología. Por su parte, para Foucault la sociedad disciplinaria se sostiene en la expansión de disciplinas que, lejos de ser instituciones limitadas a una función negativa como prohibir, excluir, o, impedir, son mecanismos abiertos y flexibles. Las disciplinas no cesan de propagarse produciendo comportamientos a partir de focos de control dispersos en toda la sociedad. Para esto las tecnologías disciplinarias devienen en procedimientos flexibles de control que se agrupan en el conjunto de normas que tiene como objeto la fabricación de individuos útiles.

Tanto la ideología como la disciplina funcionan por la sujeción o *assujettissement* que es el proceso creador del agente. Althusser explica la relación de *assujettissement* en base a la interpelación. La interpelación es un llamado al sujeto. Éste al responder al llamado realiza el acto mental de volver sobre sí mismo. Así, el sujeto se reconoce como aquel a quien los otros se dirigen: el interpelado. El reconocimiento de uno mismo en el llamado de los otros se produce por un triple mecanismo: la creencia, la duda y la certeza. Un sujeto vuelve sobre sí creyendo, sospechando, y sabiendo que se trata de él. De este modo reconoce que es él el interpelado (Althusser, 1976). Hay pues, una adhesión inquebrantable a la llamada del otro que es el llamado de la ley. Esta adhesión supone confiar en lo que proviene del exterior. Desde ahí el sujeto se constituye como agente de la ideología o de la disciplina representándose a sí mismo en sus condiciones reales de existencia.

Althusser da el ejemplo de la ideología religiosa. En ella el sujeto se sujeta en un doble sentido. Primero, se sujeta al responder a la interpelación religiosa, constituyéndose en un agente con funciones sociales, y, en segundo lugar, se sujeta al llamado de la ley reconociéndose en ésta al punto de borrar las formas mismas de la sujeción. De este modo, se cumple la función última de la ideología: que el sujeto crea que es independiente mientras está sujeto a la forma de dependencia que lo constituye desde afuera.

Sin cuestionar esta relación productiva del poder y, más bien, tratando de radicalizarla, encontramos el planteamiento de Judith Butler que Le Blanc califica de interna. En ella se exhibe la naturaleza interna del poder respecto del sujeto. Con Althusser y Foucault hemos visto el rol productivo de las relaciones de poder que a través de la interpelación hace del sujeto un agente. El llamado en el que el sujeto se reconoce proviene de afuera de él. Así, el poder es distinguible del sujeto. En contraste, Butler sostiene que al interior del sujeto existe una dinámica de relaciones de poder presentes antes de la interpelación y que son condición de la realización efectiva de ésta. Por eso, el llamado de la ley y la respuesta del sujeto son un solo desarrollo (Butler, 1997).

Pierre Macherey señala que lo que hace Butler es desdibujar la distinción presente en Althusser entre el mandato y el reconocimiento para señalar que el lado puramente psíquico de la subjetividad ya está marcado en lo más íntimo de sí por el llamado de la ley y está entrelazado con las modalidades de la reflexión de éste (Macherey, 2003). Cuando Althusser plantea la interpelación como el llamado externo al sujeto, comete un error: presupone la existencia de un ámbito ideal de la subjetividad distinta a la materialidad de los aparatos de Estado desde donde se hace el llamado de la ley. En Althusser la interpelación relaciona el llamado de la ley al reconocimiento del sujeto diferenciándolos, olvidando que es un solo proceso: el surgimiento de la identidad práctica. Entonces, debe existir un elemento común a la ley y al reconocimiento que permita la identificación entre poder y subjetividad.

Para superar este error es necesario entender que el surgimiento de la identidad supone las tres instancias lacanianas en relación constante: lo real, lo simbólico, y lo imaginario. Para Lacan lo real significa el ámbito pre-social de la conciencia; lo simbólico es el ámbito del

lenguaje y de las normas; y finalmente, lo imaginario es el ámbito de las representaciones que hacen de sí los sujetos. Estos tres ámbitos forman los registros de la vida psíquica del sujeto. No obstante, el error de Althusser, encontramos en él estos tres registros: la subjetividad (lo real), los aparatos ideológicos (lo simbólico), y las representaciones que hacen los sujetos de sí mismos (lo imaginario). En *Para leer el Capital*, el propio Althusser sostiene que lo real se muestra en lo simbólico como un síntoma, es decir, como aquello que el orden del lenguaje no dice sino de manera implícita e involuntaria. Lo real aparece generando un texto oculto a los interlocutores conscientes que ilumina el sentido del orden simbólico. En consecuencia, lo real tiene continuidad en el orden simbólico y, además, lo esclarece (Althusser & Balibar, 2004). Butler toma esta idea para señalar el error de la teoría de la interpelación althusseriana y, en base a ella, preguntar ¿qué rasgo sintomático muestra ésta?, o, en otras palabras, ¿qué es aquello que Althusser no dice, pero esclarecería la relación de interpelación?

Para Butler el síntoma en la interpelación es una compulsión yaciente en la respuesta del sujeto al llamado de la ley. Cuando el sujeto se reconoce en el llamado de la ley emerge como reflexividad porque es capaz de volver sobre sí mismo. Aquí, Butler nota que no es el sujeto quien se sujeta, sino que la sujeción es la condición para ser sujeto. Antes de la sujeción no es posible el reconocimiento, por lo que no hay reflexividad ni identidad práctica. Solo cuando hay sujeción, luego, hay reconocimiento y es posible la identidad práctica (Butler, 2015, pág. 131). Entonces, la motivación de la sujeción no es del orden de la conciencia sino del inconsciente, vale decir, es una compulsión. Reside en el apego primordial del niño a sus padres que para perseverarse en su ser no tiene otra posibilidad que buscar apasionadamente a la forma del poder paternal del que depende.

De éste apego y deseo por la ley dependen las subyugaciones futuras y el desarrollo de la vida psíquica. En la formación del sujeto está implicado necesariamente un apego apasionado a quienes está subordinado. De aquí que la subordinación sea central para el futuro del sujeto. Este deseo de sobrevivir se revela como una estructura de dominación interna al sujeto en la medida en que atestigua la necesidad vital de cualquier sujeto de seguir existiendo incluso en la subordinación. En consecuencia, la subordinación no es una trampa

tendida desde el exterior por el poder, sino, el modo de convertirse en sujeto o el desarrollo de la propia vida psíquica. El sujeto nunca deja de formarse en subordinación. Su reflexividad se constituye, señala Butler, en este giro sobre sí o reconocimiento que es al mismo tiempo una orientación hacia la ley.

El reconocimiento que me transforma en sujeto es posible únicamente por la sumisión arcaica del infante a las condiciones de existencia del padre. La sujeción es el resultado necesario de la angustia por la propia existencia. Esta compulsión está presente en la lógica de los rituales institucionales, lo que convierte al deseo de vivir en la estructura básica de la dinámica del poder y a la vida psíquica en la sedimentación de la relación vida-poder.

Ningún sujeto emerge sin un apego apasionado a aquellos de los cuales depende de manera fundamental. El desarrollo del niño presupone la "pasión primaria por la dependencia" que lo hace vulnerable a la subordinación y la explotación. No obstante, esta misma condición de dependencia permite la emergencia del "Yo" y la búsqueda de la autonomía. Aquí sucede un efecto que actualiza la sujeción. El "Yo" en la búsqueda de autonomía incondicionada niega los vínculos de dependencia, pero lejos de desmontar ésta relación la potencia. El sujeto autónomo al asumirse desvinculado de las formas de poder, lo que hace es invisibilizarlas. En consecuencia, la creencia de la autonomía implica que el "Yo" acepte la relación de sujeción en forma inadvertida.

En la discusión con Althusser, Butler ha mostrado que la formación de la conciencia depende de la adhesión a la ley. Esto significa que el sujeto se reconoce a sí mismo al responder al llamado de la ley porque estructuralmente está definido por la sumisión arcaica del deseo de vivir. Así, la respuesta al llamado de la ley es el motor de su sobrevivencia, es la forma que tiene de seguir existiendo. Por eso, la determinación del poder es interna al sujeto y no externa. El poder es la fuerza primaria en la que el sujeto se reconoce para continuar viviendo o persistir. En consecuencia, la vida psíquica revela que la conciencia está marcada de la manera más íntima por la ley. La vida se adhiere a la ley sin cesar, inclusive al rechazarla buscando su autonomía. En ningún caso se da la separación entre el desarrollo de la vida y la presencia de la ley.

## **El reconocimiento limitado o falso: la caracterización de la ideología**

Desde las perspectivas de las relaciones de *assujettissement*, el reconocimiento social aparece como el mecanismo que crea actitudes funcionales al sistema de dominación. Hemos visto con Althusser y, luego con Butler, que el reconocimiento es el acto por el cual el sujeto queda sujeto a la ley. En el primero, a través de la respuesta al llamado de la ley del Estado, y, en la segunda, a través de la estructura interna de vida-poder. En cualquiera de los dos casos, en el acto de volver sobre sí la identidad práctica queda sujeta al poder. Por esto, se puede decir que el reconocimiento lleva a los individuos a tomar auto-concepciones de sí mismos que los motivan a cumplir voluntariamente tareas y deberes funcionales a la reproducción de la sociedad.

En este sentido, el reconocimiento no tiene connotación positiva alguna y solo describe el mecanismo de la sujeción ideológica. Al asumir voluntariamente tareas y deberes, los individuos reconocidos repiten los rituales de comportamientos esperados dentro de un sistema dado. Así, el reconocimiento crea sujetos que actúan en conformidad con lo determinado por el sistema social. Al respecto, Axel Honneth señala algunos ejemplos. En todos ellos la creación y el mantenimiento de una idea de sí mismo es requisito para la reproducción de la división del trabajo.

(...) Por ejemplo, el orgullo que siente el "Tío Tom" como reacción a los repetidos elogios de sus virtudes sumisas, lo convierte en un servidor obediente en una sociedad propietaria de esclavos. Los llamamientos emocionales a la "buena" madre y ama de casa que hicieron las iglesias, los parlamentos o los medios de comunicación a lo largo de los siglos hicieron que las mujeres permanecieran atrapadas dentro de una autoimagen que se acomodaba más efectivamente a la división del trabajo específica de género. La estima pública que disfrutaban los heroicos soldados engendró un grupo grande de hombres que voluntariamente fueron a la guerra en busca de la gloria y la aventura (Traducción nuestra) (Honneth, 2007, pág. 325).

A pesar de éste sentido funcionalista y de sujeción del reconocimiento, Axel Honneth cuestiona la reducción que las teorías de la sujeción o *assujettissement* plantean. En su texto

*reconocimiento como ideología* (2007), afirma que el reconocimiento posee un carácter normativo que tiene que ser diferenciado del ideológico. El reconocimiento normativo indica un comportamiento racional que responde a las cualidades evaluativas de una persona o grupo. Sin embargo, ésta característica no marcaría la diferencia con la relación ideológica. Para Honneth se tiene que apuntar a la discrepancia entre promesa evaluativa y realización material.

En primer lugar, Honneth da cuatro premisas para identificar el reconocimiento normativo. Primero, afirma que el modo original de reconocimiento tiene el sentido que se pone de relieve en el uso alemán del término *Anerkennung*: la afirmación de cualidades positivas de sujetos o grupos humanos. La segunda premisa es el énfasis del reconocimiento como acción. Es decir, un acto de reconocimiento no consiste en simples palabras o expresiones simbólicas, sino más bien, requiere de modos de comportamiento correspondientes que engendren la credibilidad de significación normativa para el sujeto reconocido. En este sentido, Honneth toma al reconocimiento como una actitud realizada en la acción concreta. Tercera premisa, el reconocimiento es un fenómeno distintivo en el mundo social que no puede ser entendido como un mero efecto de una acción dirigida hacia otro objetivo. Más bien, el reconocimiento debe concebirse como la expresión de una intensión independiente. Los gestos, actos de habla, o, políticas institucionales, todas éstas son expresiones de reconocimiento si su propósito principal es de alguna manera afirmar la existencia de otras personas o grupos. Esto descarta las actitudes positivas que van acompañadas inevitablemente de la búsqueda de otros intereses. Finalmente, la cuarta premisa es que el reconocimiento representa una especie conceptual que comprende varias subespecies. Las esferas del amor, del respeto legal, y la estima acentúan y muestran varios aspectos de la actitud básica que podemos concebir genéricamente como reconocimiento. (Honneth, 2007, pág. 330)

El reconocimiento debe entenderse como un género que comprende varias formas de actitudes prácticas. Las cuales tienen la intención principal de ser un acto de afirmación de otras personas o grupos. Pero, a diferencia de Althusser o Butler, las actitudes de reconocimiento tienen un carácter indudablemente positivo, porque permiten al destinatario

identificarse con sus propias cualidades y, así, alcanzar un mayor grado de autonomía. Por eso, lejos de ser un mero mecanismo de la sujeción ideológica, constituye, más bien, un prerrequisito intersubjetivo para la realización de los objetivos de la vida autónoma.

Pero, ¿cómo caracterizamos apropiadamente un caso genérico de reconocimiento normativo? Honneth presenta dos alternativas respecto a nuestra relación cognitiva con nuestros interlocutores. La primera alternativa es la de entender la afirmación contenida en la interacción como una atribución que se le hace a un sujeto de una cualidad nueva y positiva. Por otro lado, la segunda alternativa es la de entender la información de la interacción como una percepción que fortalece públicamente las cualidades pertenecientes a una persona. En la atribución, el reconocimiento sería la adscripción o adición de un estatus que el sujeto concernido no habría poseído antes. En la percepción, en cambio, el reconocimiento sería un particular acto de percepción que nos hace conscientes de un estatus previamente presente en el sujeto e independiente de nuestra percepción.

Como lo ve Honneth, el modelo de percepción o recepción permite dar una mejor explicación a su intuición de que el reconocimiento debe ser un acto motivado por razones prácticas. Bajo ese modelo reaccionamos de manera correcta o apropiada a las razones contenidas en las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen en diferentes aspectos. En cambio, el modelo de la atribución no permite darles realidad objetiva a los valores, haciendo que el reconocimiento consista simplemente en atribuir cualidades determinadas a otra persona sin tener ningún criterio interno para juzgar la corrección o idoneidad de tales actos de atribución. No habría límites a las permutaciones que podría tomar el reconocimiento, porque tendríamos que considerar todo como una habilidad o un estado solo porque se produjo por un acto atributivo. (Honneth, 2007, pág. 331)

Para determinar que un acto de reconocimiento es una respuesta correcta frente a las cualidades evaluativas de una persona o grupo, debemos presuponer la existencia objetiva de los valores. El reconocimiento es el acto por el cual realizamos el vínculo con el otro. Esta acción es motivada por los valores que encontramos en el otro, es decir, por el significado que tiene el otro para mí. Este significado es objetivo y está ubicado en el “espacio de las

razones”. Lo que es el otro para mí no sólo tiene un sentido descriptivo, tiene también uno normativo que me justifica ante el otro. Ambos yacen en la experiencia del otro. De este modo, el reconocimiento del otro estaría motivado por razones que podemos articular intencionalmente, y que, además, representan las certezas de nuestro mundo de la vida en donde los sujetos son socializados. En consecuencia, los valores se convierten en una especie de segunda naturaleza. En la socialización los sujetos aprenden los valores que les permiten darse cuenta de las cualidades valiosas de los otros. Este proceso de aprendizaje es un proceso complejo en el que adquirimos modos de comportamiento correspondientes a la percepción de las cualidades evaluativas, cuya particularidad debería consistir en la restricción evidente de nuestro egocentrismo natural.

Las cualidades valorativas que podemos reconocer en los otros solo pueden tener algún grado de realidad dentro de un horizonte experiencial de un mundo de la vida particular. Aquellos que han sido socializados exitosamente en la cultura de ese mundo de la vida toman sus valores como objetivos dados, tan objetivos como su propio entorno social, así como, experimentan otros detalles culturales como hechos evidentes. De aquí proviene un riesgo: el relativismo que es irreconciliable con los objetivos normativos del reconocimiento, en tanto que los valores con los cuales medimos la idoneidad del acto de reconocimiento tendrían validez en una sola cultura. Para Honneth esta dificultad que nace en el modelo de la recepción o percepción puede ser evitada si equipamos al realismo moderado de los valores con una concepción de progreso. Así, damos una dirección definida a las transformaciones culturales de las cualidades humanas valiosas, lo que permitiría hacer juicios justificados sobre la validez transhistórica de una cultura particular de reconocimiento.

La concepción del progreso que maneja Honneth debe ser concebida como una forma de reflexión que nos orienta en el mundo de la vida. Con la diferenciación de las cualidades valiosas que observamos y que podemos comprender racionalmente en otras culturas, también aumenta el nivel normativo de nuestras relaciones de reconocimiento. Es decir, que cada valor que podemos afirmar en un acto de reconocimiento, implica que nuestras oportunidades para identificarnos y lograr mayor autonomía crecen. Por tanto, la idoneidad

de los actos de reconocimiento y de los valores que se afirman en tales actos se justifica si aumentan nuestras oportunidades de lograr mayor autonomía.

Honneth enfatiza que de ningún modo vislumbraremos el carácter moral de los actos de reconocimiento sino enfocamos su aspecto central: la restricción del egocentrismo. En cierta forma esta idea fue adelantada por Kant, quien en la introducción a su concepto de respeto dijo que toda representación de un valor nos compele a imponernos una restricción sobre nuestras acciones que limiten nuestro amor-propio. Siguiendo esta línea, Honneth piensa que reconocer a alguien es percibir en su persona una cualidad valiosa que nos motiva intrínsecamente a no actuar más de modo egocéntrico, sino de acuerdo con las intenciones, deseos y necesidades de esta persona. Esto deja en claro que el acto de reconocimiento es un acto moral, porque se determina por el valor de otras personas. Cuando reconocemos al otro, nos guían en nuestro comportamiento las cualidades evaluativas del otro y no nuestras propias intenciones.

Pero, incluso, esto no impide que tales actos de reconocimiento puedan poseer alguna función ideológica, en tanto motiva una auto-concepción de los sujetos funcional al orden dominante. Para diferenciar el reconocimiento de la ideología, Honneth determina algunos criterios que valen para la relación intersubjetiva como para la institucional. Su punto de partida son las particulares concepciones sobre las cualidades humanas valiosas presentes en las reglas institucionales y prácticas que son reconocidas en formas específicas. Por ejemplo, el valor de todo sujeto como individuo con necesidades privadas es reconocido y expresado en la institución de la familia nuclear moderna, mientras el hecho normativo de la pertenencia a la sociedad moderna debe ser respetado tomando a sus miembros como libres e iguales, lo que se expresa en el principio de igualdad y se institucionaliza en el derecho moderno. En ambos casos, las instituciones deben ser entendidas como encarnaciones de reglas prácticas que los sujetos acuerdan sobre la base de específicas cualidades evaluativas. Frente a esto, Honneth propone un conjunto de criterios que precisen las características de la relación ideológica.

Primero, los sistemas de creencias que podrían ser casos de reconocimiento ideológico deben dar una *expresión positiva* al valor de los sujetos o grupos. Estas ideologías solo son capaces de cumplir la función que se les atribuye si les dan a los individuos la oportunidad de relacionarse afirmativamente con ellos, de modo que se vean alentados a asumir voluntariamente ciertas tareas específicas. Por lo tanto, debemos excluir todos los discursos valorativos que tienen un carácter obviamente discriminatorio; aquellos sistemas de creencias en los que se niega cierto valor a grupos específicos de personas, como es el caso del racismo, la misoginia o la xenofobia. Todos ellos no pueden asumir el papel de ser formas ideológicas o de falso reconocimiento, ya que normalmente causan una lesión en la auto-concepción de sus destinatarios.

En segundo lugar, todo reconocimiento ideológico debe ser *creíble* a los ojos de los destinatarios. Si éstos no tienen una buena razón para identificarse con las declaraciones de valor dirigidas a ellos, entonces estas declaraciones no cumplirán su función performativa. Es obvio que todas las declaraciones de valor positivas capaces de fortalecer la auto-concepción de una persona o grupo debe ser realista en el sentido de estar adherido a virtudes y habilidades que los destinatarios realmente poseen. Pero, aún más importante que éste criterio realista, es el criterio de *credibilidad* que contiene un segundo componente relacionado a la expansión del espacio de las razones evaluativas. Solo las declaraciones valorativas que no permanecen rezagadas en niveles evaluativos que ya se han abandonado por la superación de identidades unidimensionales pueden ser aceptadas por los destinatarios o los interpelados. En términos positivos y más simples: las formas ideológicas de reconocimiento solo pueden emplear enunciados de valor que utilizan el vocabulario evaluativo del presente.

La tercera característica es *ser contrastante* en el sentido de dar expresión a un nuevo valor o capacidades específicas. Esta restricción se deriva del hecho de que los individuos tienen la posibilidad de identificarse con las definiciones que se les atribuyen solo si estos valores les dan la sensación de ser distinguidos de cierta manera. En consecuencia, una declaración valorativa que los individuos puedan aplicarse a sí mismos en comparación con

el pasado o con el orden social circundante tendrá que mostrar un contraste que les garantice sentirse distinguidos de alguna manera especial. (Honneth, 2007)

Con estas tres características Honneth ha comenzado a describir las formas ideológicas o de falso reconocimiento. Solo si las valoraciones empleadas en las relaciones de reconocimiento son simultáneamente positivas, creíbles y contrastantes, puede darse una auto-concepción individual que motive a los sujetos a aceptar tareas y obligaciones de forma libre y voluntaria. Además, estas características revelan que las formas de falso reconocimiento no pueden calificarse como simples sistemas de creencias irracionales, sino más bien, como sistemas de razones evaluativas con el suficiente poder para convencer racionalmente a sus destinatarios a aplicar estas razones sobre sí mismos. Por esto, para Honneth las formas de falso reconocimiento o ideológicas operan dentro de un espacio histórico de las razones.

Las cualidades evaluativas que hemos aprendido a percibir en los otros en su forma exitosa crean una auto-concepción del sujeto ajustada a alguna función reproductiva de la sociedad. Toda nueva valoración inherente al reconocimiento social y a las formas ideológicas está ligada al horizonte de valor que incluye la cultura normativa del reconocimiento en las sociedades modernas. Aquí, también, están inevitablemente los principios de amor, respeto legal y estima.

Toda forma de reconocimiento, inclusive la falsa o ideológica, supone un sistema racional de valores. Por esto Honneth vuelve a discutir el aspecto de la credibilidad para distinguir las formas del falso reconocimiento. De acuerdo con esta característica, las relaciones de reconocimiento deben considerar el elemento material, vale decir, los procedimientos institucionales adecuados para la conducta individual apropiada. Así, una forma de reconocimiento social será creíble si, además de ser racional desde un punto de vista evaluativo, también hace justicia a una nueva calidad de valor en términos materiales. Entonces, la relación de falso reconocimiento o relación ideológica puede distinguirse por la limitación estructural para garantizar los prerequisites materiales de la realización de nuevas cualidades evaluativas. El abismo que se abre entre la promesa evaluativa y el cumplimiento

material es indicador de que los prerrequisitos institucionales demandados ya no son reconciliables con el orden social dominante.

Honneth ilustra el divorcio entre la promesa evaluativa y sus condiciones institucionales con la promesa del reconocimiento a la iniciativa individual en el neoliberalismo. Se exige a los empleados iniciativa, flexibilidad y talento, pero no hay raíces institucionales para tales valores. Esta nueva forma de reconocimiento no es deficiente ni irracional en un sentido evaluativo, pero es falsa o ideológica al no cumplir con las demandas materiales de reconocimiento creíble y justificado, porque las prácticas institucionales requeridas para realizar verdaderamente el valor recientemente acentuado no se entregan en el acto de reconocimiento. A esto Honneth llama déficit de racionalidad, porque, a pesar de que los valores han sido extraídos del ámbito cambiante del espacio de las razones, éstos no van más allá del plano meramente simbólico.

Finalmente, ¿la caracterización de la relación ideológica que hace Honneth supera las objeciones de las teorías del *assujettissement* que relacionan al reconocimiento con la sujeción? Creo que si entendemos al reconocimiento como lo entienden Hegel y Honneth, es decir, como la relación de autoconciencia, podemos afirmar que el reconocimiento no solo implica la sujeción, sino también, el momento negativo de la subjetividad.

Para la teoría del *assujettissement*, en la versión radical de Butler, el reconocimiento supone el deseo de la ley del padre en la compulsión del infante por mantenerse vivo. En este deseo se fundan todas las posibilidades de dominación y explotación. Por esto, esta compulsión por vivir aparece en la lógica de los ritos institucionales y es el motor de la reproducción de la sociedad. Incluso, cuando la vida subjetiva busca la autonomía rechazando las relaciones de dependencia, estas se actualizan. En síntesis, el deseo de vivir sujeta al sujeto y el reconocimiento actualiza este deseo.

Hegel y Honneth no niegan esto, sin embargo, la sujeción a la ley es solo un momento del reconocimiento y no el proceso completo. Efectivamente, el deseo de vivir es estructural al sujeto, pero también lo es el deseo de afirmarse en el otro. En el capítulo de la

Autoconciencia Hegel narra el fracaso de este deseo cuando la autoconciencia se realiza a través del concepto de vida, por esto, debe transitar a otro concepto: el reconocimiento, para ingresar a una nueva relación con el otro en donde éste es considerado también una autoconciencia. En Honneth este pasaje es traducido en términos psicoanalíticos. Siguiendo a Winnicott, entiende que el niño fracasa en su deseo por afirmarse en un mundo que no es reductible a cosas. La presencia de los otros obliga al niño a aprender a relacionarse bajo la forma del reconocimiento.

En Hegel y Honneth el deseo de sujeción acompaña al deseo de afirmación. En el reconocimiento el deseo de afirmación de la propia subjetividad se satisface en la auto-restricción del egocentrismo por respeto al otro. Así, el reconocimiento supone una sujeción a la ley si está satisface el deseo de la afirmación subjetiva. Por eso, más que una relación de sujeción, el reconocimiento es una relación de cooperación, de mutua dependencia que satisface la afirmación de la identidad individual. A diferencia de la relación de sujeción, la identidad del reconocimiento no es la afirmación de algo dado por la ley, sino la experiencia negativa de la subjetividad por realizar algo que aún no es.

La relación de sujeción a la ley que no satisfaga el deseo de afirmación de la subjetividad es ideológica. Para Honneth esto sucede cuando la ley encarna promesas normativas que no encuentran correlato práctico en la estructura institucional que permita la cooperación para realizarlas. En este sentido, los sujetos caen dentro de relaciones de reconocimiento limitadas o falsas.

### **Contradicción normativa y reificación: las patologías ideológicas**

Axel Honneth llama la atención sobre el desenvolvimiento paradójico de las relaciones intersubjetivas que han acompañado a la modernización capitalista de las últimas décadas: la contradicción entre los valores de solidaridad y libertad. Esto ha significado que el progreso moral implicado en el criterio normativo de la libertad se transforme en su opuesto: formas ideológicas de justificación de la revolución neoliberal (Honneth & Hartmann, 2006).

El concepto de libertad explotado por el neoliberalismo desde hace por lo menos treinta años es el de autorrealización individual. Vinculada a procesos dispares y múltiples de individualización en las sociedades occidentales, la autorrealización se ha convertido en una expectativa inherente de las instituciones sociales que reproducen la sociedad. Así, las reivindicaciones de la particularidad que ésta puede movilizar sirven a las funciones institucionales. En consecuencia, la libertad como autorrealización individual queda convertida en un soporte de la legitimidad del sistema (Honneth, 2004).

Con el desarrollo del capitalismo industrial se desarrollaron e institucionalizaron los principios normativos que este supone, formando la estructura institucional de las sociedades liberales. Primero, el individualismo como idea directriz de la vida personal; segundo, una concepción igualitaria de la justicia como forma legal de gobierno; tercero, la idea del logro como base para asignar el estatus; y cuarto, la idea romántica del amor que permite a los miembros de la sociedad, sometidos a presiones económicas, preservar la visión de la trascendencia emocional por encima de la instrumentalización cotidiana (Honneth & Hartmann, 2006).

Lo característico del orden institucional liberal es su capacidad de auto-transformación que se deriva del excedente normativo de las relaciones de reconocimiento intersubjetivas. Apelando a los criterios morales que estructuran las relaciones intersubjetivas, los miembros de la sociedad pueden hacer valer y procesar reclamos legítimos que van más allá del orden social establecido.

En particular, esto significa que los sujetos pueden: 1. Afirmar la promesa normativa del individualismo institucionalizado al referirse empíricamente a aspectos de su autonomía o facetas de su autenticidad que hasta el momento no han encontrado el reconocimiento adecuado en la cultura social; 2. Hacer cumplir la idea de igualdad del orden legal moderno al señalar su pertenencia o los aspectos estructurales de sus circunstancias de vida para ser tratados como iguales entre iguales. 3. Afirmar las implicaciones normativas del principio de logro moderno al referirse al valor real de su trabajo para la reproducción social con el fin de lograr una mayor estima social y la compensación material relacionada con él. Y, finalmente, 4. hacer cumplir la promesa moral del amor romántico al llamar la atención sobre las

necesidades o los deseos que la práctica institucionalizada de las relaciones íntimas no haya logrado dar respuesta con la sensibilidad y capacidad adecuadas. (Traducción nuestra). (Honneth & Hartmann, 2006, págs. 42-43)

El margen para dar estabilidad al orden institucional liberal está determinado por el grado político con el que se neutralizan los imperativos de la sociedad capitalista. Cuanto más esté el Estado en posición de regular la acumulación del capital por medio de políticas sociales y económicas, mayor es la oportunidad de los miembros de la comunidad de afirmar e implementar a nivel institucional el potencial normativo de los cuatro criterios institucionales de la sociedad moderna.

Sin embargo, en los últimos años se ha dado lo que Honneth y Hartmann denominan revolución neoliberal, consistente en, primero, el debilitamiento del Estado de bienestar y de sus salvaguardas de los estándares de vida alcanzados después de la segunda guerra mundial. Esto va de la mano con el incremento del poder de las empresas transnacionales, de los flujos financieros internacionales y el desvanecimiento de los vínculos culturales de clase. Asimismo, en segundo lugar, desde la perspectiva de las empresas, esta revolución significó la expansión de la administración del accionariado (*shareholder-oriented management*), donde la influencia de los accionistas sobre la empresa crece a la vez que la de los otros grupos: trabajadores, consumidores, proveedores, Estado, vendedores, disminuye. Y, por último, en tercer lugar, la revolución neoliberal implicó lo que Luc Boltanski y Eve Chapello han llamado el “*nuevo espíritu del capitalismo*”, esto es una estructura axiológica que determina la disponibilidad de hacerse auto-responsable de las habilidades y los recursos emocionales para sostener proyectos individualizados. Por esto, el trabajador o empleado se convierte a sí mismo en un emprendedor. Así, ya no es necesario obligar o incentivar a la participación en prácticas capitalistas por medios externos a los sujetos, al contrario, ellos mismo se motivan a participar. (Honneth & Hartmann, 2006)

Lo decisivo en el “nuevo espíritu del capitalismo” es el surgimiento de una interpelación completamente nueva a los trabajadores individuales, que ya no son abordados institucionalmente como empleados, sino como empresarios creativos o como trabajadores por cuenta propia. Esto significa que los cambios ocurridos en la organización de la industria

y los servicios llevan a exigir cada vez más la iniciativa intelectual individualizada de sus empleados. Mediante nuevas formas de gestión que abarcan la autonomía del equipo y la autorización para la toma de decisiones, así como también, la nivelación de las jerarquías; las empresas satisfacen la necesidad de autorrealización reclamada por los trabajadores que buscan la oportunidad de utilizar sus habilidades de forma autónoma en una variedad de actividades. (Honneth, 2004)

La revolución neoliberal pudo tener éxito y cancelar la neutralización de los imperativos de la sociedad capitalista porque a los ojos de los grupos influyentes aparece como un modelo integrador por derecho propio que emerge del orden institucional de la sociedad liberal. Sin embargo, las contradicciones de este modelo integrador remueven esferas de acción como los estructurados por la solidaridad. De esta forma, paradójicamente la revolución neoliberal erosiona el orden normativo del cual emergió, desinstitucionalizando y desarticulando las esferas de acción que le daban su sentido emancipador a la sociedad capitalista. Esta contradicción entre el sentido emancipador del capitalismo y la emergencia de una estructura normativa neoliberal no puede ser percibida porque los sujetos asumen que toda demanda normativa es responsabilidad del individuo emprendedor, sin tener en cuenta el orden institucional que ya no responde a las exigencias normativas.

Así se puede legitimar la desregulación económica. Los sujetos están convencidos que el empleo depende de la auto-representación convincente de sí mismos que les asegura estar hechos para realizarse como emprendedores en lo que hacen. Por eso, se describe como obsoleto el sistema de trabajos fijos en vista de ganar mayor disposición de los individuos para asumir mayores responsabilidades por sí mismos e ir descalificando a los que dependen de los vínculos de solidaridad.

Sin embargo, se revelan las contradicciones de la revolución neoliberal. A nivel de la auto-representación, los trabajadores se autoimponen una presión agobiante y paradójica: en aras de sus futuras perspectivas de empleo, tienen que organizar sus biografías de manera ficticia de acuerdo con el modelo de autorrealización que la sociedad de consumo les ha

impuesto a través de la publicidad de estilos de vida, aunque, detrás de estas demandas normativas solo estén los deseos de seguridad social y económica. Por otro lado, a nivel institucional, los cuatro criterios normativos institucionales de la sociedad liberal que el proceso de modernización busco realizar, en la práctica fueron impedidos por éste mismo proceso. La revolución neoliberal se asentó como condición estructural de los esfuerzos por realizar los criterios normativos del individualismo, la ley, el logro, y el amor; pero, finalmente, transformó paradójicamente el contenido emancipador de éstos en formas de sujeción ideológicas.

En la dimensión subjetiva, la inversión del sentido emancipador de la libertad de autorrealización en una fuerza reproductiva ha traído consigo compulsiones y demandas que los individuos experimentan como descontentos sociales y sufrimientos. El sociólogo Alain Ehrenberg ha documentado el incremento de los casos de depresión, sustentado no solo en casos clínicos, sino también, en el aumento sin precedente de las ventas de antidepresivos. Sus datos indican que la depresión está desplazando a la neurosis. Su explicación de éste fenómeno de masas es la sobrecarga psíquica que los individuos se imponen debido a la demanda difusa pero generalizada de ser ellos mismos. La compulsión permanente de extraer material para la autorrealización auténtica requiere de una introspección continua que tarde o temprano los hace sentirse vacíos, y, cuando la experiencia interna ya no marca el camino de la autenticidad, se da paso a la depresión. (Honneth, 2004)

No obstante, en la estructura normativa de las instituciones de la sociedad capitalista, Honneth aún distingue tres puntos contradictorios que son centrales para desarrollar la crítica del orden neoliberal. Primero, los efectos paradójicos se distinguen por el hecho que en ellos se mezclan los momentos positivos y negativos. De manera compleja las mejoras de una situación van acompañadas de deterioros. Bajo la influencia del capitalismo en expansión, los elementos de un vocabulario emancipador o la transformación de las instituciones sociales emprendidas con una intención emancipadora pierden su contenido original, promoviendo lógicas basadas en la utilidad de la acción que estaban destinadas a contener. Frente a esto, la crítica debe comenzar reconociendo el sentido original que tenía el concepto emancipador. En segundo lugar, se debe dejar de lado el supuesto erróneo que las

desigualdades de la sociedad capitalista le restan legitimidad, determinando, así, su insostenibilidad normativa. Las contradicciones del capitalismo lo muestran como un orden ético desde donde se desarrolla la auto-descripción normativa, las justificaciones de la desigualdad social, y la crítica de la injusticia y la discriminación. Finalmente, se debe prescindir de la tarea de identificar las contradicciones solo con una clase social. El carácter contradictorio del orden normativo en el capitalismo es estructural; por eso, afecta en forma transversal a todas las clases sociales, requiriéndoles que se perciban cada vez más individualizadas o independientes, no obstante, la creciente interdependencia social. (Honneth & Hartmann, 2006)

Por otro lado, pero en la línea de describir la patología ideológica de la autorrealización individual y la contradicción subyacente a ésta entre libertad y solidaridad, podemos retomar un concepto clásico de la Teoría Crítica y resignificarlo: la *reificación*. Este concepto de Lukacs describe el trato que la sociedad capitalista le da a todo, vale decir, la condición de objeto discreto, commensurable, intercambiable y con precio. No solo los recursos son reificados, sino también, las personas, los ideales, las relaciones políticas, etc. De este modo, la expansión del sistema capitalista tiende a deshumanizar el mundo social y convertirlo en un mundo de objetos o mercancías. Honneth retoma el concepto de reificación dejando de lado la crítica absoluta y totalizante que tenía en Lukacs. Para Honneth el significado de reificación en el marco de la crítica contemporánea al capitalismo es el de olvido de las relaciones de reconocimiento que anteceden al individuo y que son condición de la perspectiva objetivante (Honneth, 2008).

En su texto *Reificación* (2008) Honneth sostiene que antes de que pueda ocurrir cualquier forma de interacción normativamente sustantiva con otros, los interlocutores deben ser conscientes de que están tratando con personas y no con insectos, cosas o máquinas. Honneth concibe tal reconocimiento antecedente como el reconocimiento espontáneo y no racional de los otros como seres humanos. Es un tipo de compromiso comprensivo con el otro donde éste se encuentra como una criatura emocional e intencional con sus propios deseos, metas y proyectos. Esto difiere fundamentalmente de interactuar con el mundo de las cosas incapaces de tener deseos, metas propias, de responder emocionalmente y de asumir

perspectivas propias. En resumen, esta forma de compromiso simpático primordial con un alter interactuante implica el reconocimiento de la existencia del otro como ser humano. Para Honneth este tipo de reconocimiento es ontogenético y conceptualmente anterior a cualquier postura objetiva y cognitiva. (Honneth, 2008)

La reificación en el sentido honnethiano es entendida como las acciones que adoptan una postura objetivante hacia los demás, el mundo y uno mismo, mientras que olvidan simultáneamente las conexiones constitutivas de dicha postura, es decir, nuestras interacciones prácticas, interesadas y normativas con los otros. Entonces, lo distintivo de la reificación es el olvido activo de la prioridad del reconocimiento intersubjetivo. Este olvido es socialmente generalizado y reproducido sistemática e institucionalmente. De esta manera, la reificación deforma las redes de reconocimiento intersubjetivo que son condiciones esenciales para mantener cualquier forma ética de vida social. Por lo tanto, la reificación implica un desprecio de las estructuras de reconocimiento normativo de los demás, expresada en formas distorsionadas de la sociabilidad que sirven para deshumanizar a los participantes, perpetuando las estructuras sociales patológicas.

El acto reificante relevante para la descripción de la ideología del individualismo contemporáneo es el olvido de la relación intersubjetiva que supone la relación con uno mismo. En su análisis, Honneth identifica dos variedades de esta patología. Por un lado, la auto-objetivación que Honneth llama *detectivismo*, donde los individuos toman sus estados internos como datos empíricos brutos, no sujetos a transformación a través de actos de autorreflexión, sino estados de cosas para ser detectados y catalogados con precisión. Un ejemplo es la reificación que ocurre cuando se exige a los individuos que adopten una postura desinteresada hacia sus tipos de personalidad y ajusten sus observaciones desvinculadas de sus estados internos a plantillas estandarizadas de auto-presentación. La otra forma de auto-objetivación para Honneth es el *constructivismo*, donde los individuos adoptan una postura instrumentalista hacia sus estados internos, creyendo que estos están completamente bajo el control de los actos de la voluntad, y, por lo tanto, representan material totalmente plástico para ser remodelado a la luz de normas y objetivos socialmente definidos. Un ejemplo de una auto-reificación constructivista es la necesidad de transformar repetidamente la personalidad

de uno mismo para cumplir con varios rasgos específicos del trabajo en economías contemporáneas "flexibles". (Honneth, 2008)

La reificación de uno mismo como una persona deliberadamente manufacturada es reforzada a través de prácticas institucionales de reconocimiento ideológico que demandan a cada uno ser considerado como un "empresario" de su propia vida. Esta reificación se remonta a los nuevos imperativos del mercado laboral neoliberal. En todos estos casos de autorreificación, olvidamos la relación esencial de reconocimiento con nosotros mismos. Terminamos reificando nuestros estados internos, ya sea creyendo que podemos rehacernos instrumentalmente con el interés de vendernos a otros, o que nuestros estados internos pueden reducirse calculadamente a esquemas estandarizados de categorías, ubicándonos así en una cuadrícula abstracta de tipos de personalidad. (Honneth, 2008)

\*\*\*\*

Este capítulo ha mostrado la comprensión de patología social en Honneth. Ella alude al estancamiento de la vida práctica en relación a sus ideales normativos que lleva a un proceso de transformación institucional buscando la realización práctica de esos ideales. Entonces, la patología social expresa el esfuerzo de la vida práctica por realizarse a sí misma de acuerdo al sentido normativo de su racionalidad práctica. Para Honneth, la realización práctica de los ideales normativos no implica solo la sujeción a la ley como lo afirman las teorías de la sujeción o *assujettissement*, sino también, la búsqueda de la afirmación de la subjetividad. Es más, la sujeción a la ley se realiza si ésta satisface el deseo de la afirmación subjetiva.

La estructura de la ley que satisface la afirmación subjetiva es la restricción del egocentrismo por respeto al otro. Solo en este principio práctico se puede realizar el ideal normativo de la *Eticidad* moderna: *estar consigo mismo en el otro*. Cuando la estructura institucional de la sociedad no satisface el ideal normativo prometido, entonces sucede un reconocimiento meramente simbólico o limitado que caracteriza a la relación ideológica. El carácter meramente simbólico del ideal normativo de la autonomía es la indeterminación de

la libertad expresada en la desaparición de la solidaridad en las representaciones de la autorrealización del individuo. De este modo, el individuo se toma a sí mismo como un producto de sí mismo, olvidando o reificando las relaciones de dependencia mutua que lo constituyen.



## CONCLUSIONES

En este trabajo hemos defendido la tesis que la ideología es una patología social producida por la reificación de los vínculos intersubjetivos. Esto significa el olvido de los vínculos de interdependencias en las representaciones de la autorrealización individual, que se expresa en discursos de autodisciplinamiento de los trabajadores orientados a convertirse en emprendedores productores de sí mismos. De este modo, se legitiman los discursos de desarticulación de las prácticas de solidaridad. Podemos identificar la patología social de la ideología por los síntomas que generan en los individuos, vale decir, los sufrimientos sociales como sentimientos de vacío, depresión y superficialidad.

En el desarrollo de nuestra argumentación hemos encontrado que Honneth entiende a la ideología como un reconocimiento limitado. Es decir, como una promesa normativa que los sujetos comparten, pero no pasa de tener un carácter meramente simbólico que no cuenta con la estructura institucional que le permita la realización práctica. En este sentido, las promesas de autonomía y de la realización individual se viven como indeterminaciones prácticas que generan sufrimientos sociales. Las indeterminaciones normativas, la de la libertad en particular, son producidas por la reificación de las relaciones intersubjetivas.

En consecuencia, nuestra hipótesis coincide con el planteamiento encontrado en Honneth. En ambos la relación ideológica nace de la reificación de los vínculos de interdependencia que generan promesas normativas indeterminadas o meramente simbólicas. Y, además, en ambos, estas indeterminaciones normativas se viven como sufrimientos sociales. Por esto, sostenemos que nuestra hipótesis caracteriza bien a la ideología como reconocimiento limitado, tal como la entiende Honneth.

En el primer capítulo de nuestra argumentación vimos que Marx es el primero en abordar críticamente la ideología. En su planteamiento se distinguen tres momentos. El primero corresponde a sus escritos anteriores a la *Ideología Alemana* y se centran en la crítica a la filosofía del derecho de Hegel. El segundo aparece dentro de la teoría materialista de la historia. Y, el último nos remite a *El Capital*, en específico al fetichismo de la mercancía. En

conjunto cada momento muestra el proceso de relacionar la representación ideológica a una forma de relación práctica.

Según Marx, Hegel utiliza al Estado para ocultar e invertir la naturaleza real de las cosas. El Estado hegeliano determina los criterios prácticos de la sociedad civil sobre la base de la superioridad racional de la Idea y no permite que las particularidades, las subjetividades prácticas, sean quienes determinen la objetividad y legitimidad del Estado. De este modo, Hegel oculta el antagonismo de la sociedad civil. Sin embargo, esto no es un error teórico, o, mejor dicho, no encuentra su explicación en la teoría, sino en la forma específica de la organización social. Si se produce la inversión en la que el carácter abstracto del Estado determina la interacción de los individuos, es debido a que el Estado se relaciona con la sociedad civil, en forma tal, que aparece como una fuerza objetiva fuera del control de las voluntades individuales. Entonces, esta inversión debe resolverse en la práctica y no solo en la teoría.

En la *Ideología Alemana* Marx inicia el estudio material de la sociedad y formula un concepto de práctica que no es reducible a la consciencia. Para Marx, toda la vida social es esencialmente práctica, por lo que nada de ésta puede ser tomada como algo dado, sino más bien, como producto del incesante trabajo sensible y creador. Por la práctica, los seres humanos constantemente están transformando la naturaleza, la sociedad y a ellos mismos. Las ideas y las representaciones, también, son productos de la organización de las prácticas, o, mejor dicho, de una forma de división del trabajo. En específico, la ideología es el resultado de la imposición de una determinada división del trabajo, en donde la estructura de las actividades aparece con una fuerza objetiva e independiente frente a las voluntades individuales. La ideología expresa en las ideas la experiencia de la actividad alienada. En este sentido, puede jugar un doble papel: o permite la reproducción de la división del trabajo al ocultar los antagonismos que produce, bajo la universalización de los intereses particulares de la burguesía; o puede orientar revolucionariamente a los sujetos para apropiarse de su propia actividad, buscando la abolición de la división del trabajo que los enajena.

En *El Capital*, Marx afirma que la relación capitalista entre la circulación y la producción impide que cada una aparezca en forma transparente. En *El Capital* este impedimento es el núcleo de la ideología. La circulación oculta las contradicciones de la producción, invirtiendo la realidad, es decir, hace que la desigualdad social, el trabajo forzado, la desposesión y la enajenación de la producción capitalista aparezcan en el mercado como la igualdad entre individuos que comercian libremente por interés propio. Esta inversión irracional permite que el valor de cambio gobierne el valor de uso, el dinero gobierne el trabajo y la acumulación del capital gobierne la vida. Marx llama a esta inversión *fetichismo de la mercancía*. Entonces, el *fetichismo de la mercancía* es el orden ideológico que lleva a los hombres a pensar sus relaciones como si fueran relaciones entre cosas sin ser capaces de ver las relaciones que las constituyen. Por esto, sirve a la burguesía como base ideológica; y, al expandirse el modo de producción capitalista por el globo, logra que los principios del intercambio de mercancías se conviertan en derechos universales, haciendo del mercado el nuevo Edén o paraíso en la tierra.

Horkheimer sigue la línea desarrollada por Marx tomando el concepto de *trabajo alienado* para explicar la diferencia entre la Teoría Tradicional y la Teoría Crítica. La Teoría Tradicional separa al objeto del sujeto. El primero aparece como un hecho cuasi natural y el segundo como un ser desarraigado de la totalidad social. La representación Teórica Tradicional tiene su origen en el *trabajo alienado* por las relaciones de mercado capitalista que fragmenta la totalidad social de la producción. A pesar del valor de esta crítica marxista, Horkheimer y Adorno abandonan el concepto de *trabajo alienado* para asumir el concepto de *razón ilustrada* que busca la emancipación a través del dominio de la naturaleza. En este doble sentido de la razón, la organización social moderna reifica a los sujetos convirtiéndolos en masa. La organización social masificadora del capitalismo es la *industria cultural*. En ella la *razón ilustrada* hace de la cultura una maquinaria de producción de sentidos y bienes simbólicos convirtiéndola en un horizonte ideológico del cual no hay actividad social que pueda escapar. De este modo, el sentido de dominación cancela el emancipador.

Habermas crítica a Adorno y Horkheimer la reducción de la razón a *razón instrumental* por hacer de toda práctica una dominación instrumental. Hemos visto que

Habermas identifica este error en Marx, al no distinguir éste el trabajo de la interacción. En el primero, la acción se rige por criterios técnicos que buscan la eficiencia, mientras que en la interacción los criterios son intersubjetivos y buscan el reconocimiento mutuo. Para Marx, el desarrollo de la capacidad productiva emanciparía a los sujetos de la alienación del trabajo, mientras que para Adorno y Horkheimer el desarrollo de la producción legitima el dominio de la tecnocracia. En ambos casos, la práctica de dominación se impone al conjunto de la sociedad. Lo que deja a la interacción como la única posibilidad de una relación sin dominación.

A partir de la distinción entre trabajo e interacción, Habermas desplaza la dominación ideológica de la razón instrumental al ámbito de la comunicación. La ideología es la ruptura de la comunicación por elementos reprimidos que hacen incomprensibles los motivos de los interlocutores. Esto impide la comprensión mutua de las razones prácticas y el logro de consensos. Así, el inconsciente se convierte en un factor ideológico. Sin embargo, puede revertirse el poder ideológico gracias a la acción terapéutica de la crítica que ayuda a simbolizar lo reprimido. En este sentido, la tarea de la crítica es esclarecer las razones prácticas, permitir la auto-comprensión de los interlocutores y, sobre todo, abrir el camino a la validación intersubjetiva de las razones prácticas.

A pesar del valor que puede tener la teoría de la comunicación distorsionada como una teoría de la ideología en el marco del giro lingüístico de la filosofía, Habermas la abandona. A partir de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, los impases de la comunicación pierden sentido porque se van imponiendo consensos facticos dentro del campo de la cultura. Los sistemas del poder y el dinero imponen sus criterios de autorregulación e integración sobre la vida social, haciendo que la búsqueda y el esfuerzo de lograr consensos sean innecesarios. Para los sujetos, no existen problemas de comunicación porque los criterios sistémicos son claros y, además, cuentan con la legitimidad de la eficiencia. Por eso, Habermas señala que en las sociedades de capitalismo avanzado la cultura no es un campo problemático sino transparente. A este fenómeno se refiere con el concepto de *colonización del mundo de la vida* (Habermas J. , 1992).

El primer capítulo termina mostrando un evento importante en el recorrido que va de Marx a la Teoría Crítica: la aparición de la práctica como elemento central para pensar la ideología. La dominación ideológica ha sido pensada como resultado de la organización de las prácticas en el capitalismo. Sin embargo, el giro lingüístico de la Teoría Crítica ha señalado que debe ampliarse el concepto de práctica más allá de los límites del concepto de trabajo, por lo que apunta al concepto de interacción, vale decir, la práctica comunicativa. Desde ésta se piensa la ideología como comunicación distorsionada, pero su desarrollo quedó estancado por la transparencia de la cultura en las sociedades capitalistas avanzadas.

La teoría de Honneth parte de este estado de la práctica en la Teoría Crítica. En el segundo capítulo planteamos que Honneth desarrolla una crítica a dos puntos centrales del recorrido anterior. El primero es la reducción lingüística de la intersubjetividad que comete Habermas. Para Honneth, Habermas no considera el nivel no lingüístico de la intersubjetividad. En consecuencia, privilegia a los interlocutores y olvida a los que están excluidos de los medios de comunicación, es decir, a los subordinados de la sociedad. En este sentido, la Teoría Crítica queda como un discurso ideológico que oculta las desigualdades en el acceso y uso a los medios simbólicos.

Por otro lado, Honneth critica el funcionalismo presente en los exponentes de la Teoría Crítica. En Horkheimer, Adorno y Habermas la práctica está orientada a la reproducción de la dimensión en la que se inscribe. En el caso de la dimensión instrumental, queda claro que los criterios prácticos no responden a motivaciones subjetivas. Sin embargo, esto pasa, también, en la dimensión comunicativa. El lenguaje aparece en Habermas como un espacio ajeno a la acción de los sujetos, quienes se limitan únicamente a expresarse a través de él sin poder intervenir en la definición de los criterios de comprensión mutua. Así, el ámbito de la comunicación parece ser algo dado y no resultado de la acción. En resumen, la Teoría Crítica de la práctica ha olvidado el potencial de la acción y, en consecuencia, reificado las estructuras sociales.

En respuesta a este olvido, Honneth desarrolla una Teoría Crítica de la práctica. Para esto recupera el potencial transformador de la agencia que se sustenta en la estructura

institucional de la sociedad moderna. Retoma a un autor central para la Teoría Crítica: Hegel. Honneth relee a Hegel desde el paradigma de la intersubjetividad, es decir, desde la tesis según la cual las relaciones con los otros son anteriores a la individualidad; y, más bien, es la individualidad el resultado del cambio de las relaciones con los otros. El sentido de la práctica debe encontrarse en la dialéctica de relaciones normativas con los otros. Las relaciones normativas cambian debido a que las expectativas subjetivas, surgidas a partir de la estructura normativa anterior a estas, son rechazadas. Sin embargo, buscan ser reconocidas dentro del horizonte normativo de vidas valiosas modificando la estructura normativa. Entonces, la práctica tiene dos polos. Un polo subjetivo, que es la motivación negativa nacida en las relaciones con los otros y que busca ser reconocida. Y un polo objetivo, que es la estructura normativa de relaciones anterior a la acción del sujeto, pero que puede cambiar debido a esta acción. En suma, la concepción de práctica de Honneth es holística porque involucra al agente y a la estructura normativa. Para desarrollar cada polo de la práctica, Honneth se vale de Hegel. Respecto del polo subjetivo trabaja el concepto de *lucha por el reconocimiento*, y para el polo objetivo trabaja el concepto de *Eticidad*

En el caso de la *lucha por el reconocimiento*, Honneth parte de los textos de juventud de Hegel. Al igual que Habermas, destaca el sentido intersubjetivo de la interacción, pero a diferencia de él, no reduce el reconocimiento mutuo a la comunicación. Más bien, destaca en Hegel niveles de relaciones intersubjetivas como si fueran fases de desarrollo de los vínculos intersubjetivos. El valor de la *lucha por el reconocimiento* consiste en expresar el movimiento subjetivo proveniente de una expectativa normativa que ha sido negada. El caso del crimen es explicado en este sentido. El crimen es la reacción ante la experiencia de rechazo o negación producida por una norma. La lucha se despliega para transformar los criterios valorativos que causaron el rechazo. Es un momento disociador de los vínculos pero que aspira a restablecerlos en nuevos términos que permitan al trasgresor reconocerse en el nuevo orden valorativo.

Honneth comparte con Habermas la idea de que Hegel en sus escritos de juventud esboza una teoría dinámica de la intersubjetividad basada en los cambios a nivel de las prácticas. Pero tal intención se pierde en la *Fenomenología del Espíritu* cuando Hegel hace

dependen los cambios en las relaciones intersubjetivas del supuesto metafísico del Espíritu que se conoce a sí mismo. Por esto, Honneth decide reformular las relaciones de reconocimiento en términos de una psicología naturalista. En este marco, establece sentimientos morales que al ser negados inician la *lucha por el reconocimiento*. Estos sentimientos son expectativas de la relación práctica del sujeto y cumplen el rol formativo de la agencia autónoma y de la identidad personal.

Los sentimientos morales son expectativas normativas que al ser rechazados o negados generan sufrimiento o un agravio moral en tres distintos ámbitos de la capacidad de agencia: las relaciones de afecto, las relaciones legales y las relaciones de solidaridad. Honneth no centra el agravio moral únicamente en el ámbito del discurso público, sino también, en la dimensión afectiva de la personalidad. En esta dimensión se dañan expectativas aún no verbalizadas y el sufrimiento generado remite al nivel más básico de la identidad. Esto pone en movimiento la lucha en sujetos que no necesariamente son parte del debate público y/o están excluidos de éste. De este modo, Honneth supera el error de Habermas de privilegiar la esfera pública.

La figura de la lucha en Honneth rescata la potencialidad de la práctica olvidada por la Teoría Crítica anterior. La lucha iniciada por el agravio moral es la forma utilizada por los sujetos para transformar los criterios valorativos y normativos que causaron el sufrimiento. En este cambio se busca incorporar lo que antes fue rechazado, ampliando el horizonte de posibilidades de lo valioso para los sujetos.

En la *lucha por el reconocimiento* se vinculan la identidad personal y la formación de la agencia autónoma. Los sentimientos morales no solo funcionan como expectativas normativas, sino también son elementos constitutivos de la capacidad de agencia de los individuos. Cada sentimiento moral reconocido implica un nivel formativo en las relaciones satisfactorias con los otros. Por eso, la negación de cualquiera de ellos lleva a una sociabilidad defectiva, una incapacidad de desenvolverse satisfactoriamente en los tres niveles de reconocimiento. Esto se agrava si consideramos que la capacidad de agencia está relacionada con la identidad personal. Los sujetos se perciben a sí mismos a través de las relaciones que

mantienen con los otros. Así, una agencia defectuosa implica una identidad personal no realizada.

En síntesis, *la lucha por el reconocimiento* muestra que la capacidad transformadora de la agencia se activa por el sufrimiento para realizar el ideal práctico del individuo de *estar consigo mismo en el otro*.

Además de activar *la lucha por el reconocimiento*, los sentimientos morales dejan ver una estructura formal de criterios normativos que toda agencia autónoma necesita cumplir en los tres niveles de la sociabilidad. A esta estructura normativa formal, Honneth la llama *Eticidad formal* y es el puente para abordar el polo objetivo de la práctica, es decir, los requisitos estructurales y normativos de la agencia autónoma.

La *Eticidad* es un concepto que Honneth toma también de los escritos de juventud de Hegel. Sin embargo, el desarrollo que hace de ésta lo lleva a recuperar la perspectiva hegeliana del derecho. Para Hegel, como para Honneth, la *Eticidad* es la estructura normativa de las sociedades modernas, por eso, tiene en su centro el concepto de libertad. Honneth recupera el sentido hegeliano de libertad, el cual es crítico de la concepción liberal. Para Hegel la libertad tiene un correlato con las instituciones sociales porque solo dando una base material a la voluntad auto-determinada, ésta puede determinarse efectivamente. Algo que no sucede con la libertad negativa y reflexiva, por eso son incompletas o, mejor dicho, son ejemplos de indeterminación de la libertad individual.

La importancia de la estructura institucional para la determinación efectiva de la voluntad individual, lleva a Honneth al sentido hegeliano de derecho. En Hegel el derecho no es el conjunto de principios o axiomas que regulan la vida común entre individuos que pueden ser deducidos por un modelo abstracto de sociedad, sino más bien, es la estructura institucional existente en la sociedad, vale decir, los criterios normativos que regulan la acción cooperativa entre los sujetos. Con esta idea, Honneth plantea el sentido crítico de la teoría. La Teoría Crítica deberá reconstruir la estructura normativa de las instituciones

existentes en la sociedad, a esto llama reconstrucción normativa y la aplica en *El Derecho de la Libertad*.

En la reconstrucción normativa que realiza de las sociedades modernas, Honneth distingue tres ámbitos institucionales: la esfera de las relaciones personales, la esfera del mercado y la esfera de la vida democrática. En cada una de estas se ofrecen las posibilidades prácticas para la determinación de la individualidad. Todas estas posibilidades son reguladas por un principio normativo de la acción cooperativa que se socializa dentro de cada esfera: la limitación del deseo o intenciones individuales al reconocer que la realización de estos supone a otro con deseos e intenciones individuales. En las esferas institucionales, los sujetos se determinan en sus decisiones y acciones como individuos a través del reconocimiento de los otros como individuos. Uno como otro dependen mutuamente del otro para realizarse como individuos. Así, las esferas institucionales socializan en la cooperación y dependencia mutua a los sujetos para ir formándolos como individuos autónomos.

En la perspectiva formativa de Honneth, la autonomía se determina en la socialización de los criterios de cooperación y dependencia afectiva, legal y política. El ideal de la vida socializada de la autonomía es *estar consigo mismo en el otro*.

El segundo capítulo termina con un concepto crítico de práctica que envuelve a la agencia y a la estructura institucional. El potencial emancipador de la agencia se activa a través de *la lucha por el reconocimiento* de la identidad personal, pero ésta sólo puede realizarse dentro de una estructura normativa que tenga el principio práctico de la cooperación y la mutua dependencia. De este modo, el reconocimiento implica no solo el sentido subjetivo de la realización de la identidad personal, sino también, el sentido objetivo de las instituciones de cooperación recíproca que posibilitan tal realización. Este doble sentido de reconocimiento realiza la autonomía del individuo como el ejercicio de la subjetividad en una objetividad, transformándola de tal modo que sea posible afirmar: *estar consigo mismo en el otro*.

En el marco del reconocimiento, la practica muestra su potencial crítico del capitalismo. Puede ser criticando la práctica capitalista como incoherente con las normas cooperativas y de reciprocidad que la sustentan; o, abriendo horizontes prácticos post-capitalista como el socialismo al señalar que las relaciones capitalistas son incapaces de actualizar las relaciones de reconocimiento. En los dos casos estamos hablando de fenómenos patológicos. Pero lo que nos interesa es por qué los fenómenos patológicos siguen reproduciéndose, es decir, la relación ideológica.

En el tercer capítulo vimos que para Honneth la patología es la desviación de los criterios prácticos de una vida mejor, vale decir, la desviación del ideal de la realización humana de *estar consigo mismo en el otro*. Este ideal no es un planteamiento sustantivo de vida buena, sino que remite a las condiciones formales de la vida autónoma. La patología se da cuando las condiciones formales de la vida social no expresan el máximo de la racionalidad alcanzada en ella.

Sin embargo, este déficit de racionalidad de la vida social es necesario para su movimiento de auto-transformación. La vida social se desenvuelve a través de un proceso de crecimientos y estancamientos. Las prácticas y la organización se desarrollan paralelamente a los fines normativos de la sociedad que funcionan como medios de integración social. En el momento en que este desarrollo no es coherente con los fines normativos, es decir, cuando las prácticas y la organización social fracasan al alcanzarlos mostrando agotamiento y un carácter contradictorio, la dinámica de *la lucha por el reconocimiento* pone en movimiento el proceso de auto-transformación institucional que actualiza el ideal de *estar consigo mismo en el otro*. En consecuencia, no es posible la auto-transformación sin patología. Esta relación dialéctica indica una vida práctica saludable que progresa en el ideal de la vida autónoma.

Pero en el caso que la auto-transformación se bloquee y la patología se reproduzca generando una identidad práctica, entonces estamos ante una relación ideológica. Honneth distingue cuatro criterios que caracterizan a esta relación: a) afirma la identidad positiva de los sujetos; b) se basa en virtudes y habilidades de estos; c) distingue a los sujetos de alguna

manera especial; y d) carece de las prácticas institucionales que realicen la identidad práctica, dándole un carácter meramente simbólico.

Honneth aborda el caso de la identidad ideológica producida por el neoliberalismo. Con el neoliberalismo se generaron cambios en la organización y en las relaciones de la producción, lo que significó apostar por la autonomía en las decisiones, la iniciativa individual, la nivelación de jerarquías, y la búsqueda de la autorrealización individual. De este modo, se constituyó la identidad del individuo que es responsable por su propia libertad. En esta identidad uno es más libre en la medida que sea menos dependiente. En consecuencia, las nuevas relaciones de producción del neoliberalismo disocian el ideal normativo de la libertad del ideal de la solidaridad.

Esta disociación es una forma de reificación porque supone el olvido de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. Las relaciones de reconocimiento requieren de un otro, un sujeto emocional, intencional, con deseos, metas y proyectos propios, para realizar una identidad práctica autónoma. Pero cuando el olvido de la dependencia del otro se generaliza y se reproduce sistemática e institucionalmente en los imperativos de la libertad indeterminada, tal como sucede en el neoliberalismo, entonces se generan formas patológicas de sociabilidad que bloquean la auto-transformación de la vida práctica. De este modo, en la relación ideológica los sujetos buscan ser libres, pero reproducen prácticas que se los impiden.

Al seguir los imperativos de la libertad indeterminada, simultáneamente los sujetos legitiman la desarticulación de las esferas institucionales de la solidaridad que les daría la estructura material para realizar su identidad personal. En lugar de buscar su libertad en los vínculos de cooperación y dependencia, los sujetos pretenden ser libres auto-representándose como productores de sus propias vidas. Esto implica la auto-imposición de técnicas disciplinarias que los sujetos no pueden mantener constantemente sin sufrir sentimientos de vacío, depresión, faltas de sentido y superficialidad.

Para finalizar, podemos decir que la relación ideológica se diferencia de la relación de reconocimiento en que la primera es una práctica alienante, a diferencia de la segunda, que consiste en una práctica holística. En la práctica alienante, las expectativas subjetivas se escinden de la estructura institucional debido al ideal egocentrista de la libertad nacido de la reificación. En contraste, la práctica de reconocimiento exige la limitación del egocentrismo por respeto al otro para la realización de la individualidad. Asimismo, la relación ideológica, por ser alienante, no puede darle un sentido objetivo a la libertad, sino tan solo un sentido simbólico. Esto contrasta con la relación de reconocimiento, porque en ésta la libertad individual se materializa en las prácticas institucionales siguiendo el ideal de *estar consigo mismo en el otro*.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York : Cambridge University Press.
- Adorno, T. (1962). *Prismas La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Althusser, L. (1976). "Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)". En L. Althusser, *POSITIONS (1964-1975)* (págs. 67-125). Paris: Les Éditions sociales.
- Althusser, L., & Balibar, E. (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- Balibar, É. (2007). *The Philosophy of Marx*. New York: Verso.
- Bohman, J. (1986). Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas's theory of communicative action. *Philosophy & Social Criticism*, 331-353.
- Bohman, J. (2016). "Critical Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/critical-theory/>>.
- Bueno, A. (2017). The Psychic Life of Freedom: Social Pathology and its Symptoms. *Philosophy & Society*, Vol 28 No 3, 475-491.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* . Standford : Standford University Press.
- Butler, J. (2015). *Los mecanismos psíquicos del poder Teorías sobre la sujeción*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Celikates, R., & Jaeggi, R. (2018). Technology and Reification. En R. K. Hauke Brunkhorst, *The Habermas Handbook* (pág. 256). New York: Columbia University Press.

- Deranty, J.-P. (2009). *Beyond communication : a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden: Brill.
- Garo, I. (2000). *Marx, una critique de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Giusti, M. (2001). Reseña de Axel Honneth: Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart: Reclam, 2001, 128 pp. *Areté. Revista de Filosofía. Vol. XIII, N° 2*, 177-182.
- Giusti, M. (2007). Autonomía y Reconocimiento. *Ideas y Valores N° 133, Abril*, 39-56
- Giusti, M. (2008). “Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricoeur”. En M. Giusti, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (221-236). Lima: PUCP Fondo Editorial
- Giusti, M. (2013). ¿Se puede prescindir de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel? *Areté. Revista de Filosofía Vol. XXV, N° 1*, 45-60
- Giusti, M. (2017). Reconocimiento. En C. Pereda, *Diccionario de Justicia*. México: Siglo XXI Editores
- Habermas, J. (1973). *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1974). Labor and Interaction Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind. En J. Habermas, *Theory and Practice* (págs. 141-169). Boston: Bacon Press .
- Habermas, J. (1989). Technology and Science as "Ideology". En J. Habermas, *Toward a Rational Society Student Protest, Science, and Politics* (págs. 81-122). Boston: Polity Press.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la Acción Comunicativa Vol. II. Crítica de la razón funcionalista* . Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa Vol. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona: Edhasa.

- Hegel, G. W. (2003). *Fenomenología del Espíritu*. México: F. C. E. .
- Honneth, A. (1982). Work and Instrumental Action. *New German Critique, No. 26, Critical Theory and Modernity (Spring - Summer)*, 31-54.
- Honneth, A. (1993). *The critique of power: reflective stages in a critical social*. Massachusetts: MIT Press.
- Honneth, A. (1994). History and Interaction: On the Structuralist Interpretation of Historical Materialism . En G. Elliott, *Althusser A Critical Reader* (págs. 73-103). Oxford: Blackwell Publishers.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts* . Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (1997). *La Lucha por el Reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (2004). Organized Self-Realization Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory Volume 7 issue 4*, 463–478.
- Honneth, A. (2007). *A Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge : Polity Press.
- Honneth, A. (2007). Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality. En A. Honneth, *Disrespect The Normative Foundations of Critical Theory* (págs. 80-96). Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2007). Recognition as Ideology. En B. v. Brink, & a. D. Owen, *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory* (págs. 323-347). Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (2008). Obtenido de Justice as institutionalized freedom. A Hegelian perspective: <http://www.bioeticanet.info/filosofia/08-honnethJust.pdf>

- Honneth, A. (2008). From desire to recognition: Hegel's account of human sociality. En D. Moyar, & M. Quante, *Hegel's Phenomenology of Spirit A Critical Guide* (págs. 76-90). Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la Razón Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2012). The Realm of Actualized Freedom: Hegel's Notion of a "Philosophy of Right". En A. Honneth, *The I in We Studies in the Theory of Recognition* (págs. 19-33). Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2014). The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept. *Social Research Vol. 81: No.3: Fall*, 683-703.
- Honneth, A. (2015). Rejoinder. *Critical Horizons, Vol. 16 No. 2, May*, 204-226.
- Honneth, A. (2017). *The Idea of Socialism Towards a Renewal*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A., & Fraser, N. (2003). *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Honneth, A., & Hartmann, M. (2006). Paradoxes of Capitalism. *Constellations Volume 13, No 1*, 41-58.
- Honneth, A., & Joas, a. H. (1988). *Social Action and Human Nature*. London: Cambridge.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jütten, T. (2011). The Colonization Thesis: Habermas on Reification. *International Journal of Philosophical Studies*, 701-727.

- Jutten, T. (2015). Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons*, Vol. 16 No. 2, May, 187-203.
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Oxford: Polity Press.
- Laitinen, A., & Säkelä, A. (2018). Four conceptions of social pathology. *European Journal of Social Theory XX(X)*, 1-23.
- Larrain, J. (1983). *Marxism and Ideology*. London: The Macmillan Press.
- Larraín, J. (2007). *El concepto de ideología Vol. I Carlos Marx*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Le Blanc, G. (2004). Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler. *Actuel Marx Vol.2 N° 36*, 45-62.
- Macherey, P. (7 de Mayo de 2003). *Séminaire du Groupe d'études « La philosophie au sens large », Année 2002-2003*. Obtenido de Séance du 7 mai 2003: <http://univ-lille3.fr/set>.
- Marx, C. (1980). *Teorías sobre la Plusvalía III Tomo IV de El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Marx, C. (1982). *Escritos de Juventud 1835-1844*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C., & Engels, F. (1967). *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.
- Marx, C., & Engels, F. (1974). *La Ideología Alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, K. (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Napoleón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2009). *El Capital Crítica de la economía política Libro primero El proceso de producción de capital Vol. III* . México: Siglo XXI Editores.
- McCarthy, T. (1985). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press.
- Neuhouser, F. (2016). Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. En I. Testa, & L. Ruggiu, *"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel* (págs. 31-48). Leiden: Brill.

- Piromalli, E. (2017). Does socialism need fraternity? On Axel Honneth's The Idea of Socialism. *European Journal of Political Theory* 0 (0), 1-21.
- Postone, M. (2003). *Time, labor, and social domination A reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press.
- Rauch, L., & Sherman, D. (1999). *Hegel's Phenomenology of self-consciousness. Text and commentary*. New York: State University of New York Press.
- Rehmann, J. (2013). *Theories of ideology: the powers of alienation and subjection*. Boston: Brill.
- Sanchez, J. J. (1998). Introducción. En T. Adorno, & y. M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración Fragmentos filosóficos* (pág. 12). Madrid: Editorial Trotta.
- Särkelä, A., & Laitinen, A. (2018). Between normativism and naturalism: Honneth on social pathology. *Constellations*, 1-15.
- Schmidt, A. (1971). *The concept of nature in Marx*. London: NLB.
- Zurn, C. (2011). Social Pathologies as Second-Order Disorders. En D. Petherbridge, *Axel Honneth: Critical essays with a reply by Axel Honneth* (págs. 345-370). Boston: Brill.
- Zurn, C. (2015). *Axel Honneth A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity Press.