COMISIÓN SECTORIAL DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA
CSIC
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY

Ana Fascioli

Honneth y Habermas: la renovación de la teoría crítica en discusión

bibliotecaplural

Honneth y Habermas:
la renovación de la teoría crítica en discusión

bibliotecaplural

Ana Fascioli

Honneth y Habermas: la renovación de la teoría crítica en discusión

COMISIÓN SECTORIAL DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA
CSIC

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados
por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC,
integrada por Luis Bértola, Magdalena Coll, Mónica Lladó, Alejandra López Gómez,
Vania Markarián, Aníbal Parodi y Sergio Martínez ha sido la encargada
de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2019.

Una versión preliminar de este libro
recibió el Premio a las Letras, en la categoría Ensayo de Filosofía,
obra inédita, otorgado por el Ministerio de Educación y Cultura
de Uruguay en 2015.

© Ana Fascioli, 2019
© Universidad de la República, 2021

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Correo electrónico: <ucur@universidad.edu.uy>
<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1885-3
e-ISBN: 978-9974-0-1886-0

Contenido

Presentación de la Colección Biblioteca Plural, *Rodrigo Arim* 9
Introducción 13
La idea de *trascendencia inmanente:* el eje de una tradición 14
El déficit de la primera generación 16
La clausura de la posibilidad emancipatoria 17
Retomar la búsqueda de una *trascendencia inmanente* 19
Las preguntas que este libro quiere responder 21

Capítulo 1. La renovación de la teoría crítica propuesta por Habermas 25
Sus primeros escritos y vinculación al proyecto de la escuela de Frankfurt 25
La transición hacia su obra de madurez 31
La teoría de la acción comunicativa 39
La ética del discurso en la formulación de Habermas 51
La visión habermasiana sobre la justicia en las sociedades democráticas 63
Del paradigma productivo al paradigma comunicativo 72

Capítulo 2. Las críticas de Axel Honneth al modelo de Habermas 77
Primera crítica: su alejamiento de la experiencia moral cotidiana 80
Segunda crítica: su deficitaria visión de la justicia 87
Conexión entre críticas 111

Capítulo 3. El concepto de *reconocimiento* como eje de una filosofía moral 113
La inspiración en Bloch y el giro hacia el reconocimiento 113
La herencia del joven Hegel 117
El aporte de G. H. Mead 120
Más allá de Kant y Aristóteles: una ética del reconocimiento 123
La conexión entre moralidad y reconocimiento, por vía negativa 125
Las heridas morales o formas de menosprecio 128
El corazón de la propuesta. Tres niveles de reconocimiento 130
Un concepto formal de eticidad 142
La prioridad del respeto 145
La gramática de los conflictos sociales y la noción de lucha social 148

Capítulo 4. Un concepto de reconocimiento para una teoría ampliada de la justicia 151
Un giro hegeliano en la forma de concebir la justicia 153
Una autonomía *intersubjetiva* como horizonte normativo 156
Los déficits de la visión liberal predominante sobre la justicia 160
Características de una concepción alternativa 164
¿Por qué Honneth no es un comunitarista? 171
El debate con Nancy Fraser: redistribución y reconocimiento 178

Capítulo 5. Honneth y el análisis de las patologías sociales 191
Más allá de la justicia, hacia una filosofía social 191
El concepto de *patología social* 193
Nuevamente, una inspiración en Hegel 195
Teoría crítica y patologías sociales de la razón 197
Patologías sociales como fallas en los patrones de reconocimiento 199
Formas ideológicas de reconocimiento 202
Patologías sociales como formas de reificación 205
La reificación: olvido del reconocimiento 207

Capítulo 6. Análisis y valoración de las críticas de Honneth a Habermas 211
¿Se aleja realmente la ética del discurso de la experiencia moral cotidiana? 212
¿Es demasiado estrecha la concepción de la justicia de Habermas? 226
Una mayor porosidad e interdependencia entre *sistema* y *mundo de la vida* 251

Capítulo 7. Sobre la medida y estatus del distanciamiento de Honneth 265
Convergencias y distanciamientos entre Habermas y Honneth 266
Dificultades en la estrategia fundamentadora de Honneth 283
Consideraciones finales sobre la relación entre ambas teorías 296

Conclusiones 303
Bibliografía 307

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

Rodrigo Arim
Rector de la Universidad de la República

A Rocío y Victoria

Introducción[1]

Este no es el primer libro que se escribe sobre la teoría crítica. Su originalidad, sin embargo, radica en brindar una aproximación a esta tradición fundamental del pensamiento occidental a través de la confrontación entre dos de sus principales representantes contemporáneos: Jürgen Habermas y Axel Honneth. Este libro aborda en profundidad el distanciamiento que la tercera generación operó con respecto a la segunda, por la forma relevante en que ello puso en discusión la potencialidad de la teoría crítica como marco reflexivo sobre las sociedades contemporáneas. Particularmente, además, este trabajo analiza esta transición a la luz de la noción de *reconocimiento*, concepto central en el intento de renovación teórica que lideró Honneth frente a la teoría habermasiana.

Como es sabido, la teoría crítica —en adelante TC— constituye uno de los proyectos de reflexión filosófica y de crítica social de la Modernidad más relevantes del siglo XX y XXI, asociada inicialmente a un peculiar grupo de intelectuales vinculados al Instituto de Investigación Social adjunto a la Universidad de Frankfurt, Alemania —Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, entre otros—. Bajo el nombre de *escuela de Frankfurt*, el Instituto albergó en la década de los años veinte del siglo pasado a un grupo inicial de investigadores neomarxistas de diversas áreas —filosofía, psicología, historia y economía— que compartían una forma de encarar el trabajo teórico comprometida con la praxis histórica e integradora de distintas disciplinas. Horkheimer y Adorno destacaron como representantes claves de su primera generación. El particular enfoque que comportaba la teoría crítica como estudio y reflexión de los fenómenos sociales e históricos siguió presente en las generaciones posteriores, aunque sufrió importantes inflexiones que la reformularon desde nuevos contextos teóricos, fundamentalmente a partir de la obra de Jürgen Habermas, el representante más destacado de la segunda generación, y de Axel Honneth, quien lideró la tercera. Si bien algunos ya reconocen una cuarta generación que emergería a comienzos de la segunda década del siglo XXI liderada por Rainer Forst, esto excede el foco de este trabajo y aun deberá considerarse con la suficiente perspectiva si esta constituye una nueva generación no solo en sentido temporal, sino también en un sentido conceptual.

1 Una versión preliminar de este libro recibió el Premio a las Letras, en la categoría Ensayo de Filosofía, obra inédita, otorgado por el Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay en 2015.

La idea de *trascendencia inmanente*: el eje de una tradición

La TC surgió como una empresa interdisciplinaria que proponía el análisis crítico de la sociedad burguesa capitalista, con una forma de entender dicha crítica considerablemente más densa que la noción estándar. Aquellos intelectuales querían situarse a mitad de camino entre el compromiso político total con un partido que pusiera en peligro su independencia intelectual y una intelectualidad que se presentaba como socialmente desligada, anulando la posibilidad de crítica real de lo vigente por su propia incapacidad de autocrítica.[2]

En el famoso ensayo de 1937 *Teoría tradicional y teoría crítica* en que se acuñó el término *teoría crítica*, Max Horkheimer —aún muy cercano a Marx— definió y fundamentó un modo de entender la investigación científica opuesto al positivismo, su neutralidad valorativa y su orientación técnica del saber científico. Esta perspectiva crítica se caracterizaba por dos rasgos centrales: por un lado, retomar la peculiar síntesis entre la aspiración al máximo rigor científico y al máximo compromiso político que caracterizaba la teoría económica de Marx, y por otro, reconocer explícitamente el interés práctico que la determina, su condición de ser una teoría políticamente comprometida con la instauración de una sociedad racional y justa.[3]

De esta manera, la TC surgía bajo la inspiración de la crítica de la ideología que había realizado Marx, asumiendo que no existe teoría o saber puro desligado de un interés. Contra la teoría tradicional —la concepción de la ciencia heredada del racionalismo y el positivismo— la teoría crítica se concebía como aquella de carácter emancipador, que tiene la capacidad única de indagar en el contexto de su propio desarrollo y aplicación, y así es capaz de percibir sus propias raíces sociohistóricas o los intereses que la animan.[4]

Aunque rápidamente se distanciaron del marxismo ortodoxo, los fundadores del Institut hicieron crítica de la economía política o crítica de la razón instrumental, de forma análoga a la crítica a la ideología que realizó Marx. Esto significa una *crítica normativa inmanente*, que descubre en el mundo social un elemento de referencia para criticar precisamente a ese mundo, un punto arquimédico para develar las contradicciones de lo existente y también para preparar su superación, apuntando más allá de la sociedad dada.[5] La emancipación ocurrirá sobre la base de que ya exista en la sociedad un catalizador: un elemento que la provoque o que la haga posible. Criticar es entonces posible si se puede reconocer en lo social real establecido ciertos indicios de conceptos que trascienden y regulan este mismo ámbito. El ejercicio de

2 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort*, 1994, p. 33.

3 Cf. M. Horkheimer, «Teoría tradicional y teoría crítica», 2003, pp. 240-241.

4 Cf. M. Horkheimer, *ibid*., pp. 229-231.

5 Cf. B. Herzog y F. Hernández, «Axel Honneth y el renacimiento de la teoría crítica», 2010, p. 5.

la crítica requiere «discernir en el conjunto de lo que hay las exigencias de lo que debería haber».[6]

La crítica de la ideología de Marx atacó la estructura social desde la perspectiva de sus propias legitimaciones: contrastando los aspectos emancipatorios de las afirmaciones ideológicas con la realidad social. El proceso histórico de formación de la sociedad es guiado por la idea trascendente de una forma de vida humana completa que los seres humanos intentan realizar. Las interferencias en el proceso de su realización operadas por fuerzas reificantes de las relaciones sociales y alienantes de los individuos generan contradicciones que sirven para llevar el proceso adelante. Como parte de este proceso dinámico existe un proceso de producción de conocimiento y crítica. Así se establecían los fundamentos de la crítica de la escuela de Frankfurt y la visión de su papel en la historia. Ella contribuiría a la necesaria dimensión subjetiva de la emancipación a través de la clarificación de los fines inmanentes e históricamente situados y la desmitificación de las reificaciones que impiden la acción libre de los hombres, en aras a la construcción de una sociedad más racional.[7] Las ideas racionales de libertad, de una humanidad liberada o de una futura sociedad organizada racionalmente están inmanentemente enraizadas en las actividades humanas, y preservadas en la cultura como potencialidades aún no realizadas que señalan más allá del actual estado de las cosas.

Lo cierto es que esta idea de una *trascendencia en la inmanencia social* se erigió como la fórmula definitoria de la TC. Su rasgo distintivo a lo largo de los derroteros que siguieron sus diversas generaciones es el postulado de que la crítica social debe anclarse en una experiencia o práctica básica socialmente compartida que exprese un interés emancipatorio. Esta experiencia básica estructura el sentido de justicia y es la clave para dar cuenta de los ideales sociales frustrados de una época. Debe tener suficiente potencial normativo para explicar históricamente la dinámica social y proyectarse en nuevas formas de organización social.

Las tres generaciones en las que suele dividirse ya clásicamente a la TC identifican distintas experiencias básicas en las que fundar la crítica social. La primera generación, desde su estrecha relación con el marxismo y su filosofía de la historia, tomó la capacidad humana de trabajar como aquella experiencia previa a toda reflexión teórica que permite entender, criticar, transformar y superar la sociedad vigente. Las dos generaciones que le siguieron consideraron que esto no dejaba espacio alguno para fundar una crítica práctico-moral, y optaron por el *entendimiento comunicativo* en el caso de Jürgen Habermas y el *reconocimiento* en el caso de Axel Honneth. Para llegar a situarse en las perspectivas de la segunda y tercera generación, en las que se

6 A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, 2007, p. 19.

7 Cf. R. Antonio, «The origin, development and contemporary status of Critical Theory», 1983, pp. 332-333.

enfoca este libro, es preciso comprender cuál fue el déficit de los fundadores en su intento por dar cuenta de aquella *trascendencia inmanente*.

El déficit de la primera generación

¿Cuál era el problema que encerraba aquel programa original de Horkheimer? Su formulación de la TC como aquella capaz de autoconocimiento volcó al primer Horkheimer, aún muy cercano a Marx, a asociarla a una teoría de la historia que pudiera iluminar cuál era su posición y rol en el proceso histórico. Para ello, en la década de los años treinta, Horkheimer recurría a los postulados básicos del materialismo histórico y postulaba una alianza exitosa entre teoría y praxis: el proceso histórico en sí mismo daría los recursos para criticar y superar las formas establecidas de dominación. El proletariado se organizaría a sí mismo en función de sus experiencias morales —básicamente, su sentido de la injusticia inherente al proceso productivo capitalista—, y estas demandas serían articuladas reflexivamente por la teoría. De esta forma, se le daba a la crítica una base objetiva. El proletariado era la principal fuente de estos recursos teóricos, a la vez que el responsable de convertir la teoría en praxis política. Para Horkheimer, la misión de la teoría crítica —y de la filosofía toda— era la ilustración teórica de la acción, constituirse como la autoconciencia teórica del movimiento social proletario, el brazo intelectual del proceso histórico de emancipación.[8]

Aquel marxismo ortodoxo de los orígenes de la Escuela se convirtió rápidamente, porque Horkheimer se propuso muy temprano una revisión teórica de los fundamentos del materialismo histórico al desconfiar de algunas de sus premisas básicas: el potencial revolucionario de la clase obrera, la lucha de clases como motor de la historia o la infraestructura económica como centro del análisis social.[9] Horkheimer asumió que para examinar las condiciones de las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones sociales dadas en ese momento, el materialismo histórico no era suficiente y, en cambio, se requería del aporte de todas las ciencias sociales. Se propone a partir de allí que la TC sea una teoría social filosóficamente orientada, pero, a la vez, con una fuerte conexión empírica con las ciencias sociales contemporáneas.

De algún modo, aquel objetivo programático de Horkheimer no se cumplió, porque sus propias herramientas socioteóricas atentaron contra el proyecto.[10] La unidad que pretendía entre el análisis económico, la investigación

8 Cf. M. Horkheimer, «Teoría tradicional y teoría crítica», 2003, p. 247.

9 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 39. Las tres generaciones de la teoría crítica se distanciarán del marxismo ortodoxo, tomando el Marx joven de los *Manuscritos*, de corte más hegeliano que el de *El capital*.

10 Cf. A. Honneth, «Critical Theory», 1995, p. 62.

sociopsicológica y la teoría cultural se logró bajo el supuesto del funcionalismo marxista. Este compromiso teórico supuso tal ciclo cerrado entre dominación capitalista y manipulación cultural que no podía suponer en la realidad social de su tiempo un espacio para una crítica normativa que abriera posibilidades de proyectar un horizonte emancipatorio. Este problema se agravó cuando los indicios del mundo de la vida hacían desconfiar de que existiera una dimensión de crítica práctica real, lo que complicó a un análisis sociológico que se apoyaba en estos indicios como presupuesto objetivo de la teoría. Así, esta teoría caminaba hacia el pesimismo filosófico-histórico de Adorno, inspirado más en Schopenhauer, Nietzsche o Freud que en Marx.

La clausura de la posibilidad emancipatoria

Frente al optimismo de la ortodoxia marxista, el marxismo crítico del último Horkheimer y fundamentalmente de Adorno destacó la estructura desocializante de la racionalidad encarnada en las fuerzas productivas. En la obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*, de 1947, los autores ofrecen una filosofía de la historia centrada en la categoría de *racionalidad*. Entendida a la manera hegeliana como una historia de la conciencia, reconstruyen la historia de la civilización en términos de la ascensión de una razón instrumental de opresión, fundada en la lógica del dominio, lo que se traduce en un proceso de creciente reificación. Sea de tipo liberal o socialista, su opinión es que la sociedad moderna industrializada se asienta en una racionalidad que permite al ser humano dominar la naturaleza a través de la ciencia y la técnica, pero que genera al mismo tiempo un dominio sobre el hombre mismo.

La escuela de Frankfurt en ese momento realiza una ampliación de la crítica marxista de la sociedad capitalista, construyendo una crítica radical de la cultura y no solo de un modo de producción determinado. La sociedad moderna produce una subjetividad o racionalidad que objetiva funcionalizando, refiriendo todo a aquello para lo que sirve y reduciendo toda idea de razón a esta racionalidad instrumental. Ello pone de manifiesto una total pérdida de sentido y libertad para los sujetos. El hombre termina entonces explotándose a sí mismo a través del aparato racional que ideó para su liberación. Esta crítica declara inviables —a partir de sus mismos presupuestos— los ideales de racionalidad, autonomía moral, libertad y armonía social que la Ilustración proclamó. Lo que antes aparecía como esperanza: la capacidad humana de racionalizar lo real, de someterlo a las exigencias de la razón, ha generado que la humanidad transite hacia un mundo administrado.[11]

De esta forma, Adorno y Horkheimer diagnostican en su obra conjunta la alarmante reificación de la sociedad burguesa y la alienación contemporánea

11 Cf. T. Adorno, *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, 2003.

del hombre, que ven encarnada en la racionalidad homicida de los campos de concentración, el poder terrorista del Estado o la manipulación del individuo en la sociedad de masas. Mientras que la teoría marxista ortodoxa estaba informada por las experiencias preteóricas de una fuerza de trabajo revolucionada, el fracaso del movimiento proletario obrero, el estalinismo y el fascismo son, entre otras,[12] las experiencias preteóricas que informan la teoría de Adorno. La alienación es considerada tan connatural a la civilización que la TC se vuelve escéptica sobre la posibilidad de una praxis revolucionaria.

¿Qué problema encerraban aquellas conclusiones negativas? Para ello debe entenderse que cualquier crítica de la razón tiene que plantear desde qué presupuestos se realiza. ¿Desde qué lugar estos autores podían criticar una razón «degradada»? No puede denunciarse el carácter alienante del racionalismo subjetivista moderno si no se fundamenta esa crítica en una idea alternativa de razón que la legitime. Con perspectiva histórica, Habermas sostiene que la primera generación se quedó corta en algo que era su intención básica: la elaboración de una teoría social que no solo mantenga una crítica mordaz, sino que «puede dar razón de los cánones críticos de que hace uso, pueda justificar su punto de vista crítico».[13] La teoría crítica, si quiere serlo verdaderamente, debe fundar su fuerza de denuncia en una idea alternativa de razón.

La primera generación quedó encerrada en esta paradoja porque se movió siempre dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia.[14] No excedió nunca un modelo teórico y práctico que estaba basado en la relación sujeto-objeto (hombrenaturaleza), que la antropología marxista del hombre, como ser que trabaja, compartía con la tradicional filosofía moderna de la subjetividad.[15] Aunque la filosofía de la conciencia pudiera ser adecuada para explicar la dimensión del trabajo, era insuficiente para dar cuenta del conocimiento y de la acción.[16] Asimismo, la filosofía de la historia subyacente a la *Dialéctica de la Ilustración* seguía siendo reduccionista, porque seguía alineada a los supuestos funcionalistas de la concepción marxista: reducía el proceso histórico a la dimensión del poderío del hombre sobre la naturaleza. Como resultado de ese reduccionismo, la esfera de la práctica comunicativa cotidiana, en la que los sujetos interactúan y llegan a acuerdos creativos, había sido excluida de la investigación del proceso civilizatorio.

12 Las democracias occidentales mostraban su gran capacidad de domesticar el potencial revolucionario de la clase trabajadora a través de su integración al sistema capitalista, y de manipulación de la conciencia política de las masas (sociedad de consumo, industria cultural que banaliza la creación cultural y lima las vertientes críticas, aislamiento de los intelectuales, dominio de los expertos).

13 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, pp. 9, 488 y 493.

14 J. Habermas, *ibid.*, pp. 494-495.

15 Cf. A. Honneth, «Critical Theory», 1995, p. 75.

16 Cf. J. Muguerza, «Prólogo» a A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 13.

Retomar la búsqueda de una *trascendencia inmanente*

Será Habermas, encabezando una segunda generación de la teoría crítica,[17] quien abra una posibilidad de continuidad a la tradición frente a aquel callejón sin salida. Habermas ofrece la sospecha de que hay algo en la misma idea moderna de razón que no solo queda a salvo de esa crítica, sino que incluso puede proporcionar la base desde la cual tal crítica se puede hacer con sentido.[18] Aceptando también el reto que supone la idea weberiana de racionalización social como crítica radical de la Modernidad, que había adoptado la escuela de Frankfurt, la teoría de Habermas intenta salvar la utopía a partir de una idea más amplia de racionalidad. Desde ella, la hegemonía absoluta de la racionalidad instrumental puede catalogarse como una reducción inaceptable. Si bien su pensamiento entronca con el trabajo de la escuela de Frankfurt, su obra adopta perfiles propios que lo conducen a profundas divergencias con sus maestros.

Habermas —como también lo hará más tarde Honneth— pretende volver al objetivo original de Horkheimer y para ello debe poder refundar la posibilidad de una *trascendencia inmanente*. La TC debe dejar de ser una crítica radical de la cultura y recuperar uno de los rasgos que le había otorgado Horkheimer como definitorios: ser una teoría en pro de la emancipación humana y encontrar la base empírica en la que asentar un punto de vista crítico. Pero, para ello debe renovarse teóricamente.

En los años ochenta, la teoría de la acción comunicativa de Habermas produjo el famoso *giro lingüístico de la teoría crítica*: esta pasa del paradigma productivo —y su filosofía de la conciencia— a un paradigma comunicativo. Desde este último, las relaciones de conocimiento y acción son concebidas como relaciones entre sujetos. El hombre es visto como un ser cuya sociabilidad se manifiesta no solo en el trabajo, sino también, y fundamentalmente, en su capacidad de comunicación con sus semejantes. Aunque la teoría de Habermas aparece informada por enfoques teóricos ajenos a la escuela de Frankfurt, siguió motivada por su programa original y se presentó a sí misma como la gran renovación de la teoría crítica en las dos últimas décadas del siglo XX.[19]

Influido fuertemente por la hermenéutica y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, Habermas toma como punto de partida que la vida humana se distingue por una intersubjetividad anclada en las estructuras del lenguaje, entendiendo que los seres humanos están desde un inicio unidos con otros por medio del entendimiento lingüístico. Junto a la apropiación de la naturaleza, la reproducción de la vida social se garantiza desde el inicio a través de un

17 Corresponden también a esta generación los trabajos de Alfred Schmidt, Claus Offe, Oskar Negt, Albrecht Wellmer, entre otros.

18 Cf. J. Hernández-Pacheco, «Jürgen Habermas», 1997, p. 279.

19 Cf. A. Honneth, «Critical Theory», 1995, p. 86.

acuerdo comunicativo. Habermas supone que el error de la TC fue reducir la reproducción social a la dimensión del trabajo y desconocer una segunda esfera de acción tan primordial como la *interacción* o *acción comunicativa*.

La experiencia básica de la *acción comunicativa* entre los hombres es la nueva *trascendencia en la inmanencia*. Aquel concepto es *el* fundamento normativo para una teoría social crítica. En particular, las condiciones que la hacen posible en la forma de presupuestos pragmático-universales del habla. Pero Habermas no es ingenuo: sabe que los poderes sistémicos impiden la comunicación libre entre los hombres que llevará a la emancipación. Su diagnóstico de época es el de la colonización del mundo de la vida por el sistema, lo que amenaza los potenciales comunicativos. Los imperativos de los sistemas económicos y burocráticos amenazan con colonizar totalmente la esfera pública y privada, hasta el punto de impedir en lo sucesivo cualquier forma de comunicación realmente emancipatoria. La solución estará en crear, a través de la participación, espacios en los que el discurso se pueda desarrollar libremente, al margen del poder sistémico.

Ahora bien, la perspectiva de Habermas recibió críticas desde diversos frentes[20] y en particular también al interior de la TC por parte de Axel Honneth. Honneth está igualmente preocupado por solucionar el problema de desconexión entre teoría y praxis al que había llegado la primera generación, y por garantizar reflexivamente los estándares de la crítica. A su vez, reconoce que sigue la valiosa ruta abierta por Habermas: solo a través de la transformación comunicativa de la teoría se puede contar con los medios conceptuales para asegurar el acceso a una región precientífica de crítica moral, porque pone a la vista las *expectativas normativas* que posee la interacción social.[21]

Sin embargo, Honneth también formuló en sus inicios una serie de importantes cuestionamientos a la teoría habermasiana, a saber: *a*) el alejamiento de la ética del discurso de la experiencia moral cotidiana; *b*) el déficit de la visión procedimentalista de la justicia defendida por Habermas y *c*) su ficticia dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida*. A partir de estas críticas, su *teoría del reconocimiento* se autopostuló como una segunda renovación de la teoría crítica, alternativa a la habermasiana. El desafío de esta tradición es, según Honneth, poder encontrar un mayor anclaje empírico para asentar un punto de vista normativo que el que ofreció Habermas a través de su fundamentación teórico-comunicativa.

---

20 Desde la publicación de *Teoría de la acción comunicativa* en 1981, diversos autores han cuestionado la concepción de la Modernidad y de la sociedad de Habermas, como es el caso de Charles Taylor desde la hermenéutica, y desde el interior de la TC, a Honneth se suman autores como T. McCarthy (*Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, 1992, pp. 165-192) o S. Benhabib (*Critique, norm and utopia: A study of the foundations of Critical Theory*, 1986).

21 A. Honneth, *The fragmented world of the social*, 1995, p. xiii.

Las preguntas que este libro quiere responder

En el punto de este distanciamiento teórico es que afloran las preguntas centrales que inspiran este libro. Por un lado, la posición crítica que Honneth desarrolló contra la teoría habermasiana y su insistencia en ofrecer una alternativa más conectada a la experiencia moral de los sujetos que la de su antecesor. Por otro lado, algunas coincidencias importantes: el hecho de que ambos se han autopostulado como renovadores de la TC; ambos ofrecieron una nueva forma de hacer posible la *trascendencia inmanente* y ambos otorgaron protagonismo a la noción hegeliana del *reconocimiento intersubjetivo* para realizar una crítica social normativa. A partir de esto, es relevante plantearse: ¿fueron justas las críticas que Honneth realizó a Habermas?; ¿qué diferencia sustancialmente a las nociones de *entendimiento* y *reconocimiento* como candidatas para una trascendencia inmanente?; ¿qué rol juega el *reconocimiento* como categoría en el distanciamiento teórico de Honneth?; ¿va Honneth realmente *más allá* de Habermas, como él pretendía?, ¿en qué aspectos?; ¿se trata su teoría de una *concreción* del enfoque abstracto de Habermas?, ¿se trata de una *ampliación*?; ¿tiene su propuesta el estatus de ser una perspectiva complementaria o alternativa?

El objetivo de este libro es contestar estas preguntas, analizando críticamente el distanciamiento entre la segunda y la tercera generación de la TC. Concretamente, se propone examinar en profundidad la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, desde la perspectiva de ser (o no) una alternativa a la teoría habermasiana. A la luz de este objetivo particular, el alcance del trabajo tiene sus límites. No se pretende dar cuenta de forma completa de la extensísima obra de ambos autores; se persigue, más bien, un abordaje lo más exhaustivo posible de los puntos que permiten comprender el distanciamiento en cuestión. Por ello, algunas obras relevantes de ambos autores pero no centrales para el tema de este trabajo son referidas en el texto de modo general pero no trabajadas en detalle. El lector notará que la teoría de Honneth se encuentra analizada con más detenimiento que la habermasiana, por lo que este libro también puede ser considerado como una buena aproximación y discusión sobre su teoría.

El primer capítulo está destinado a una presentación general de la teoría habermasiana, con un desarrollo propedéutico que es clave para comprender el distanciamiento de Honneth. El capítulo ofrece una explicación de la conexión de Habermas con la escuela de Frankfurt y sus objetivos programáticos, así como de la profunda renovación y ruptura con tales autores. Da cuenta de cómo la experiencia básica de la *acción comunicativa* orientada al entendimiento entre los hombres puede ser la nueva *trascendencia en la inmanencia* que requiere la teoría. A través de una reconstrucción del significado de la pragmática universal y de la situación ideal de habla, se aborda qué posibilidades tiene la TC para Habermas. En particular, se hace hincapié

en el diagnóstico social de la Modernidad que a partir de ello elabora, y en la ética discursiva y el modelo de una democracia deliberativa como propuestas centrales de su enfoque.

En el segundo capítulo, el lector encontrará un análisis pormenorizado de las tres críticas fundamentales que Honneth formuló a la teoría habermasiana, ordenadas en torno a cuestiones de la filosofía moral, la filosofía política y la filosofía social. Se ha buscado clarificar la forma en que se gestaron estas críticas en los distintos textos y momentos, así como la conexión entre ellas y las posiciones de otros autores en su crítica a la teoría habermasiana.

El tercer capítulo está destinado a una presentación de la *teoría del reconocimiento* de Axel Honneth en lo que hace a su filosofía moral, la que surge como consecuencia de su crítica al alejamiento de la ética del discurso de la experiencia moral cotidiana. Se profundiza especialmente en el concepto de *eticidad formal* y en la relación que se postula entre las esferas básicas de reconocimiento que existen entre los seres humanos.

En el cuarto capítulo, se desarrolla la teoría ampliada de justicia propuesta por Honneth como respuesta a la estrechez de la visión habermasiana. Se profundiza en el debate con Nancy Fraser en torno a cuál debe ser el marco de análisis de la justicia social —distribución o reconocimiento— y su propuesta ideal de una autonomía de reconocimiento recíproco en relación a la noción liberal de autonomía. También se consideran las críticas de Honneth al enfoque comunitarista.

El capítulo quinto se detiene en la filosofía social formulada por Honneth. Se desarrolla el lugar que ocupa la noción de patologías sociales de la razón en la TC, así como la interpretación que ofrece Honneth en relación al déficit en el análisis social de Habermas. Se desarrollan y comparan las conceptualizaciones de las patologías sociales que Honneth ha ofrecido y se considera el problema de las formas ideológicas de reconocimiento.

Los dos últimos capítulos son centrales en este libro. En ellos se desarrolla un análisis y valoración profunda de cada una de las críticas a Habermas, considerando en qué medida fueron pertinentes y justas, y qué podría decirse a favor de la teoría habermasiana. Por otro lado, se valoran las propuestas que Honneth articuló como soluciones a tales deficiencias. Se analizan debilidades y fortalezas en el planteo, incorporando también allí algunas críticas y valoraciones que han hecho otros autores al planteo honnethiano, tanto desde el interior de la TC como desde otras tradiciones.

El último capítulo expone una consideración sobre los principales puntos de contacto y divergencias entre ambos modelos teóricos y conclusiones centrales sobre la relación entre las teorías y sobre su verdadero estatus. Allí se presenta y argumenta la tesis central de este trabajo, a saber, que Honneth *fue más allá* de Habermas en la interpretación del *reconocimiento intersubjetivo* al otorgarle mayor alcance y densidad al concepto, pero que su teoría —debido a un déficit de fundamentación filosófica— no logra tener el estatus

de la habermasiana. Se postula, además, que hay buenas razones para considerar a la teoría de Honneth como complementaria a la de Habermas.

La relevancia de este trabajo se sustenta, en parte, en el peso y talante de las teorías y autores que explora. Como autores contemporáneos de la teoría crítica, Habermas y Honneth comparten algunos rasgos claves. Son dos de los intelectuales europeos más significativos en la filosofía práctica contemporánea. Ambos ofrecen una reflexión interdisciplinaria inspirada en aquel proyecto inicial de la escuela de Frankfurt y la idea de formular una teoría filosófica especialmente mediada por la atención a los problemas que abordan las ciencias sociales. Los dos ofrecen un pensamiento social integrador de las tradiciones filosóficas europeas y anglosajonas. Y lo más significativo para este trabajo: ambos autopostulan su teoría como la más apropiada renovación de su tradición intelectual. El desafío de reconstruir y presentar sus perspectivas no es menor, no solo porque ambos autores siguen vivos y poseen una producción prolífica, sino porque además no han mantenido un verdadero diálogo sobre sus diferencias, y las consideraciones críticas han sido prácticamente unilaterales.

Finalmente, este libro no está destinado exclusivamente a filósofos o eruditos en teoría crítica. Las perspectivas de Habermas y Honneth —como es carácter distintivo de la tradición crítica en la que se ubican— tienen un claro enfoque interdisciplinario. Por ello, sociólogos, economistas, psicólogos, antropólogos y cientistas políticos pueden encontrar en sus obras una referencia significativa. Este libro está destinado a investigadores, profesores y estudiantes de ciencias sociales y humanidades que estén interesados en conocer o profundizar en lo que estos dos autores han aportado al pensamiento social contemporáneo.

Capítulo 1

La renovación de la teoría crítica propuesta por Habermas

Ante el agotamiento teórico en que se encontró la TC tras la primera generación, la obra de Jürgen Habermas representa el primer gran intento por restablecer la posibilidad de una *trascendencia en la inmanencia social*, de la mano de una reconfiguración y renovación de los presupuestos teóricos y del contexto conceptual general en que se mueve la teoría. Habermas representa la primera gran renovación de la teoría crítica —si no la única que merece ese calificativo—. Ser fiel al programa fundacional de Horkheimer será el motor de inspiración, en el sentido de que la teoría recupere su afán en la emancipación humana[22] y encuentre la base empírica en la que asentar su punto de vista crítico. Habermas aceptará el reto que supone la idea weberiana de racionalización social como crítica radical de la Modernidad adoptada por los fundadores, pero intentará salvar la utopía a partir de una idea más amplia de racionalidad. Desde ella, la hegemonía absoluta de la racionalidad instrumental puede catalogarse como una reducción inaceptable que falsifica el proyecto original de la Ilustración.[23] Para Habermas, la primera generación —y Max Weber con ella— tenía razón, pero no toda la razón.

El objetivo de este capítulo es presentar algunos aspectos centrales del pensamiento social, ético y político de Jürgen Habermas, los que permiten comprender y valorar las críticas formuladas por Axel Honneth. Quedan, entonces, algunos otros componentes de su obra fuera de esta presentación.

Sus primeros escritos y vinculación al proyecto de la escuela de Frankfurt

Entre 1956 y 1959, Habermas fue asistente de Adorno en el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt y se vinculó al intento de este junto a Horkheimer de reconstruir la Escuela tras el exilio y la dispersión provocados

22 Su objetivo constante ha sido desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con intención práctica, sobre todo visible en el afán de iluminar la acción política de los movimientos sociales desde la reflexión teórica. Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 13-14.

23 Esta posición sitúa a Habermas contra los posmodernos, como defensor de un proyecto ilustrado que entiende la Posmodernidad como una vuelta de la Modernidad sobre sí misma. Cf. J. Habermas, «Modernidad: un proyecto incompleto», 1998.

por la persecución nazi y la segunda guerra mundial. Aunque luego Habermas siguió una carrera académica independiente, su pensamiento queda vinculado al de la teoría crítica francfortiana de una forma que no supone para él una fidelidad de discípulo. Más que seguir la revisión que Horkheimer y Adorno hicieron de sus propios presupuestos iniciales, Habermas se ubica de forma muy crítica frente a ella, al punto que algunos sostienen que Habermas es fiel —al igual que lo será Honneth— al programa inicial de la Escuela que Horkheimer y Adorno terminaron abandonando.[24] Así que, aunque no podemos entender la obra de Habermas como continuación de los autores de la primera generación, tampoco podemos entenderla fuera del contexto de los problemas francfortianos.

Casi treinta años más tarde, Habermas retoma en *Conocimiento e interés* [1968] la distinción que Horkheimer introdujo con su «Teoría tradicional y teoría crítica». Aquella, una de sus primeras obras y señalada como una de las más importantes, es clave para entender qué implica un programa de teoría crítica para el autor, ya que representa su primer intento de brindar un enfoque sistemático para una teoría social crítica interdisciplinaria. Como Horkheimer, Habermas quiere allí clarificar la peculiaridad teórica y metodológica de una teoría social crítica que se aleje del enfoque tradicional sobre la teoría. El desafío que se propone es establecer a la teoría crítica como una forma de conocimiento respetable, a partir de una crítica metodológica a la filosofía de la ciencia positivista y a la hermenéutica historicista imperantes. En particular, intentaba poner de relieve que el proyecto ilustrado de desarrollo de la racionalidad debía enmarcarse en una más amplia idea de razón. Y que una crítica radical del conocimiento solo es posible como teoría de la sociedad —como ya estaba implícito en Marx—, ya que las diferentes formas de conocimiento son concebidas como componentes universales en la reproducción de las sociedades humanas.[25] Por ello, en esta obra también aparecen los presupuestos básicos de una teoría social que luego será ampliada, como la distinción entre *trabajo* e *interacción*.[26] Así, la reflexión de Habermas en aquella obra —y en otras de ese período— se focalizaba en un análisis epistemológico de las relaciones entre modelos de acción antropológicamente situados, intereses constitutivos del conocimiento y tipos sociales de racionalidad, todo ello en el contexto de una disputa con el positivismo.

En *Conocimiento e interés*, Habermas desarrolla una antropología del conocimiento, una teoría sobre los intereses constitutivos del conocimiento que están unidos a la historia natural de la especie humana y a los imperativos

24 Cf. J. Hernández-Pacheco, «Jürgen Habermas», 1997, p. 269.

25 Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, 1990, p. 9.

26 Habermas analiza las raíces filosóficas de esta distinción, que provienen de la filosofía hegeliana del período de Jena, en una obra también temprana de 1967: «Trabajo e interacción: notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena», en *Ciencia y técnica como ideología,* 1989, pp. 11-52.

de su forma sociocultural de vida. Básicamente, Habermas plantea que existen tres intereses cognoscitivos constitutivos de la especie humana —no de individuos— que se expresan en tres tipos particulares de investigación.[27] Esta doctrina de los intereses cognoscitivos que Habermas desarrolló en el contexto de su crítica al positivismo, a su vez, está referida a un concepto material de sociedad: diferentes formas de acción social están asociadas a estos diversos intereses. Los diferentes tipos de acción mediada por conocimiento en la teoría gnoseológica se muestran como aquellos logros sociales por los que un mundo de la vida social es constituido y desarrollado históricamente.

> Llamo intereses a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción.[28]

El primero de estos intereses antropológicamente situados es el *interés técnico* en la predicción y control del entorno natural. Este interés estructura modos de investigación propios de las ciencias empíricoanalíticas —especialmente de las ciencias naturales— y les da sentido. Este interés refiere a una forma de acercarse a la naturaleza y la sociedad como objetos de un conocimiento posible: a través de la observación controlada y la experimentación metódica, o sea, el tratamiento de su objeto como un dominio gobernado por regularidades legales predecibles. Veíamos que la TC ya surgió en Horkheimer cuestionando la pretensión de la ciencia de ser una descripción del mundo independiente de la praxis humana, o sea, de la reproducción material de la subjetividad personal y social. La ciencia es vista —al modo marxista— como un momento de una más amplia praxis cuyo fin es la autorreproducción del género humano.

El *trabajo (social labor)* es el tipo de actividad o acción social al que las ciencias empírico-analíticas están relacionadas. Así lo define Habermas:

> Por *trabajo* o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental, o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con estrategias que descansan en un saber analítico. Implican deducciones de reglas de preferencias (sistemas de

27 Cf. J. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, p. 168.

28 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, 1990, p. 199.

valores) y máximas generales; estos enunciados pueden estar bien deducidos o mal deducidos.[29]

Trabajo es sinónimo de una acción racional orientada a un propósito, implica acción instrumental o elección estratégica. El trabajo como acción de autorreproducción de la especie en el medio natural determina los fines desde los que se abre la posibilidad del conocimiento del mundo como medio, desde el punto de vista de una racionalidad utilitaria o un primado de la técnica. El trabajo apunta a la idea de razón como manipulabilidad del mundo[30] pero también a la idea de que los conceptos con que asimilamos el mundo son útiles para tal manipulación.

Lo que se vuelve decisivo para la ampliación que Habermas hace de la idea de racionalidad es su señalamiento de que el interés técnico es un interés parcial.[31] Siguiendo a Weber, la escuela de Frankfurt había reducido la racionalidad a esta dimensión técnicodominante, olvidando la raíz marxista de su propio análisis: el carácter eminente y originariamente social de ese proceso tecnológico de apropiación del mundo. Los conceptos a partir de los que manipulamos el mundo deben ser comunicables, intersubjetivos, para que los seres humanos podamos llevar adelante la cooperación social que nos permita sobrevivir. Así, junto al trabajo, Habermas presta atención al lenguaje como otra condición de posibilidad de la reproducción de la especie, lo que será central en el devenir de su pensamiento.

Habermas plantea así que hay un segundo tipo de acción o praxis social que es necesaria para la reproducción social de la especie: el *entendimiento comunicativo*. Este es un acto preteórico que debe ser reconocido contra la reducción positivista de la acción humana a acción instrumental. Habermas ve este otro modo de acción que subyace al entendimiento de *sentido* como el tipo de actividad interpretativa a través de la cual los sujetos logran un entendimiento sobre el sistema social de normas y lo actualizan en situaciones específicas.[32] Habermas lo introduce de esta forma: «Por acción comunicativa

29 J. Habermas, «Ciencia y técnica como ideología», en *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, p. 68.

30 Honneth señala que Habermas entendió el trabajo solo como acción instrumental sobre la naturaleza y se aleja de la visión más romántica del joven Marx y Hegel, que hacía énfasis en sus rasgos expresivos y de formación de la personalidad. Cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 241. En esto Habermas sigue la clásica tradición marxista.

31 La gran crítica que realizará a Marx será que este, en su opinión, reduce la praxis humana solo a una *techné*, en el sentido de que Marx le otorga la importancia fundamental al trabajo como eje de la sociedad, en demérito del otro componente de la praxis humana que Habermas rescata: la interacción mediada por el lenguaje. Para Marx, el trabajo es, según Habermas, una mera *techné*, en tanto que está colonizado por la racionalidad instrumental. A diferencia de Marx, Habermas entiende que el cambio social debe darse más bien en un ámbito simbólico, en el ámbito de la comunicación y el entendimiento entre los sujetos.

32 Cf. A. Honneth, *The critique of power,* 1997, p. 241.

entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes».[33]

Junto a la reproducción material realizada a través de la actividad instrumental, Habermas introduce la dimensión comunicativa de la integración normativa o reproducción simbólica de la sociedad y coloca a esta interacción simbólicamente mediada en el lugar central que Marx había puesto el trabajo en su teoría social.[34] En un giro estimulado por su encuentro con la hermenéutica, Habermas está introduciendo cuestiones normativas y lingüísticas al interior del pensamiento sociológico. Rechaza el reduccionismo que interpreta a la sociedad como una relación de acción instrumental o estratégica libre de normas. Por eso, urge para Habermas mantener la distinción entre trabajo e interacción.

Los conceptos de *acción instrumental* y *acción comunicativa* serán presupuestos elementales para una concepción comprensiva de la sociedad en la que el proceso de reproducción material es visto como dependiendo de un proceso de entendimiento intersubjetivo mediado por normas sociales. De esta forma, el trabajo es incluido en el marco general de la interacción social, porque a través de ella los miembros de la sociedad pueden alcanzar un entendimiento recíproco sobre normas obligatorias que hacen posible regular la organización de la vida social en general y el proceso de trabajo en particular. Siendo el trabajo esencialmente social, la praxis comunicativa es su condición de posibilidad; las tareas de la reproducción material son coordinadas sobre la base de normas socialmente organizadas. La acción humana es esencialmente comunicativa antes de que pueda ser manipuladora.

El entendimiento comunicativo es, para Habermas, *el* paradigma de lo social: la dimensión fundamental que sostiene a las sociedades es el entendimiento lingüístico cotidiano sobre normas que guían la acción. El lenguaje será central en el pensamiento de Habermas y no como un ropaje externo de la razón, sino como un elemento constitutivo, como su misma esencia. Porque el hombre es animal con logos, es animal que trabaja y mediante esta cooperación, se vuelve animal político.[35]

La dimensión comunicativa de la acción justifica el reconocimiento de un segundo interés cognoscitivo. Junto al interés técnico, Habermas introduce el *interés práctico* que resulta de esta dimensión lingüística de nuestra naturaleza. Toda acción, por ser originariamente social, tiene que ser objeto de un entendimiento, de una forma compartida de interpretar el mundo y la

33 J. Habermas, «Ciencia y técnica como ideología», en *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, pp. 68-69.

34 Cf. A. Honneth, *The critique of power,* 1997, p. 242.

35 Cf. J. Hernández-Pacheco, «Jürgen Habermas», 1997, p. 282.

sociedad que es tradición y cultura. Así, la praxis se da en el marco de una tradición que define las formas de la cooperación social.

Sobre este interés práctico —igualmente profundo— en asegurar y expandir las posibilidades de entendimiento mutuo en vez del control descansan las ciencias interpretativas o culturalhermenéuticas. Estas ciencias presuponen modos de acción orientados al entendimiento interpersonal que operan en el lenguaje ordinario dentro de formas de vida sociocultural. Es la vida en común mediada por la tradición en la comunicación del lenguaje ordinario.[36] Las sociedades humanas dependen de ese entendimiento y de las competencias interpretativas que supone para autoconstituirse y reproducirse, como dependen de adueñarse del medio natural. Por ello, las ciencias histórico-hermenéuticas dependen de otro marco metodológico que el de las ciencias empíricas: dependen de la comprensión del sentido. Estas ciencias no se dirigen a la descripción de lo que se dice, sino a la comprensión de lo que para una sociedad significa ese discurso común. Por ejemplo, las humanidades, como la literatura, la historia o el arte, están orientadas por la necesidad de comunicarnos con otros y convencerlos acerca de cómo es nuestra tradición compartida.[37]

Ya con la explicitación de estos dos intereses cognoscitivos, Habermas incorpora en un panorama más amplio la tradición positivista-analítica tan útil para la epistemología de las ciencias naturales, junto a la tradición hermenéutica tan fecunda para los saberes históricos o las ciencias del espíritu. Sin embargo, para Habermas, una ciencia social crítica no se contenta con un análisis hermenéuticohistórico.[38] Habermas introduce un tercer interés: *un interés emancipatorio* que orienta a las ciencias sociales críticas y que está en la base de los otros dos intereses. Conocemos porque trabajamos y trabajamos porque nos comunicamos, y así conocemos y controlamos el mundo con vistas a la reproducción social de nuestras condiciones de vida. Pero todo ello tiene por fin último la emancipación del hombre. Trabajamos para, en común, ser libres de dominio. Esta es una de las intenciones básicas que determinan la objetivación racional del mundo. Sin este interés, la manipulación del mundo y la comunicación serían formas de manipulación y control. O sea, si el dominio se impone sobre las otras condiciones de la objetivación —trabajo y lenguaje—, esta objetividad está viciada. Este interés se asocia principalmente a la liberación de la comunicación lingüística de manipulaciones técnico-estratégicas para que despliegue su potencial emancipador.

Este interés se expresa en los saberes de la reflexión propios de las ciencias sociales críticas y la filosofía. Son expresión de este interés, la psicología freudiana y la crítica de la ideología marxista. La autorreflexión que libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados está dirigida por un interés

36 J. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, p. 176.

37 Cf. A. How, *Critical Theory*, 2003, p.117.

38 Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, p. 172.

cognitivo emancipatorio.[39] El propio compromiso de Habermas con una reflexión metodológica que pretende liberar a la ciencia de sus ilusiones positivistas ejemplifica este tercer interés cognoscitivo: un interés emancipatorio de la razón en superar el dogmatismo, la compulsión y la dominación.

Como síntesis, en palabras del propio autor:

> En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés emancipatorio del conocimiento que ya, como vimos, subyacía inconfesadamente en la ontología tradicional.[40]

El saber por el que el género humano percibe trascendentalmente la realidad se compone de informaciones que amplían nuestro dominio técnico, interpretaciones que orientan la acción humana bajo tradiciones comunes, y análisis que emancipa a la conciencia del dominio y la alienación.[41] La posibilidad y justificación de una teoría social crítica se funda, entonces, sobre la noción de un interés constitutivo del conocimiento, en particular, en la existencia de este interés emancipador.

Estas tempranas reflexiones de Habermas corresponden a lo que se reconoce como un primer período de su pensamiento, cuando todavía está alineado a una filosofía de la historia y a un cierto trascendentalismo antropológico[42] referido a las actitudes que los seres humanos están obligados a asumir cuando quieren asegurar sus vidas. Pero luego, Habermas abandonará este supuesto y el riesgo de una antropología filosófica fuerte, manteniendo estas intuiciones en una teoría de la evolución social que gira en torno a las nociones de *acción instrumental* y *acción comunicativa*, pero reinterpretadas en clave de una pragmática del lenguaje.

La transición hacia su obra de madurez

Desde *Conocimiento e interés* [1968] hasta *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Habermas no sigue un camino recto, sino marcado por cierta negación de sus supuestos iniciales y ampliación conceptual de aquel enfoque inicial acerca de lo que debía ser una teoría crítica.

---

39 Cf. J. Habermas, *ibid.*, p. 172.

40 Cf. J. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, p. 168.

41 J. Habermas, *ibid.*, pp. 175-176.

42 Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 20, 31-32.

Inicialmente, Habermas caracterizó la estructura metodológica de la teoría social crítica como hermenéutica a través de su analogía con el psicoanálisis. Así como el objetivo del psicoanálisis en la interpretación de una historia vital es liberar al individuo de una patología no percibida, la teoría social crítica —buscando una interpretación iluminadora de la historia de la civilización— se supone que libera a la especie de una patología en el proceso de su autoformación.[43] Habermas entiende inicialmente esta distorsión o patología de dos formas: como un proceso en que las organizaciones se vuelven autónomas —en deuda con la tesis tecnocrática— o, basado en Marx, como una distribución asimétrica en el ejercicio del poder. A pesar de esta doble caracterización, ambas construcciones permanecen unidas a la perspectiva metodológica de ser autorreflexiones de la especie sobre patologías autoincurridas y la TC permanecía con un estatus hermenéutico.[44]

Aunque al principio Habermas asumió que esta idea de emancipación o las cualidades reflexivas que le atribuyó al interés emancipatorio eran aproblemáticas, una serie de críticas lo llevaron a trabajar en algunos cambios que derivarán más tarde en la formulación sistemática de su teoría de la acción comunicativa.[45] El problema más evidente era que su análisis implicaba el presupuesto de un sujeto unificado —el género humano— y un compromiso idealista con una filosofía de la historia. La humanidad es concebida como el sujeto de un proceso histórico evolutivo y la teoría crítica como una autorreflexión en el proceso de autoformación histórica de la especie que presupone un aprendizaje social a través de una ilustración crítica en el proceso de formación de la voluntad de la especie.

Por otro lado, el estatus del interés emancipatorio era discutido más específicamente por ambiguo; tanto en el sentido de su relevancia antropológica como porque confluían en él dos tipos de reflexión crítica. Mientas que su crítica al positivismo y su teoría de los intereses cognitivos implica una articulación reflexiva de las estructuras formales del conocimiento, la crítica freudiana o marxista quiere desenmascarar casos concretos de autoengaño o ideología social y política. El problema era cómo lograba combinar esta autorreflexión con un análisis trascendental que analice las condiciones universales del conocimiento posible.

A su vez, los ejemplos que manejaba de estas ciencias críticas —el marxismo y el psicoanálisis— se mostraban muy magros ante los cuerpos de conocimiento desarrollados por las disciplinas empírico-analíticas y las hermenéuticas, y aunque ocupan su lugar en las ciencias sociales, no representan un paradigma dominante. Como resultado, la idea de un interés emancipatorio resulta muy especulativa para convencer como categoría con

43 Cf. J. Habermas, *ibid*., pp. 271-272.

44 Cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 279.

45 Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 24-27.

derecho propio.[46] Podía aceptarse sin dificultades que los seres humanos tienen una necesidad profundamente arraigada de controlar el mundo natural para su supervivencia, necesidad que produce la ciencia. También que son seres sociales y tienen que trabajar cooperativamente para asegurar su bienestar, meta que se logra con normas y valores compartidos en el mundo social. A nivel académico, la hermenéutica se preocupa de estas cuestiones. El deseo de emancipación, sin embargo, que Habermas ubica vinculado al lenguaje, se desdibujaba un poco y tendía a surgir de la propia interpretación y nivel de la interacción, como un asunto de la hermenéutica. Por eso, Habermas debe introducirse en ella y considerar sus posibilidades, limitaciones y relación con la TC.[47]

Habermas se hace consciente de que la crítica marxista de la ideología y el psicoanálisis no tienen el estatus de otras ciencias. A su vez, la crítica trascendental kantiana del conocimiento y la reflexión fenomenológica hegeliana de la conciencia, que son punto de partida en la discusión habermasiana sobre teoría del conocimiento, se le muestran insuficientes, por lo que el desarrollo de un adecuado modo de investigación filosófica para el interés emancipatorio está para definirse.[48]

También se cuestionó el hecho de que Habermas caracterizara a la TC como una suerte de *socioanálisis*, porque es imposible transferir la relación de mutuo interés que existe entre paciente y terapeuta a la sociedad como un todo. Como resultado de esta crítica, Habermas hizo una distinción entre autorreflexión y reflexión teórica.[49] La primera consiste en traer algo inconsciente o ideológico a la conciencia, y tiene implicaciones directas en la vida práctica. La segunda, por el contrario, reflexiona sobre las condiciones mismas del conocimiento y tiene solo una implicación indirecta en la vida. Lo que caracteriza a esta última es que produce reconstrucciones racionales y constituye el centro de las ciencias reconstructivas. A partir de allí, Habermas pasará a caracterizar la TC de esta forma. El propósito de una ciencia reconstructiva es la reflexión teórica sobre las reglas que subyacen a diferentes producciones humanas. Por ejemplo, la reconstrucción de Noam Chomsky de la gramática implícita del lenguaje en general o la de Jean Piaget de las estructuras de la cognición humana. La propia *pragmática universal* desarrollada por Habermas será un intento por reconstruir las estructuras de la acción comunicativa.[50]

---

46 Cf. A. How, *Critical Theory*, 2003, p. 117.

47 A. How, *ibid.*, pp. 117-118.

48 Cf. T. McCarthy, *The critical theory of Jürgen Habermas*, 1985, p. 75.

49 Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis*, 1987, p. 22 y sigs.

50 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 419; A. How, *Critical Theory*, 2003, pp. 53-54.

El procesamiento de estas críticas y la búsqueda de solución a estos problemas llevaron a Habermas a transitar los años setenta reorientando la búsqueda de las bases normativas de la crítica y el enfoque metodológico global que orientó a la TC como una ciencia reconstructiva. La solución constituye el núcleo de su obra madura.

Lo que tiene claro Habermas a esta altura es que la construcción de un modelo adecuado para la teoría social crítica es una faena pendiente. Siguiendo la definición de Horkheimer de lo que implica una teoría crítica, Habermas persigue que la combinación entre ciencia social y análisis filosófico de las bases normativas de la crítica satisfaga tres requisitos: que sea a la vez explicativo, práctico y normativo. La reflexión normativa no puede darse solo desde la filosofía, sino a través de una cooperación de las ciencias sociales con esta. Asimismo, Habermas busca un modelo filosófico más modesto, falibilista y empírico en cuanto a la búsqueda de racionalidad y universalidad, lo que mueve a la teoría crítica de una suerte de lenguaje trascendental kantiano a la adopción de un enfoque más naturalista o *posmetafísico* caracterizado por una explicación hermenéutica falible —o una reconstrucción— de las competencias y presupuestos normativos compartidos de los involucrados en prácticas comunicativas. Esta *metodología reconstructiva* permanece débilmente trascendental y débilmente naturalista porque las prácticas que articula son consistentes con la evolución *natural* de la especie y están localizadas en el mundo empírico. De ahí, su gran apoyo en el aporte de las ciencias sociales; la integración de filosofía y ciencia social en una teoría crítica es también un rasgo distintivo de la obra habermasiana. Y lo será de Honneth también.

Estos cambios en la orientación teórica de Habermas van en la línea de algunas decisiones que resultaron claves en la construcción de la teoría. Hay acuerdo en que la más importante constituye el abandono del enfoque hermenéutico de la teoría crítica por una pragmática universal.

Desde inicios de los setenta, Habermas ya no está satisfecho con la interpretación hermenéutica de la teoría crítica. Aunque *Conocimiento e interés* reconectó la teoría social crítica con un contexto de experiencia —el interés emancipatorio de la especie, dándole a la crítica el estatus de un proyecto temporalmente limitado y comprometido prácticamente—, en su debate con Gadamer desarrolla la idea de una teoría de la comunicación lingüística que es independiente de los contextos. El proceso de acción comunicativa en que Habermas asienta una teoría social crítica y normativa se vuelve objeto de una investigación con pretensión universalista: un análisis trascendental que reconstruye las condiciones universales de posibilidad de procesos prácticos de entendimiento reemplaza una explicación hermenéutica de la experiencia comunicativa.

> Los fundamentos de la teoría ya no se alcanzan a través de una autorreflexión hermenéutica sobre los presupuestos no conscientes de logros

alcanzados de la acción humana; ahora se alcanzan a través de la reconstrucción racional de condiciones universales de la comunicación humana.[51]

El énfasis en el lenguaje que Habermas pone a partir de ese momento ha motivado la expresión de un *giro lingüístico* de la teoría crítica en dicho período. En este momento, Habermas tiene una fuerte influencia de la filosofía del lenguaje anglosajona; en particular, el encuentro con la teoría de los actos de habla de Austin es decisivo en este proyecto de refundar las bases de la TC[52] y en lo que es la tesis central del pensamiento de Habermas: el lenguaje es algo con lo que podemos hacer muchas cosas, pero fundamentalmente un medio por el que los hombres acuerdan algo, y lo acuerdan libremente.[53] El entendimiento es inmanente como *telos* al lenguaje humano, nos dice el filósofo alemán.[54]

Así, su reflexión sobre las bases normativas de la crítica se lleva a cabo en el marco de lo que en ese momento denominó *pragmática universal*, que más tarde quedará integrada en su posterior teoría de la acción comunicativa. La pragmática universal se trata de una teoría o reflexión que explicita las condiciones formales de posibilidad de la interacción lingüística orientada al entendimiento. Dichas condiciones consisten en que en el proceso de un discurso orientado al entendimiento, los sujetos que interactúan elevan recíprocas pretensiones de validez que no tienen más remedio que hacer efectivas si aspiran a que su aportación al diálogo pueda ser aceptada o rechazada atendiendo solo a razones y argumentos. Estas pretensiones tienen la característica de que trascienden el contexto empírico concreto en que son realizadas y aspiran a una validez universal más allá de las diferencias contextuales. Junto con otras condiciones o presupuestos de la comunicación orientada al entendimiento (ejemplo: la suposición de que nuestros interlocutores actúan libremente, de que aceptan o rechazan los argumentos en juego solo en virtud de su peso racional, de que existe simetría entre los interlocutores), permiten constatar que a los diálogos realmente existentes les es inherente una dimensión de idealizaciones o de remisiones ideales inextricable.

La tesis de Habermas es que en cada interacción comunicativa concreta orientada al entendimiento hacemos necesariamente una serie de idealizaciones, en un movimiento por el que anticipamos las condiciones de una

51 A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 281.

52 Austin abrió en la filosofía anglosajona una nueva vía al análisis lingüístico al considerar que el lenguaje no solo dice algo de algo, sino que el lenguaje es algo con lo que hacemos algo. Decir algo es realizar una acción. Su teoría, conocida como teoría de los actos de habla, fue luego continuada por John Searle. Habermas retoma su distinción entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, pp. 370-371 y sigs.).

53 Cf. J. Hernández-Pacheco, «Jürgen Habermas», 1997, p. 286.

54 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 369.

comunicación libre de distorsiones y coacciones. Es decir, en los diálogos efectivos anticipamos las condiciones de una situación ideal de habla. Y es a partir de tal situación libre de coacciones que podemos de hecho afrontar críticamente las situaciones reales de habla. Se trata de una idea que, como un principio regulativo, orienta la conducta ética de los interlocutores entre sí de cara a hacer efectiva la comunicación y actúa como baremo normativo de la crítica, como la situación lograda desde la cual pueden diagnosticarse los obstáculos que impiden de hecho la consecución de un acuerdo válido en un contexto concreto. En otras palabras, distinguir una comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder. De esta manera, según Habermas, los parámetros normativos de la crítica serían inmanentes a las interacciones comunicativas orientadas al entendimiento; estarían presentes, en tanto que anticipaciones necesarias, en los actos de comunicación concretos.

Este análisis pragmático universal de las reglas del entendimiento lingüístico —en particular, la idea de una naturaleza consensual intersubjetiva de la racionalidad comunicativa— brindará un fundamento renovado para una ética comunicativa con la que Habermas intenta desde el comienzo justificar las pretensiones normativas de una teoría social crítica. A su vez, también la pragmática universal sirve de fundamento para el concepto de racionalización social con el que pretende explicar la evolución de las sociedades. Con la reconstrucción de las pretensiones de validez racional supuestamente inherente a la acción comunicativa, son expuestos los aspectos bajo los que la acción social en general es capaz de racionalización. En otras palabras, Habermas muestra que determinados estándares universales de racionalidad entran en juego en el ejercicio de la acción comunicativa. Esos estándares poseen una validez concluyente independiente del nivel de conciencia de los sujetos participantes.[55] De esta forma, las estructuras de la acción comunicativa y la naturaleza de la racionalidad comunicativa se volverán el fundamento normativo de su TC reconstruida, en particular a través de una teoría de la racionalidad y de una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto.[56]

La tarea de la TC, entonces, es reconstruir modelos de competencias humanas, incluyendo la competencia comunicativa, y comparar el tipo ideal con lo que realmente ocurre en la sociedad; cuanto más cercana al ideal, más racional es una sociedad.[57] Esta tarea de comparación recuerda las ambiciones dialécticas de Horkheimer, pero con una diferencia importante. Habermas describe estas estructuras de nuestra competencia comunicativa como competencias que todos los miembros de la especie poseen por ser usuarios del lenguaje ordinario. No hay apelación a fuerzas históricas —como el proletariado— o metafísicas para formar una sociedad más racional.

55 Cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, pp. 281-282.

56 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 158.

57 Cf. A. How, *Critical Theory*, 2003, pp. 49-50.

Como explicaré más adelante, Habermas entiende la pragmática formal como una de las *ciencias reconstructivas* que busca explicitar teóricamente el saber preteórico que subyace a las competencias humanas comunicativas básicas. A diferencia del análisis trascendental kantiano de las condiciones de la racionalidad, las ciencias reconstructivas constituyen conocimiento no necesario, sino hipotético, no a priori, sino empírico, no absoluto, sino falible. Se dirige, sin embargo, a estructuras y condiciones invariantes con pretensión de validez universal.

Habermas trabaja también en este período en una teoría de la evolución social y asume la teoría de sistemas. Con respecto a la primera, se centra en elaborar un enfoque diacrónico de la teoría de la acción comunicativa: estudia su desarrollo en etapas en la dimensión filogenética de la historia de la especie. La idea de una lógica interna a la evolución social surge de su discusión con la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. En el argumento trascendental-antropológico de Habermas contra el positivismo se encontraba ya presente un modelo de sociedad, pero el desarrollo completo de una teoría social requería un análisis de la historia de la especie. Para ello, Habermas deberá explicar el desarrollo histórico de las sociedades de una manera diferente: la evolución social se determina por las formas y el contenido de una interacción simbólicamente mediada y no solo por estadios de producción material. Habermas toma del modelo de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg la idea de una lógica del desarrollo ontogenético de la especie para explicar el desarrollo de las sociedades como una secuencia de estadios necesarios de racionalidad en la acción humana. El análisis de la racionalidad, entonces, se amplía con respecto a lo que aparece, por ejemplo, en *Reconstrucción del materialismo histórico*, de 1976. La dimensión de la autonomía individual es la tercera dimensión en la que Habermas intenta definir la historia de la especie como un proceso de desarrollo escalonado de racionalidad humana.[58]

Por otro lado, una teoría social debe explicar el fenómeno del dominio y de la legitimación del poder. La introducción de la teoría de la interacción representa de diferente manera el origen y el ejercicio del poder social, básicamente, a diferencia de la primera generación, será representado como un evento normativo.[59] El establecimiento del dominio es visto como un proceso de acuerdo intersubjetivo sobre normas sociales, como un proceso de formación de un consenso moral. Debe investigarse los mecanismos que llevan a los grupos desaventajados a aceptar el sistema establecido de poder y privilegio. Resolver todos estos temas exige la elaboración de toda una teoría de la sociedad, no una mera crítica epistemológica. Los escritos socioteóricos de esta época son *Toward a rational society* y algunos capítulos de *Conocimiento e interés*.

A su vez, el concepto de *sistema* ya es importante en el ensayo *Ciencia y técnica como ideología*. Allí es lo otro de la interacción cotidiana mediada

58 Cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 283.

59 A. Honneth, *ibid*., p. 244.

por el lenguaje, una organización libre de normas propia de la acción racional dirigida a fines. Habermas se dedica a clarificar y profundizar este concepto apoyado en Talcott Parsons[60] una vez que ya no interpreta el proceso de racionalización como un proceso de formación de la voluntad de la especie, sino como un proceso de aprendizaje suprasubjetivo protagonizado por el sistema social. Esta idea de sistema es central para la segunda versión que Habermas elabora de un modelo teórico-comunicativo de sociedad. Para evitar la idea de un macrosujeto, Habermas apela a la idea de sistema de acción anónimo, en vez de apelar a la idea de actores colectivos. Según Honneth —él propone esto— Habermas podría haber entendido el proceso de racionalización social como un proceso en que los grupos sociales luchan a partir de nuevas intuiciones y convicciones sobre la forma de las instituciones sociales.

En 1981, Habermas publicó su *Teoría de la acción comunicativa*, un libro de dos volúmenes de compleja lectura que reunía veinte años de investigación sistemática y que abre su período de madurez. El contexto ha cambiado: el riesgo del que la TC tiene que defenderse ya no es el cientificismo, sino el funcionalismo. La idea básica de que un indestructible momento de racionalidad comunicativa se encuentra en la raíz de la vida social humana es usada como base para fundar una ambiciosa teoría social que reúne una teoría de la comunicaciónpragmática universal, una teoría de la evolución social y la teoría de sistemas. La exposición combina argumentación sistemática y escrutinio de tradiciones teóricas (Max Weber, George H. Mead, Émile Durkheim, Talcott Parsons, Karl Marx) con igual fuerza, al punto que para algunos es casi una *summa sociológica*. Diez años después, Axel Honneth y Hans Joas publicarían uno de los primeros análisis críticos de la obra que reunía ensayos de diversos autores, algunos de los cuales referiré más adelante.[61] En la introducción a su libro, Honneth y Joas resumen lo que Habermas brindó en *Teoría de la acción comunicativa*:

a. un concepto más comprensivo de la racionalidad de las acciones, las personas y las formas de vida introduciendo la idea de una racionalidad comunicativa a través de la noción de *pretensiones de validez intrínsecas al discurso* para resistir la reducción instrumentalista de la racionalidad;
b. una teoría de la acción que yuxtapone en una dicotomía la acción comunicativa y la acción estratégica o instrumental;
c. el tema de un orden social o una coordinación de las acciones individuales en el que introduce dos nociones derivadas del funcionalismo: *sistema* y *mundo de la vida*, y una explicación del proceso histórico que separó estos dos órdenes;

60 Cf. A. Honneth, *ibid*., pp. 283-284.

61 Cf. A. Honneth y H. Joas, Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action, 1991.

d. un diagnóstico de la sociedad contemporánea cuyo corazón son el anterior par de conceptos y que advierte del peligro de la colonización de los imperativos sistémicos sobre el mundo de la vida.

La obra madura de Habermas también está compuesta, como se ha anunciado en la introducción, por elementos que quedarán excluidos de este análisis. Así, por ejemplo, su cosmopolitismo o su perspectiva sobre el rol de la religión en el mundo contemporáneo y su conexión con la política y con el discurso filosófico.[62]

La teoría de la acción comunicativa

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se propone elaborar un concepto de racionalización social suficientemente comprensivo para permitir una crítica *normativa* de procesos sociales unidimensionales: los dominados por una racionalidad instrumental. Se opondrá al análisis marxista de la sociedad capitalista, pero también al concepto weberiano de racionalización y al diagnóstico de Adorno-Horkheimer. Por eso, *Teoría de la acción comunicativa* puede ser visto como un giro teóricocomunicativo al diagnóstico y la filosofía de la historia contenida en *Dialéctica de la Ilustración*.[63]

La teoría de la acción comunicativa planteada por Habermas tiene el cometido de recuperar el proyecto de una teoría crítica, lo que solo puede hacerse, según el autor, desde un cambio de paradigma de la idea misma de razón. Habermas busca una base común, a la vez que diferenciar la racionalidad lingüística de la racionalidad instrumental; en qué sentido podemos ver como acciones racionales tanto la construcción de un puente como un discurso argumental entre dos personas que buscan alcanzar un acuerdo. El común denominador es que son acciones racionales porque se ajustan a un fin propio. Pero Habermas se pregunta ¿cuál es la diferencia?, ¿qué condiciones determinan como racional la acción lingüística o comunicativa?

Condiciones de la acción orientada al entendimiento

Tomando como punto de partida la teoría weberiana de la acción, Habermas distingue entre la acción estratégica o *acción orientada al* éxito y la acción comunicativa o *acción orientada al entendimiento*.[64] La primera, por ejemplo, es la acción de construir un puente. La acción es racional si se adecua

62 Cf. J. Habermas, «Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove», 1998; *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, 2002; «Religion in the public sphere», 2006, pp. 1-25; *Between Naturalism and Religion*, 2008.

63 Cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 285.

64 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, pp. 25-29.

al mundo en el que tiene que ser construido; esta racionalidad es eficacia. La acción comunicativa también persigue un fin: el entendimiento. Hay una base común: en ambos casos se trata de acciones de sujetos que pretenden reproducir, mantener y mejorar sus condiciones de vida en medio del mundo. Pero la diferencia respecto a la acción utilitaria es que la acción comunicativa representa una toma de posición respecto del mundo y respecto de otro interlocutor, tiene éxito si refleja o expresa el acuerdo entre dos personas. El éxito ilocutivo se da en el nivel de las relaciones interpersonales cuando los participantes en la comunicación se *entienden* sobre algo en el mundo.[65] Para que se produzca entendimiento, los hablantes deben operar en dos niveles, en el intersubjetivo, en el que hablan entre sí, y en el de los objetos sobre los que se entienden.[66] Una afirmación es, entonces, racional cuando el hablante satisface la meta ilocucionaria de entenderse con otro interlocutor. La diferencia entre ambas acciones es que la segunda es originaria y la primera derivada: la acción comunicativa surge de que como paso previo a la transformación del mundo y en la medida que esa acción tiene que ser acción *social*, supone un acuerdo intersubjetivo.

> ... el concepto de acción comunicativa se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones.[67]

Habermas se propone analizar las estructuras generales de la acción comunicativa. Con base en la pragmática universal, y en contra de la visión reduccionista de la racionalidad, Habermas introduce la noción de una racionalidad comunicativa, como el conjunto de las pretensiones de validez presentes en todo agente que actúa lingüísticamente con vistas a entenderse con otros. Esta, a diferencia de la racionalidad meramente instrumental, abandona la esfera individual y sitúa el foco de la acción en la cooperación entre los sujetos. Los actores movidos por la acción comunicativa no persiguen la consecución de un fin egoísta, sino que aspiran a coordinarse a través de actos de entendimiento, haciendo posible el reconocimiento recíproco como sujetos.

> El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan

65 J. Habermas, *ibid*., p. 394.

66 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 159.

67 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 124.

unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.[68]

Habermas introduce cuatro célebres pretensiones de validez del habla que constituyen, en definitiva, sus bases racionales. Para que un acto de habla logre su propósito, el oyente parte del supuesto ideal de que el hablante pretende que lo que dice es inteligible, el contenido proposicional es verdadero, el componente realizativo es correcto y la intención es veraz.[69] Si esto no se da, se está ante un caso en que la acción lingüística es utilizada como un medio estratégico, pero no comunicativamente.

En esta obra, Habermas ya no toma la simple oposición entre *trabajo* e *interacción*, o *racionalidad instrumental* y *comunicativa*. Necesita un concepto de racionalidad más amplio, por eso hace un análisis sistemático sobre lo que es racional y afirma que hay formas de racionalidad inherentes al entendimiento lingüístico, o sea, que la racionalidad de la acción humana se mide en diferentes dimensiones. Los acuerdos perseguidos en la comunicación pueden ser respecto del mundo exterior (a través de proposiciones constativas que se refieren al mundo empírico de los interlocutores, por ejemplo, «está lloviendo»), respecto del mundo interior del que habla (proposiciones expresivas como «estoy enojado») o respecto de las normas válidas en el contexto social de los que hablan (proposiciones regulativas, «debes saludar»). En el primer caso, el acuerdo sobre la validez del discurso tiene la forma del reconocimiento de su *verdad*, en el segundo caso, implica un reconocimiento de su *veracidad* y en el tercero, el acuerdo tiene la forma de la *corrección*. También corresponden tres actitudes básicas: objetivante, de conformidad o no conformidad con las normas y expresiva.[70]

Cada uno de estos presupuestos es *ideal* ya que pueden ser puestos en duda por el otro interlocutor. O sea, que los sujetos no se refieren sin más a algo en el mundo natural, social o subjetivo, sino que relativizan sus emisiones contando con la posibilidad de poner en tela de juicio su validez. El hablante está sometido a la necesidad de explicitar, si hace falta, las razones que fundamentan la validez. La acción comunicativa ofrece la posibilidad de *ofrecer razones*; *en ese caso*, debemos recurrir al *discurso*.[71] Entonces, los procesos lingüísticos para llegar a un entendimiento se hacen explícitos y el interlocutor cuestionado deberá aclarar lo no entendido, probar la veracidad

68 J. Habermas, *ibid*., p. 143.

69 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 159.

70 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 106.

71 El discurso es un modo de comunicación que busca restablecer el entendimiento sobre las pretensiones de validez problematizadas de un modo racional. Las otras alternativas son la estrategia o la ruptura de la comunicación. Esta idea se asienta en una teoría consensual sobre la verdad y lo correcto que Habermas hereda de Charles S. Peirce. Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 161.

de lo dicho, justificar la verdad de las afirmaciones o la corrección de una norma. Una acción comunicativa se logra cuando el que recibe la propuesta proposicional la entiende en virtud de las razones aportadas, de forma que los interlocutores se ponen de acuerdo sobre la validez del discurso.

> El concepto de entendimiento (*Verständigung*) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica.[72]

La sociedad, desde esta perspectiva, no es una yuxtaposición de individuos, sino una unión cooperativa basada en la comprensión, en una comunidad de sentido con unidad discursiva. Como sociedad, esa comunidad comparte un sentido común sobre lo que es el mundo, respecto a las reglas que rigen la convivencia y respecto de la participación de la propia subjetividad a otros.[73]

Sistema y mundo de la vida

Estas dos formas de racionalidad —instrumental y comunicativa— se dan integradas en una doble dimensión de acción social que Habermas describe como *sistema* (*System*) y *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), reeditando la distinción entre *trabajo* e *interacción*. Esta distinción representa el corazón, el núcleo del concepto de sociedad desarrollado por Habermas. Una sociedad, como conjunto activo de individuos que cooperativamente pretenden reproducir, mantener y mejorar sus condiciones de vida en su medio, se constituye e integra en dos dimensiones: por un lado, como ámbito de integración intersubjetiva o *integración social* y, por otro lado, como acción coordinada dirigida a fines o *integración sistémica*, fundamentalmente orientada a dominar un medio adverso. La sociedad se puede concebir desde la perspectiva de los sujetos participantes en la acción como mundo vital de un grupo social o desde la perspectiva de un observador imparcial como un sistema de acciones que tienen un valor funcional.[74] La distinción, entonces, debe verse como

72 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 110.

73 Cf. J. Hernández-Pacheco, «Jürgen Habermas», 1997, pp. 290-291. Honneth advierte cómo, a esta altura, la teoría social de Habermas ha cambiado considerablemente. El proceso de comunicación ya no se presenta solo contra la acción racional instrumental, más bien es concebido como un proceso de entendimiento que incluye todos los aspectos de la racionalidad humana como puntos de referencia internos. A su vez, a las dos dimensiones antes distinguidas (comunicativa e instrumental) se le suma la racionalidad estéticoexpresiva que se supone está en la relación auténtica del sujeto con el mundo de sus percepciones y experiencias internas, lo que le permite fundamentar la racionalidad de la obra artística. Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 20 y sigs. y 334; cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 287.

74 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, p. 213.

una distinción analítica que identifica diferentes aspectos de la interacción y cooperación social.

Esta segunda dimensión es lo que Habermas denomina sin más *sistema*: el conjunto funcional observable y describible —de capacidades, usos, tecnologías— mediante el que los miembros de una sociedad desarrollan su acción guiados por criterios racionales adecuados al control de sus circunstancias vitales. La sociedad requiere de una reproducción material que se da en el ejercicio de la administración política y del trabajo. En este punto, Habermas introduce la idea de que, en contraste a la acción comunicativa, la acción instrumentalestratégica que contribuye a esta reproducción material debe gobernar solo mecanismos funcionales.[75] La cooperación social es profundamente consensual y razonable: los actores acuerdan sinceramente que sus modos de cooperación puedan ser justificados como justos, buenos y libres de error empírico. Las dificultades del mantenimiento de este consenso profundo hacen que sociedades plurales y complejas relajen sus demandas comunicativas para cierto tipo específico de situaciones. Habermas llama *sistema* a esas situaciones predefinidas o modos de coordinación en que las demandas de comunicación se relajan, dentro de límites legales. Esto justifica su introducción de algunos supuestos de la teoría de sistemas.

El principal ejemplo de *sistema* es el mercado o la economía capitalista y la administración estatal burocrática, como contextos estructurados sistemáticamente. Medios de comunicación *deslingüistizados* —el dinero y el poder institucional— toman el control en la coordinación de la acción. «Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores.»[76]

Junto al sistema, e incorporándolo en un contexto más amplio que le da consistencia, se encuentra el ámbito de la integración intersubjetiva: el conjunto de estructuras comunicativas lingüísticamente articuladas mediante las cuales los hombres establecen el acuerdo básico que rige su cooperación en la acción del sistema. Este ámbito tiene un presupuesto básico: el horizonte incuestionado en el que ocurre la acción comunicativa es lo que Habermas llama *mundo de la vida*, recurriendo a un término fenomenológico acuñado por Edmund Husserl y llevado por aquel al marco de la comunicación intersubjetiva. A diferencia del *sistema*, el *mundo de la vida* refiere a dominios de acción en que predominan los modos consensuales de coordinación de la acción.

El *mundo de la vida* es el trasfondo —de convicciones y sistemas de sentido culturalmente compartidos, patrones de socialización, valores, normas, etcétera— implícitamente reconocido como válido que define nuestras posibilidades de actuar comunicativamente o habilita a los actores a cooperar sobre la base del entendimiento mutuo, estableciendo los presupuestos de

75 Cf. A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 291.

76 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, p. 217.

toda racionalidad —tanto la instrumental como la comunicativa—. Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. Es por tanto producto del resultado de trabajo de interpretación hecho por las generaciones pasadas y un «horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven *ya siempre*»[77] y que «provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo aproblemáticas, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas».[78]

El mundo de la vida es el horizonte de supuestos compartidos y básicos en que cada proceso de comunicación ocurre; «los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo, que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción».[79]

> Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. [...] En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo.[80]

El *mundo de la vida* se refiere a la reserva de tradiciones conocidas implícitamente, a los supuestos ya existentes que están incorporados en la lengua y en la cultura y a los que recurren los individuos en la vida diaria. El mundo de la vida es el contexto lingüísticocultural, reserva de tradiciones e implícitos lingüísticos en que se mueven los sujetos. Esta existencia estructurada lingüísticamente de conocimiento, la reserva de nuestras convicciones inamovibles y las formas de solidaridad y competencia que se usan y de las que se depende son dadas a los actores sin cuestionamientos. Habermas sostiene que el medio en el que ocurre el entendimiento permanece en una peculiar semitrascendencia en tanto el lenguaje y los patrones culturales que este encarna permanecen a las espaldas de los hablantes como un contexto no rebasable.[81] Así, los individuos no pueden ni salir de su mundo de la vida

77 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, p. 169.

78 J. Habermas, *ibid*., p. 178.

79 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, p. 70.

80 J. Habermas, *ibid*., p. 104.

81 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, pp. 176-177.

ni ponerlo en duda como un todo.[82] No es objeto de discusión, es dado por obvio y vagamente consciente.

La sociedad, como mundo vital, es una red de cooperaciones mediadas por la comunicación y coextensiva a lo que llamamos cultura. Este tejido de acciones comunicativas, que se logran a la luz de tradiciones culturales, asegura la integración de los individuos socializados. La supervivencia de una cultura depende, desde el punto de vista sistemático, de la funcionalidad tecnológica de su acción, pero también de su cohesión comunicativa. El mundo de la vida genera la cohesión comunicativa en la que la funcionalidad sistémica se enmarca. Lo que el poder y el dinero son al sistema, lo es la solidaridad al mundo de la vida.

Habermas introduce este concepto de *mundo de la vida* como *complementario* al de *acción comunicativa*.[83] Los procesos de comunicación son el núcleo de lo social, y las sociedades se reproducen simbólicamente al continuar la actividad interpretativa de las generaciones anteriores en tres dimensiones. Esto implica los procesos reproductivos de *transmisión* de la tradición cultural, de *integración social* y de *socialización*.

Según Habermas, el mundo de la vida presenta tres componentes estructurales y diferenciables: *personalidad*, *cultura* y *sociedad*. Habermas llama

> ... *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad.[84]

Los actores sociales, entonces, *se entienden* mutuamente sobre una situación al encontrarse en una tradición cultural de la que hacen uso y a la vez renuevan (garantizado por la transmisión cultural), *participan* en grupos, al coordinar su acción por medio de normas reconocidas intersubjetivamente (garantizado por la integración social) e *internalizan* las orientaciones de valor, adquieren competencias de acción generalizadas y desarrollan identidades individuales y sociales (garantizado por la socialización). Por ello, afirma Habermas, el mundo de la vida se reproduce por estas tres vías.

---

82 Cf. J. Habermas, *ibid*., pp. 148-149.

83 J. Habermas, *ibid*., p. 169. Habermas realiza una presentación sistemática del concepto de *mundo de la vida* en las pp. 161-280.

84 J. Habermas, *ibid*., p. 196.

> Bajo el aspecto funcional de entendimiento, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural, bajo el aspecto de coordinación de la acción, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad, y bajo el aspecto de socialización, finalmente, sirve a la formación de identidades personales.[85]

Una interpretación comunicativa del proyecto ilustrado

La distinción básica entre racionalidad estratégica y comunicativa, y entre sistema y mundo de la vida permite a Habermas reinterpretar la idea weberiana de racionalización como esencia de la Modernidad. Según Habermas, la innovación tecnológica y el desarrollo de roles sociales diferenciados que introduce la Modernidad hacen desaparecer el equilibrio entre *sistema* y *mundo de la vida* que caracterizó a las sociedades premodernas. El sistema se independiza del antiguo complejo institucional que permitía su integración en una acción comunicativa garantizada por el mundo vital. Se da, entonces, un desacople entre *sistema* y *mundo de la vida* que aumenta la complejidad del primero y la racionalidad del otro.[86] Tal *desacople*, en términos de Habermas, obliga al desarrollo de mecanismos de control propios del sistema para mantener su integración, y este, independizado, deja de estar regulado por el mundo vital. Aparecen criterios instrumentales de racionalidad —instrumentales a que el sistema mantenga su necesaria integración—: *el poder*, que orienta al subsistema político y controla la diferenciación e independencia personal, y *el dinero*, que orienta al subsistema económico controlando el intercambio de una producción. Medios como dinero y poder establecen conexiones empíricamente motivadas, codifican un trato racional utilitario con magnitudes calculables de valor y posibilitan una generalizada influencia estratégica sobre las decisiones de otros participantes de la interacción, dejando de lado procesos lingüísticos generadores de consenso. De esta forma, el sistema queda distanciado del mundo de la vida, que será asimilado a la sociedad civil y que está orientado a la solidaridad, en tanto ámbito de la racionalidad comunicativa. Así, «cuanto más complejos se vuelven los sistemas sociales, tanto más provincianos se tornan los mundos de la vida. En un sistema social diferenciado, el mundo de la vida se encoge y se convierte en un subsistema más».[87]

El mundo de la vida también se ve afectado por esta separación: se da una descomposición mitológica y su correspondiente racionalización. La racionalización de la esfera simbólica que ocurre en la forma de una gradual

85 J. Habermas, *ibid*., pp. 195-196.

86 Cf. J. Habermas, *ibid.*, pp. 216-217.

87 J. Habermas, *ibid*., pp. 244-245.

descentración de las visiones del mundo expande el dominio de los procesos lingüísticos de entendimiento. Un mundo de la vida racionalizado involucra una apertura comunicativa del núcleo sagrado de las tradiciones, las normas y la autoridad a los procesos de cuestionamiento —en virtud de los descontroles sistemáticos y de la percepción de desequilibrio—, así como el remplazo de un consenso normativo convencionalmente adscrito por uno que está fundamentado «comunicativamente» para restablecer la comunicación social perdida.[88] El concepto de la acción comunicativa es, por lo tanto, central al de la racionalización del mundo de la vida y al concepto de una sociedad civil postradicional. La acción comunicativa implica un proceso intersubjetivo, mediado lingüísticamente, por el cual los actores establecen sus relaciones interpersonales, ponen en duda y reinterpretan las normas, y coordinan su interacción negociando definiciones y llegando a un acuerdo. Las tradiciones culturales se vuelven reflexivas a la vez que sacrifican su validez sobrentendida y se abren a la crítica. Las personas adquieren un control posconvencional, respondiendo a decisiones autónomas y proyectos individuales de vida. A nivel institucional, los principios morales universales y los procedimientos legislativos sustituyen los valores y las normas heredados,[89] mientras las reglamentaciones políticas de la vida en común se hacen más dependientes, tanto de las estructuras deliberativas del Estado constitucional como de los procesos de comunicación que tienen lugar en la sociedad civil y en la esfera pública política.

La racionalización del mundo de la vida tiene además una relevancia central para la conformación de la sociedad moderna. Pues es la condición de posibilidad de la diferenciación respecto del mundo de la vida de los subsistemas económicos y administrativo estatal, en los que quedaría institucionalizada la acción racional con respecto a fines. La Modernidad es así un proceso marcado por diferenciaciones: en el nivel sociológico de sus componentes institucionales (emergencia del subsistema económico y administrativo) y en el nivel del sustrato cultural-lingüístico.

Esta racionalización moderna del mundo de la vida imprime un concepto dinámico a la teoría de la acción racional, trae con ella la diferenciación que permite que sean tematizables las diversas pretensiones de validez inherentes a la acción comunicativa (verdad, corrección y veracidad), se tornen reflexivas y objeto del discurso deliberativo. Las tres relaciones fundamentales al mundo se separan unas de otras y se vuelven inteligibles como aspectos distintivos de racionalidad. La racionalización de la cultura involucra la diferenciación de las esferas culturales del mundo de la vida en conjuntos de instituciones

88 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, pp. 105-106.

89 Un radical pluralismo axiológico se vuelve un irrebasable de las sociedades modernas. Según Habermas, el discurso social de la Modernidad consiste en buscar precisamente un equivalente del poder unificador de la religión tras el desencantamiento del mundo. Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1993, p. 172.

agrupadas en torno a valores cognitivo-instrumentales, estético-expresivos y moral-prácticos. Este proceso conduce a consolidar a la acción comunicativa como el principio reproductor del mundo de la vida frente al peso de las tradiciones. Posibilita, en definitiva, que las pretensiones de validez y, en general, las idealizaciones normativas de la acción orientada al entendimiento se conviertan en instancias coordinadoras explícitas de los individuos en el mundo de la vida y se tornen reflexivas en su normatividad para los agentes, posibilitando a su vez que la situación de habla sin coacciones que anticipan pueda ser adoptada como criterio crítico para diagnosticar en su problematicidad las situaciones de habla distorsionadas y los pseudoconsensos que sustentan.

La corrección que hace Habermas de la visión de Weber sobre la Modernidad como un proceso de racionalización implica el desacoplamiento de procesos de racionalización bajo la distinción entre razón comunicativa y razón instrumental. La racionalización sistémica marca un progreso en la eficiencia funcional evaluada con los lentes de una lógica instrumental o medios/fines, mientras que la racionalización social es impulsada por la fuerza universalizadora y descentradora inmanente a la lógica del intercambio lingüístico orientado al entendimiento. Los controles sociales ritualizados son sustituidos por reglas de acción racionalmente acordadas que permiten integrar bajo ellas el racional desarrollo de los medios sistemáticos de control. Lo novedoso es que la ampliación —racionalización— del propio mundo vital hace posible recuperar comunicativamente la dinámica propia del sistema. De este modo, el poder y el dinero pueden ser comunicativamente recuperados en el marco del derecho y la moralidad. Aunque Habermas no lo establece explícitamente, la democracia es el ámbito en el que se puede dar esta reintegración de la funcionalidad sistémica en el marco de un consenso comunicativo democrático, explicitado en la discusión pública y en el acuerdo entre hombres libres e iguales. En otras palabras, para Habermas, el desacople no es necesariamente perverso, el incremento de complejidad social no arruina necesariamente su integración comunicativa.

La sociedad contemporánea y la *colonización* del mundo de la vida

Sin embargo, según Habermas, esta reintegración comunicativa de la acción social ha fracasado. En la Modernidad, la razón comunicativa se ha disuelto en mero control tecnológico y el consenso posible, en utilización mutua. Lo que comenzó siendo emancipación, se convierte en puro autocontrol del sistema de medios y en disolución de la libertad personal y de la comunicación interpersonal. El desarrollo histórico llevó a lo que Max Weber, Georg Lukács y la escuela de Frankfurt llamaron *racionalización económico-burocrática de los fenómenos sociales*, que consiste en una extensión general de la razón instrumental, de la lógica del dominio y la cosificación. Los mecanismos de control de la interacción social han abandonado el ámbito comunicativo,

sin ser reintegrados en él. El control social ha sido asumido por una economía monetarizada y una administración pública regida por la racionalidad burocrática, sin otro fin que el mantenimiento mismo del sistema.

Y como *sistema* y *mundo de la vida* tienen anclaje uno en el otro, el sistema solo puede mantener su independencia con una primacía funcional sobre el mundo de la vida, lo que tiene efectos desintegradores sobre él. El proyecto de la Modernidad ha naufragado en la *colonización interna del mundo de la vida por el sistema*, como lo llama Habermas siguiendo a Marx. La penetración de formas sistémicas en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana representa para él la *patología* de nuestra sociedad. Así lo expresa:

> A la postre, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces, la mediatización del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización del mundo de la vida*.[90]

Lo que era dependencia del mundo de la vida de la economía y la administración estatal —que provenía de una mediatización del mundo de la vida por los imperativos sistémicos— adopta la forma patológica de una colonización interna que asume el precio de perturbaciones en la reproducción simbólica de la vida, crisis de identidad y patologías subjetivamente vivenciadas.[91] El mayor grado de diferenciación de los sistemas viene acompañado de mayores grados de libertad, pero la contracara de las ventajas de un conjunto más amplio de opciones es que estas vienen acompañadas de desarraigo social y de nuevos tipos de coerciones. El sistema económico y administrativo invade los tres ámbitos estructurales del mundo de la vida, a saber, la reproducción cultural, la socialización y la integración social, lo que determina el surgimiento de efectos alienantes.

Los fines de esa acción social ya no los podemos asumir reflexivamente, por lo que los hombres perdemos protagonismo en el desarrollo social. Solo contribuimos a que el sistema funcione. Los ámbitos de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor, normas vinculantes y procesos de entendimiento son monetarizados y burocratizados. El mercado determina preferencias y valoraciones que deberían procesarse comunicativamente. Las decisiones y la discusión pública sobre fines y valores se resuelven por técnicas burocráticas. Las instituciones del mundo vital que deberían ser marco de una comunicación crítica se ven colonizadas por los intereses del sistema

90 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, pp. 279-280.

91 Cf. J. Habermas, *ibid.*, pp. 432-433.

y pasan a servirlo: universidades, medios de comunicación, clubes, iglesias, tribunales, etcétera. Una elite de expertos se escinde de la praxis comunicativa cotidiana, la que se empobrece. La discusión política es simplemente un reflejo de la alternancia de los partidos políticos en el poder. Todo ello contribuye a impedir el despliegue de la racionalidad comunicativa propia del mundo de la vida —comunicación entre sujetos libres e iguales— y, muy especialmente, su potencialidad crítica.[92]

A pesar de los claros puntos de contacto con el diagnóstico de la escuela de Frankfurt, la visión de Habermas se distancia de esa mirada desesperada. Su crítica no se dirige a la Modernidad en bloque porque la racionalidad ya no es interpretada solo instrumentalmente. La cuestión decisiva es cómo determinar, desde un punto de vista racional, el daño que la racionalización que describieron Weber, Lukács o la escuela de Frankfurt causa en la estructura social. Para Habermas, no basta con decir que estamos sometidos a una progresiva instrumentalización que produce un desierto de sentido en la cultura si no podemos justificar por qué es malo ser piezas de una maquinaria que funciona bien. Y esto es lo que no puede brindar un paradigma que asocia racionalidad a racionalidad instrumental:

> ... el aparato categorial de la razón instrumental está hecho para posibilitar a un sujeto el control sobre la naturaleza, pero no para decir a esa naturaleza objetivada qué es lo que con ello se le está infligiendo. [...] De ahí que no ofrezca ningún medio de explicar qué significa la instrumentalización de las relaciones sociales e intrapsíquicas, vista desde la perspectiva de la vida violentada y deformada. [...] lo único que la evocación de la solidaridad social puede hacer es señalar que la instrumentalización de la sociedad y de sus miembros destruye algo; pero no puede hacer explícito en qué consiste esa destrucción.[93]

Y sumado a ello,

> ... quiero por mi parte insistir en que el programa de la primera teoría crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento quedó interrumpida con la *Crítica de la razón instrumental*; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que tiene pendientes la teoría crítica de la sociedad.[94]

92 Habermas es plenamente consciente de la distancia entre ideal y realidad.

93 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 1987, pp. 496-497.

94 J. Habermas, *ibid*., p. 493.

La solución de Habermas será entonces la sustitución del paradigma de la filosofía de la conciencia por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto más amplio de *racionalidad comunicativa*. El fenómeno a explicar no es el conocimiento y sojuzgamiento de la naturaleza, sino una racionalidad comunicativa que opera en la comunicación de sujetos capaces de lenguaje y acción cuando se entienden entre sí sobre algo. Al actuar comunicativamente los sujetos se mueven en el lenguaje natural, se sirven de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen referencia a algo en el mundo objetivo, en el mundo social que comparten y en su propio mundo subjetivo.[95] Habermas considera que la misma idea de una racionalidad comunicativa nos da la única base posible para cuestionar lo que desde ella vemos como ilegítima intromisión de criterios extraños en su ámbito propio. Solo un progreso en el nivel de la comunicación puede salvar la sociedad.

> Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida [...] Y es esa racionalidad comunicativa que queda reflejada en la autocomprensión de la Modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna —y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica—.[96]

La terapia oportuna es la propuesta democrática de un ámbito social de comunicación y discusión libre de coacciones, un modelo político democráticoradical. La racionalidad moderna no es solo eficiencia industrial, burocratización administrativa o cosificación. Interpretada a la luz de su teoría de la acción comunicativa, es un potencial democratizador para la extensión universal de un acuerdo crítico. Ese potencial, impedido de desarrollo por el tardocapitalismo, aún está a disposición. De aquí deriva la defensa que hará Habermas de un modelo de democracia deliberativa como clave en la interpretación comunicativa —todavía inédita— del proyecto ilustrado.[97]

La ética del discurso en la formulación de Habermas

La dimensión pragmática del lenguaje es a la vez fundamento normativo de la TC y de la ética discursiva propuesta por Habermas junto a Karl-Otto Apel. Surgida a comienzos de los años setenta, es resultado de la fructífera relación

95 Cf. J. Habermas, *ibid*., pp. 499-500.

96 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, pp. 471-472.

97 Cf. J. Habermas, «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro*, 1999, pp. 231-246; también, *Facticidad y validez*, 2005.

intelectual con su amigo y viejo compañero de estudios. Aunque resulta más que justificado asociar la ética discursiva a una síntesis de los aportes de ambos autores, a los efectos del trabajo que aquí me propongo, presentaré la versión habermasiana de la forma más «limpia» posible, y luego aclararé las divergencias y aportes específicos de Apel. La principal razón es que es el carácter de la filosofía moral habermasiana —exclusivamente— el blanco hacia donde se dirige la crítica de Axel Honneth.

Volver a Kant desde Hegel

Frente al hegelianismo de la primera generación de la TC, Habermas retorna a Immanuel Kant.[98] La ética habermasiana es una reformulación de la teoría moral kantiana sobre la fundamentación de las normas morales, desde los elementos conceptuales de una teoría de la comunicación. Sigue también a Kant en la propuesta de una ética cognitivista, universalista, deontológica y formalista. Por otro lado, su kantismo reside en el recurso a un argumento trascendental para fundamentar la moral. Aunque son ampliamente conocidas y referidas, recordaré aquí el sentido de estas características básicas.

Como ética deontológica, la ética del discurso trata de cuestiones de justicia, no de la vida buena. Los temas tradicionales a los que se refiere la filosofía moral como la felicidad, el sentido de la vida o la virtud se refieren a la eticidad del mundo de la vida y son imposibles de universalizar en las condiciones de la Modernidad. Para Habermas, la ética debe limitarse a la tarea más modesta de explicar el carácter prescriptivo de normas morales mínimas que permiten que la intersubjetividad humana no se rompa para siempre y defender el respeto por el pluralismo de las formas de vida frente al relativismo e irracionalismo ético.[99] La ética filosófica tiene por tarea aclarar la validez de las pretensiones alzadas en los actos de habla regulativos.[100] Se propone entonces como una ética mínima para el ámbito de la moralidad, no de la eticidad.

Como ética cognitivista, la ética habermasiana tiene como principal contrincante al relativismo y escepticismo ético. Toda su formulación —basada en teóricos cognitivistas como Peter Frederick Strawson, Stephen Toulmin, Ernst Tugendhat y fundamentalmente Apel— puede ser entendida como una respuesta a las objeciones del escéptico ético y así lo presenta Habermas explícitamente en su célebre obra *Conciencia moral y acción comunicativa*. La introducción que ha hecho Habermas de una racionalidad

98 Adela Cortina señala este retorno como un giro «de la ética material a la norma formal» (A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 153).

99 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 153; «La ética discursiva», 2003, p. 553.

100 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación», 1994, p. 60.

comunicativa con sus pretensiones de validez habilita la razonabilidad de las cuestiones prácticas. Aunque no pueden ser verdaderas o falsas, sí pueden ser correctas o incorrectas, porque sobre ellas podemos argumentar. Cuando pretendemos que una norma debe cumplirse, creemos tener razones que la respaldan y la podemos defender con argumentaciones. Todas las éticas cognitivas remiten a Kant y al imperativo categórico, a la intuición de un carácter impersonal y general de los mandatos morales válidos. Se trata de principios de universalización que permitan establecer un discurso moral con validez general. Solo son válidas aquellas normas que pueden universalizarse, o sea, que conseguirían la aprobación de todos los destinatarios. Así, la ética del discurso da valor a un rasgo básico de nuestra *vida moral cotidiana*: pretendemos que los enunciados normativos son válidos y estamos dispuestos a defenderlos ante la crítica. Por ello, Habermas tiene que recurrir a una teoría de la argumentación que hunde sus raíces en la pragmática universal y encuentra verificación indirecta en su teoría de la evolución social.[101] Las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo, no son simplemente expresiones de emociones, como piensan los subjetivistas.

¿Cómo podemos argumentar sobre la corrección de normas?[102] A diferencia del discurso teórico que utiliza el principio de inducción para justificar enunciados universales, el discurso práctico cuenta con el principio de universalización o principio U, que hace el puente de ciertas consecuencias hacia las correspondientes normas. El principio de universalización que es una *regla de argumentación* para efectuar este tránsito consiste en que:

> ... cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados.[103]

Constituye una regla formal a modo de test de legitimidad, no un principio ético con contenido,[104] que propone no aceptar como moral más que aquello que todos pudiesen admitir. La ética del discurso dirige la acción de

101 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 157.

102 Hay importantes diferencias entre argumentar la verdad de un enunciado y argumentar la corrección de una norma, ya que hay una dependencia entre lenguaje y mundo social que no existe entre el lenguaje y el mundo de los objetos.

103 J. Habermas, «Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación», 1994, pp. 85-86.

104 U es una regla de argumentación de tipo normativo, selectiva, aunque formal. No es conciliable con todos los contenidos morales, pero es una regla de argumentación, no un principio moral con contenido, por lo que es compatible con otras propuestas éticas —no es exclusivo de la ética del discurso como el postulado D—. El postulado D presupone al postulado U, como lo haría cualquier postulado que parta de la universalidad.

forma indirecta. Obsérvese que estamos también ante una ética consecuencialista que no prescinde de los intereses empíricos ni de las consecuencias, a diferencia de la desinteresada ética kantiana de la intención. *Todos* no son los participantes de facto en el diálogo, como sostienen los convencionalistas, sino todos los posibles afectados por la norma.

Como puede verse, el trasfondo de la ética del discurso es el sujeto autónomo kantiano —horizonte irrebasable de la Modernidad— que restringe ciertas perspectivas como el utilitarismo y exige la universalidad. Sin embargo, la ética del discurso es universalista, pero no al modo kantiano, sino desde un *universalismo dialógico*. La ética del discurso es una versión dialógica del imperativo categórico kantiano. La capacidad de universalizar normas supone un *reconocimiento intersubjetivo*: todos los afectados intervienen en el discernimiento y aceptación de las normas que serán válidas universalmente. Este postulado de la universalidad (U) no tiene una aplicación monológica, regula argumentaciones entre distintos participantes con intereses divergentes. El monologismo kantiano, característico de una filosofía de la conciencia, descansaba sobre la idea de una armonía preestablecida entre la voluntad particular y la universal. No basta con una reflexión individual para comprobar la unión entre la voluntad particular y la universal, es necesario un diálogo argumentativo real en el que participen de forma cooperativa todos los afectados. Se pasa del *yo pienso* cartesiano, kantiano, husserliano, al *nosotros argumentamos*. Se pasa del plano individual de lo que alguien querría se universalizara a lo que realmente podemos acordar. La construcción de la imparcialidad pasa de un sujeto trascendental a un sujeto argumental o comunidad de comunicación. Habermas brinda para ello básicamente dos razones: solo una participación real de cada afectado puede evitar interpretaciones erróneas de los otros de los intereses propios y el modo en que cada cual describe sus intereses tienen que estar abierto a la crítica de los demás, así se evitan interpretaciones erróneas de los intereses propios o de los demás y estos son susceptibles de crítica a la luz de ciertos valores culturales intersubjetivamente compartidos o interpretación del mundo.[105]

Como ética procedimental o formal, no le interesa determinar el contenido de las normas morales, sino el procedimiento por el que podemos determinarlas como válidas. Porque no cualquier acuerdo es expresión de la voluntad general o universal, solo es el consenso alcanzado en determinadas condiciones y que descansa en última instancia en la autoridad del mejor argumento. Hay acuerdos que resultan de un equilibrio de poder. Por eso, el filósofo moral tiene que hablar de esas condiciones formales o procedimientos que llevan a un verdadero consenso calificado y legitiman una norma como moral. Por ello, junto al escepticismo, también se opone al difundido positivismo jurídico que iguala vigencia y validez.

105 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación», 1994, p. 88.

La estrategia de fundamentación pragmático-trascendental

Ahora bien, Habermas advierte que el principio U requiere de una justificación, ya que una objeción que podría levantar el escéptico es acerca de su carácter etnocéntrico —como una universalización apresurada de las intuiciones morales de nuestra civilización occidental—.[106] Sin embargo, esta objeción queda inhabilitada ante el hecho de que el principio muestra ser un supuesto implícito en la misma pragmática del discurso.

¿Cómo Habermas justifica el principio de universalización? Esto se da bajo la estrategia de fundamentación pragmáticotrascendental que toma de Apel. La estrategia fue ideada por Kant desde una filosofía de la conciencia y reformulada por Apel en clave de filosofía del lenguaje. Lleva razón el escéptico cuando sostiene que el código moral de la teoría kantiana es uno entre otros muchos —y se comete falacia etnocéntrica al universalizarlo—. Por eso, el enfoque de fundamentación de Habermas será *procedimental* y no de carácter *sustantivo*.

Recordemos que, según Apel, existen ciertas restricciones heredadas de la tradición analítica que deben ser superadas al hablar de moral y, en particular, de emprender un intento de fundamentación:

- la imposibilidad de derivar *debe* de *es* —evitar la falacia naturalista—;
- las formulaciones deben ser objetivas, o sea, intersubjetivamente válidas, esto es, deben ser o constataciones empíricas o inferencias de tipo lógico (remitir a una intuición privada, por ejemplo, sería sumamente cuestionable);
- la fundamentación filosófica de la validez debe ser equiparable a la deducción lógica de proposiciones a partir de otras.[107]

Hans Albert, discípulo de Karl Popper, transfiere al ámbito de la ética el modelo popperiano de comprobación crítica de la ciencia y llega a la conclusión de la imposibilidad de un tratamiento racional de la moral. Según Albert, al intentar justificar principios morales universales, los cognitivistas se enfrentan al trilema de Münchhausen, quedando encerrados en tres opciones inadmisibles —triple aporía—. Este trilema recoge las principales objeciones presentadas por el escéptico moral:

a. un regreso al infinito a principios que requieren a su vez ser fundamentados;
b. quebrar arbitrariamente la secuencia con una interrupción dogmática de la fundamentación al llegar a un principio que se da por evidente en sí mismo;

106 Cf. J. Habermas, *ibid*., p.100.

107 Cf. Apel, «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje», 1975, pp. 140-173.

c. caer en razonamiento circular o petición de principio: dar por supuesto lo que se pretende fundamentar.[108]

La respuesta de Habermas a Albert —tomada de Apel— es que el trilema presupone un concepto semántico de fundamentación que no refleja las relaciones pragmáticas de los actos de habla —fuerza ilocucionaria— y que es adecuado a la lógica del discurso científico, que no del discurso moral. El trilema se aplicaría si se esperara una fundamentación deductiva de este principio puente, y esa no es la forma de fundamentación posible.[109]

Basado en Apel, Habermas brinda una fundamentación pragmáticotrascendental y responde a Albert con el argumento de la «realización contradictoria» o «contradicción performativa» tomado de aquel. Esta consiste en una contradicción entre el enunciado y lo que el sujeto está haciendo al proferirlo.

> El oponente incurre en una realización contradictoria si el proponente (el cognitivista) puede probar que, en la medida que participa de la discusión, tiene que establecer presupuestos inevitables, en cada discusión sometida a comprobación práctica y cuyo contenido propositivo contradice su postulado.[110]

El escéptico, al exponer la objeción, tiene que presuponer necesariamente la validez de por lo menos tres tipos de reglas. Habermas menciona tres que toma de los trabajos sobre el discurso práctico de Robert Alexy:

- Las reglas lógico-semánticas de toda comunicación inteligible y que nos permiten entender como refutación el argumento planteado. Esta lógica mínima remite, por ejemplo, a reglas como «ningún hablante debe contradecirse» o reglas semánticas como «diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos». Las mismas son aspectos mínimos que hacen posible la comunicación y no tienen, como es obvio, ningún contenido ético.
- Reglas procedimentales que refieren a la búsqueda cooperativa de la verdad, el reconocimiento de la responsabilidad y la honestidad de los hablantes: «cada hablante solo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree» o «quien introduce un enunciado que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello». Este segundo conjunto refiere a los procesos de comprensión de tal forma que los hablantes puedan comprobar las aspiraciones de validez que resultan

108 Cf. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubingen, 1989, p. 15, citado en J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, p. 101.

109 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, p. 102. Las teorías éticas metafísicas y axiologías intuicionistas así como el emotivismo y el decisionismo se equivocan en igualar las normas a postulados descriptivos, vivencias o imperativos (Cf. J. Habermas, *ibid*., p. 60), o sea, se mueven dentro del paradigma representacional de la racionalidad.

110 J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, p. 103.

problemáticas y previenen contra un uso estratégico de la comunicación. Estas ya son normas con contenido ético que suponen unas relaciones de reconocimiento recíproco.

- Reglas que hacen a la condición de simetría de los hablantes como proceso comunicativo. Aparecen pensadas para una situación ideal de habla inmune a la coacción y desigualdad entre los participantes y cuyo único determinante es la «coacción sin coacciones del mejor argumento». Entre las reglas que toma Habermas de Alexy: «todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión», «todos pueden cuestionar cualquier afirmación», «todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades», etcétera.[111]

Estas reglas del discurso no son convenciones, sino presupuestos racionales inexcusables que captamos por intuición, presupuestos trascendentales que cualquiera debe aceptar implícitamente al argumentar porque son condición de posibilidad de toda comunicación. Se constituyen en principios irrebasables, porque sin ellas la comunicación no es posible. Se puede, así, hacer ver al escéptico que al iniciar una argumentación concreta para refutar el cognitivismo, tiene inevitablemente que hacer presupuestos argumentativos con contenido normativo que contradicen su objeción. Apel los denomina *presupuestos pragmáticotrascendentales*: aquellos que no puedo negar sin caer en autocontradicción. Así, Habermas prueba que el principio de universalización está implicado en los presupuestos inexcusables de cualquier argumentación. Frente al pensamiento posmoderno, que descree de la unidad de la razón y da poder así a la violencia no argumentativa en la dinámica discursiva, la ética comunicativa apuesta a la fuerza del mejor argumento bajo una noción de racionalidad que exige pluralidad en las formas de vida y conserva un mínimo de unidad e incondicionalidad que desafía el dogmatismo contextualista.[112]

Estas reglas son ideales que no se cumplen necesariamente en los discursos prácticos. Ellas constituyen una *situación ideal de habla* (que Apel llama comunidad ideal de argumentación). El principio de universalización se apoya en su teoría de la situación ideal de diálogo que sirve como idea regulativa de la situación de la comunidad de comunicación real. Es por tanto un modelo contrafáctico que permite inmunizar los diálogos contra las interferencias —desigualdad y represión— que se dan en el mundo real y que vulneran una situación de simetría entre los participantes.

La contradicción performativa oficia como criterio directo de comprobación de la ética discursiva. Las únicas salidas posibles del escéptico para no caer en autocontradicción —suspender el juicio al modo pirrónico o actuar estratégica y no comunicativamente— son de algún modo insostenibles ya que lo hacen perder su condición de sujeto que se construye en el intercambio

111 Cf. J. Habermas, *ibid*., pp. 110-113.

112 Cf. A. Cortina, «La ética discursiva», 2003, p. 537.

lingüístico o perder los vínculos significativos con los otros hablantes que nos construyen como sujetos.[113]

En síntesis, toda discusión, en cualquier contexto que se dé, descansa en presupuestos comunicativos —presupuestos pragmáticos en Apel o reglas del discurso en Habermas— de cuyo contenido puede deducirse el postulado de universalidad. Dicho de otro modo, la fundamentación pragmático-trascendental prueba que el principio de universalidad actúa como regla de argumentación implícita en cualquier argumentación.

Así, el argumento trascendental de U parte de un elemento dado —el lenguaje o comunicación— y pretende establecer las condiciones que lo hacen posible (por eso, trascendental). A su vez, el principio U es condición de posibilidad del principio ético o postulado D que Habermas propone como idea fundamental para su ética:

> ... únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico.[114]

Hay tres momentos, entonces, en la argumentación trascendental de Habermas:

Punto de partida: la acción comunicativa como lo dado.

1. la *condición de posibilidad* de esta son los presupuestos pragmático-trascendentales o reglas del discurso;
2. estas reglas —que establecen condiciones de simetría— son *condición de posibilidad* de un principio de universalización;
3. el postulado U es *condición de posibilidad* del postulado básico de la ética del discurso.[115]

Habermas ha intentado dar a la ética del discurso un sustento empírico mirando hacia la psicología moral y la antropología social. El argumento psicológico a favor de la ética del discurso proviene de la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg. Según Habermas, la maduración moral implica crecer en la capacidad de integrar la perspectiva de mutua consideración requerida por U. La teoría de la evolución social que Habermas elabora basándose en la psicología evolutiva de Lawrence Kohlberg da una suerte de corroboración indirecta a la ética del discurso. Esta sería una construcción filosófica correspondiente al sexto estadio de desarrollo moral de Kohlberg, ya

113 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, pp. 125-127. La imposibilidad de escapar del lenguaje a la que refiere el segundo Wittgenstein. Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988.

114 J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, p. 117.

115 Esta arquitectura es corregida por Habermas en *Facticidad y validez*: el principio supremo es un principio del discurso (D) moral y jurídicamente neutral que se especifica en un principio moral (U) y un principio de la democracia.

que se basa en principios universales y adopta una perspectiva procedimental. Las éticas procedimentales serían las únicas posibles en un nivel posconvencional. A su vez, el argumento antropológico se centra en la formación de la identidad, basándose en la psicología social de G. H. Mead. En amplio acuerdo con el modelo hegeliano, Mead entendió el desarrollo de una identidad personal estable como dependiente de procesos de socialización en los que los individuos participan de relaciones de reconocimiento mutuo.[116]

Las divergencias con Apel y su aporte

Como ha quedado evidenciado, Apel inspira un pilar clave de la fundamentación habermasiana con la idea de *contradicción performativa*. Sin embargo, su posición relativa aquí debe ser aclarada: Apel no es parte de la teoría crítica al modo de Habermas o Honneth. En parte, su relación es marginal porque Apel aportó en cuestiones epistemológicas y éticas que no eran el núcleo de la doctrina neomarxista de la escuela de Frankfurt, y no mostró interés por la crítica marxista de la ideología. Por otro lado, también es cierto que Apel se vincula explícitamente a la renovación de la TC al intentar brindarle un programa de fundamentación. Su conexión queda evidenciada en que Apel, como Habermas, quiere formular un programa para las ciencias sociales críticas reconstructivas. Y por otro lado, también tiene un interés por incluir una justificación de los valores, normas e ideales de tal programa.[117] También comparte la reflexión sobre las diferencias metodológicas entre ciencias naturales y sociales, y una teoría sobre los intereses del conocimiento que oficia de base a la reflexión habermasiana en *Conocimiento e interés*. Más allá de las diferentes interpretaciones, es claro que Apel no formó parte del núcleo fundamental de la teoría crítica. Su relación con la escuela de Frankfurt es, en palabras del propio autor, de un participante «outsider» en la reconstrucción de sus fundamentos filosóficos,[118] por lo que su contribución es escasamente conocida o analizada.

En su célebre obra *La transformación de la filosofía*, Apel intenta trazar un puente o síntesis entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía analítica del lenguaje —en particular, el giro pragmático del segundo Wittgenstein—. El proyecto de Apel es dotar a la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer de una noción crítica de razón, desde una reconstrucción de una noción de racionalidad más amplia

116 Cf. Mead, *Mind, Self and Society*, 1972; J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, pp. 195-215.

117 Cf. M. Kettner, «KarlOtto Apel's contribution to critical theory», 1999, p. 259. Como Habermas, Apel cuestiona la TC de Horkheimer y Adorno por no haber develado los supuestos normativos que daban base a sus evaluaciones críticas.

118 Cf. Apel, «Towards a reconstruction of Critical Theory», en S. C. Brown (ed.), *Philosophical disputes in the Social Sciences*, 1979; citado por M. Kettner, *ibid*., p. 258.

que la razón meramente instrumental. Como lo dice el propio Apel, comparte con Habermas la herencia del *giro pragmáticolingüísticohermenéutico*, por lo que dialoga con Heidegger, Gadamer y Peirce para una trasformación pragmático-lingüística de Kant, también con Noam Chomsky, John Searle o Lawrence Kohlberg.

Mi intención aquí está lejos de abordar el pensamiento completo de Apel; tan solo referiré las divergencias fundamentales con Habermas en cuanto a la propuesta de una ética discursiva. Aunque ambos abordaron el trabajo de una fundamentación racional de la ética y comparten la estrategia de fundamentación,[119] lo cierto es que también a lo largo de los años se fueron generando diferencias importantes en sus formulaciones que convirtieron a Apel en uno de sus principales críticos, además de colaborador.

En primer lugar, en Apel encontramos un enfoque que algunos denominan *trascendentalismo fuerte* frente al *trascendentalismo débil* de Habermas.[120] Esta diferencia refiere a que, para el último, los presupuestos pragmáticos de los actos de habla son esquemas cognitivos resultado de una evolución histórica y por ello pueden ser investigados desde otras ciencias (por ejemplo, desde las teorías del desarrollo de Piaget o Kohlberg). Para Habermas, estos supuestos son falibles, pueden ser revisados y corregidos a la luz de nuevo conocimiento empírico, por lo que rechaza la idea apeliana de una fundamentación última de la razón.[121] A diferencia del análisis trascendental kantiano de las condiciones de la racionalidad, las ciencias reconstructivas constituyen conocimiento no necesario, sino hipotético, no a priori, sino empírico, no absoluto, sino falible. El proyecto habermasiano se dirige, sin embargo, a reconstruir estructuras y condiciones invariantes con pretensión de validez universal —por ello la denomina *pragmática universal*—.

Para Apel, la posición de Habermas con respecto a la fundamentación de su ética resulta débil por ambigua. Por un lado, equipara los juicios de la filosofía a los de las ciencias reconstructivas y, por otro, Habermas es consciente de que una ética deontológica que apela a hipótesis empíricamente comprobables para legitimar su validez carecería de validez normativa, por lo que mantiene que las idealizaciones pragmáticas son *incondicionales*, aunque

119 Los fundamentos de una ética comunicativa o discursiva, que luego se hace más conocida a través de los trabajos de Habermas, ya se encuentran en el ensayo de K. O. Apel «The A Priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age», 1980, pp. 225-300.

120 Por ejemplo, cf. A. Cortina, «La ética discursiva», p. 533; aunque Habermas solo en sus últimas obras atribuye a su teoría esta expresión y más bien la presenta como ciencia reconstructiva.

121 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, pp. 120-121. Habermas entiende que la aspiración a una fundamentación última del pragmatismo trascendental en Apel representa una recaída en los supuestos de la filosofía de la conciencia. Para una respuesta: K. O. Apel, «¿Se puede fundamentar normativamente la "teoría crítica" recurriendo a la eticidad del mundo de la vida?», 2004, pp. 33-91.

no últimas, porque son *falibles*. Apel cree que la TC debe ir más allá del relativismo histórico cultural de la hermenéutica gadameriana y del sociologismo de la pragmática universal de Habermas. La crítica de Apel a Habermas es que en su intento de detrascendentalizar la razón priva a las ciencias sociales reconstructivas de poder justificar normativamente sus propios criterios.[122] Por su parte, Habermas interpreta el empeño apeliano en brindar una fundamentación última como una forma de retroceso a los esquemas de una filosofía de la conciencia, y que esta no es posible ni necesaria.

La opción de Apel por un trascendentalismo fuerte se expresa en la denominación de su enfoque filosófico como *pragmática trascendental* —frente a la pragmática universal de Habermas—. Apel postula la posibilidad de una fundamentación última de la razón, ya que los presupuestos del habla son trascendentales a priori, no cuestionables.[123] Apel mantiene en ello la distinción kantiana entre las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia y el conocimiento empírico a posteriori. Los enunciados autorreflexivos de la filosofía deben presuponerse como condición de posibilidad del sentido de cualquier enunciado empírico y cualquier argumentación. Son solo corregibles en la medida en que pueden ser reconstruidos de modo incompleto, pero lo son desde la filosofía misma y no desde el conocimiento que puedan brindar las ciencias.

Es común que se malinterprete esta apelación a una fundamentación última de Apel, entendiéndola como un fundamentalismo metafísico. El problema radica en que se interpreta erróneamente a Apel bajo un modelo deductivista, como si estuviese planteando un axioma incuestionable del que pueda deducirse toda la ética. Más bien debemos entender la expresión *fundamentación* última en el sentido de un *irrebasable* que surge de la reflexión sobre la posibilidad de la comunicación y que aun discutiendo acerca de ellos, debo presuponerlos. Es, por tanto, una fundamentación posmetafísica opuesta justamente al fundamentalismo dogmático: la única forma de dar razón es descubrir los elementos pragmáticos ineliminables de la argumentación.[124]

De estas dos perspectivas se deriva otra diferencia en cuanto al estatus epistemológico que cada autor le otorga a la ética del discurso y el método para su comprobación: para Habermas se ubica en una zona imprecisa entre la filosofía y las ciencias reconstructivas, pero que sigue más el modelo de estas y que deriva las reglas universales de la ética discursiva de ciertas normas básicas del discurso racional,[125] mientras para Apel constituye una disciplina filosófica que aplica al factum de la argumentación el método de la reflexión trascendental. Sin embargo, ambos han asumido el interés emancipatorio

122 Cf. M. Kettner, «KarlOtto Apel's contribution to critical theory», 1999, p. 270.

123 Cf. K. O. Apel, «¿Se puede fundamentar normativamente la "teoría crítica"...», 2004, p. 43.

124 Cf. A. Cortina, «La ética discursiva», 2003, p. 538.

125 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso», 1994, p. 122.

poniendo a la filosofía y las ciencias sociales al servicio de una humanidad más plena.

Por último, Habermas considera que la tarea de la ética es solo la fundamentación de normas y que las cuestiones de aplicación corresponden a una teoría de la sociedad, a la educación y a la familia.[126] Apel, por el contrario, divide la ética del discurso en dos partes. La parte A refiere a la *fundamentación* racional —pragmáticotrascendental— del principio ético a partir del a priori de una comunidad ideal de comunicación, y es a esta parte que también se ha abocado Habermas. La parte B (*aplicación*) se encarga del marco que permite aplicar este principio a la acción. Superando el utopismo de las éticas de la intención, la parte B tiene por eje la *responsabilidad* porque exige el diseño de principios mediadores para transformar las condiciones sociales de forma de hacer posible que el principio ético sea exigible.[127] A Apel le interesa qué hacer para transformar una situación hacia una mayor justicia, por ello, ha denominado su propuesta como una ética *de la responsabilidad solidaria*: los participantes de la argumentación consideran de forma corresponsable los límites históricos de la comunidad real de comunicación a la que pertenecen. Esta segunda parte nos exige unir la razón moral a la estratégica en una teleología moral que es necesario realizar solidariamente en la historia. En la formulación de Apel, los límites entre teleológico/deontológico, sustancial/procedimental, normas/virtudes se vuelven más borrosos que en Habermas. Según Cortina, la formulación apeliana de la ética discursiva excede la modesta función que le atribuye Habermas —restringida a ofrecer un procedimiento para la legitimación de normas— y permite construirla como filosofía moral que da cuenta de valores, móviles y actitudes. O sea, concibe una teleología moral que ha de realizarse en la historia, y entonces es deontológica por teleológica.[128] Esta distinción básica con Apel se diluye. Esta versión apeliana ampliada es la que predomina en las aportaciones españolas a la ética del discurso de Adela Cortina, Domingo García-Marzá, Juan Carlos Siurana, entre otros que se caracterizan por un fuerte desarrollo de la aplicación de la ética del discurso al mundo de la educación, el mundo empresarial, a una teoría de la ciudadanía o a la bioética.

Más allá de estas importantes divergencias, es también legítimo presentar aunados los esfuerzos de Apel y Habermas por elaborar un paradigma ético capaz de ofrecer una reconstrucción de la racionalidad práctica en el panorama de la filosofía moral contemporánea. Frente al cientificismo, y el relativismo y escepticismo ético, fundamentan la posibilidad del acceso racional y la argumentación a los asuntos morales. Frente a quienes anuncian el colapso del proyecto ilustrado (Alasdair MacIntyre), defienden la posibilidad

126 Cf. A. Cortina, «La ética discursiva», 2003, p. 539.

127 Cf. K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 1991, p. 163 y sigs.

128 Cf. A. Cortina, «La ética discursiva», 2003, p. 534.

de una moral secularizada independiente de los supuestos de la religión y la metafísica, de una ética mínima que permite que una sociedad compleja responda cooperativamente a los retos que enfrenta. Frente a la reducción de la razón ilustrada a razón instrumental, se pronuncian a favor de una *razón moral* como clave para construir la historia. Por otro lado, sostiene la posibilidad de universalización, correspondiente al sexto estadio de desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg, por proponer principios éticos universales y una perspectiva procedimental.

La visión habermasiana sobre la justicia en las sociedades democráticas

Ya he planteado que la terapia oportuna frente a la patología social de la colonización del mundo de la vida es la creación de un modo de comunicación y discusión social libre de coacciones. Esto lleva a Habermas a la elaboración —hacia fines de los años noventa— de un modelo político democrático radical, una teoría normativa sobre la democracia en la que pretende mostrar cómo sus idealizaciones pueden tener una institucionalización real en sociedades modernas y complejas. Habermas —como dejaré evidenciado más adelante— es sensible a las críticas que la tradición hegeliana hace a las carencias institucionales del formalismo moral kantiano que él mismo adopta en su ética discursiva. Por ello, debe evitar el riesgo de que una teoría esencialmente normativa no se adecue a la dinámica de la realidad política o sea ciega a la realidad de las instituciones.[129] La teoría ha de ser tan normativa como realista. Es necesario establecer mediaciones que acerquen el ideal a la realidad y muestren cómo un modelo ideal de discurso práctico conecta con los contextos institucionales reales de toma de decisiones.

Habermas entiende que las instituciones constitucionales vigentes (la división de poderes, la vinculación de la actividad estatal al derecho y los procedimientos electorales y legislativos) son un reflejo parcial de las exigencias normativas de su modelo de democracia. Estas mediaciones institucionales permiten superar un planteamiento de tipo voluntarista. En palabras de Habermas:

> El desarrollo y la consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente.[130]

129 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 58.

130 J. Habermas, *ibid*., p. 374.

Democracia deliberativa: un modelo *normativo* de democracia

La reflexión de Habermas sobre la democracia no es descriptiva, sino de un radical cuestionamiento del funcionamiento real de la democracia de masas, que se reduce muchas veces a un sistema de elección de líderes (Max Weber, Joseph Schumpeter).[131] Solo que este cuestionamiento no se hace desde supuestos construidos desde la mera razón, sino desde la reconstrucción de los elementos fundamentales del modo en que las sociedades democráticas existentes se comprenden normativamente a sí mismas. Estos supuestos no son creados por las normas jurídicas o las instituciones del Estado, sino que, más bien, estas los canalizan. La democracia vive y se sustenta en presupuestos normativos que las normas jurídicas *realizan* en cierta medida. La tarea reconstructiva de la teoría consiste en poder mostrar la discrepancia entre la promesa contenida en las normas constitucionales y el funcionamiento real elitista de democracias burocratizadas controladas por tecnócratas.

La visión de la política que encontramos en Habermas nos recuerda a la aristotélica, en el sentido de que la acción política presupone la posibilidad de decidir a través de la palabra sobre el bien común. Habermas bosqueja los rasgos de un estado democrático de derecho basándose en la razón práctica que postula en su ética, en la idea de una formación dialógica de la voluntad. De este modo, la democracia es concebida como foro antes que como mercado.

Asentada en su teoría de la acción comunicativa y siendo una suerte de traducción de esta al ámbito político, Habermas defiende en su obra *Facticidad y validez* [1992] su modelo de democracia deliberativa. Este se presenta como un «tercer modelo» que supera las carencias del modelo liberal de corte kantiano y del modelo republicano —remontable a Aristóteles— asumiendo elementos de ambas concepciones. Habermas es consciente de la creciente complejidad y diferenciación social y cultural de las sociedades democráticas contemporáneas, por lo que el modelo de una sociedad liberal es un marco irrebasable. Sin embargo, a diferencia del planteo liberal inspirado en el modelo del mercado, no cree que el equilibrio político y social se pueda obtener de la negociación entre grupos o sectores de poder cuyos intereses solo sean particulares. En el modelo de la democracia deliberativa, siguiendo a Jean-Jacques Rousseau, la construcción de la legitimidad política es el producto constante de procesos comunicativos racionales en el espacio público, de los que surgen consensos basados en intereses universalizables. Los procesos políticos participativos son capaces de explicitar, descubrir o construir intereses de este tipo. Alejándose asimismo del modelo

131 Desde una concepción elitista de la democracia, consideran que como, de hecho, el juicio político no está igualmente repartido entre los ciudadanos, un cierto margen de apatía política y abstención es conveniente para el adecuado funcionamiento de la democracia. Pero Habermas es más republicano y no acuerda con esta visión, abogando por un descentramiento del poder político.

republicano, considera que la fuente de la legitimidad no es una voluntad general predeterminada, sino más bien el proceso de su formación, es decir, la deliberación misma.[132]

Este proceso deliberativo debe regirse —en clave de su ética del discurso— por reglas tales como la libertad y la igualdad de las partes, y debe igualmente estar guiado por el principio del mejor argumento y la exclusión de coacciones.[133] En palabras del propio autor, su modelo tiene connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el republicano,[134] por lo que denomina su postura «republicanismo kantiano».[135]

Para Habermas, la política moderna no puede reducirse a la lógica del poder, ya que corre el riesgo de una creciente crisis de legitimidad y una pérdida de sentido. Debe incorporar la dimensión normativa y esta no puede provenir de las elites burocráticas, sino solo de la sociedad civil. A la larga, las sociedades son estables si sus miembros las perciben como legítimas, o sea, organizadas de acuerdo a lo que es verdadero, bueno y justo. Esto supone partir de una nueva definición del poder que dé cuenta de la dimensión comunicativa. Bajo la influencia de Hannah Arendt,[136] y distanciándose de teorías estratégicas del poder, Habermas recupera la idea de que este no es una relación de imposición sobre otros, sino que nace de la reunión de los hombres que se encuentran, dialogan y acuerdan entre sí la manera de proceder. Cuando los individuos se comunican en igualdad de condiciones y libremente, es posible que el poder se constituya comunicativamente y no solo estratégicamente. Este poder comunicativo surge en espacios públicos no deformados, cuando se dan las condiciones para la formación libre de la opinión y de la voluntad, lo que supone el libre procesamiento de información y argumentos pertinentes.[137]

El derecho es el medio a través del cual ese poder comunicativo faculta al poder administrativo y es legítimo cuando este último es expresión del primero. Habermas es consciente de que siempre cabe la posibilidad de un empleo estratégico del poder, cuando en la generación de las normas jurídicas se produce la intervención de los poderes fácticos o lo que él denomina poder

132 Cf. J. Habermas, «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro*, 1999, pp. 231-246. La visión de la soberanía popular rousseauniana es de tal inmediatez que la articulación de los mecanismos institucionales pasa a un segundo plano. Lo decisivo para Habermas es determinar cómo se expresa la voluntad de los ciudadanos, qué procedimientos seguir para obtenerla. Para un análisis comparativo de estos modelos desde la perspectiva de la virtud: F. Ovejero, «Republicanismo: el lugar de la virtud», 2005, pp. 99-125.

133 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 382.

134 J. Habermas, *ibid*., p. 374.

135 Cf. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, 1998, p. 180.

136 Cf. H. Arendt, ¿Qué es la política?, 1997.

137 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 215.

social —imposición real de poderes privilegiados—. Pero en un Estado de derecho se exige ligar el poder administrativo, regido por el código del poder, al poder comunicativo creador del derecho y mantenerlo libre de las interferencias del poder social.

La legitimación moral del derecho

A través de un análisis del surgimiento del derecho moderno, Habermas muestra que este cumple una función sociointegradora: puede ser entendido como una solución funcional a los conflictos inherentes a la modernización, ya que garantiza, a través de un sistema de normas coercitivas, esferas de libertad individual legalmente definidas, reduciendo las cuestiones que requieren de un consenso discursivo a nivel social. Dentro de estas fronteras legales, los individuos son libres de perseguir sus planes de vida informados por diferentes concepciones del bien. El desafío de una política democrática en el contexto del pluralismo moderno es que las vías de acceso a la comunidad política permanezcan abiertas a todos los ciudadanos, sin importar su identidad cultural específica o concepción particular del bien. A diferencia del derecho natural, que quedaba fundamentado en cuestiones religiosas o metafísicas, las instituciones públicas modernas deben descargarse de connotaciones morales densas y adoptar los rasgos procedimentales del derecho moderno. La única fuente de legitimidad la constituye el procedimiento democrático de producción del derecho, ya que este permite la libre circulación de informaciones y razones, asegurando que la formación política de la voluntad lleve a resultados racionales. Solo de forma jurídica resulta factible restablecer de modo confiable las relaciones de respeto mutuo entre sujetos distintos entre sí. Esto ocurre porque hay cierta semejanza entre el derecho y la acción comunicativa:

> El derecho funciona como una correa de transmisión a través de la cual estructuras de reconocimiento recíproco entre próximos que nos resultan conocidas por los contextos de acción comunicativa se transfieren de forma abstracta, aunque vinculante, a interacciones entre extraños, que se han vuelto anónimas y que vienen mediadas sistémicamente. Ciertamente, la solidaridad, que, junto con el dinero y el poder administrativo, es la tercera fuente de integración social, solo surge del derecho por vía indirecta: junto con la estabilización de expectativas de comportamiento, el derecho asegura a la vez las relaciones de reconocimiento recíproco entre portadores abstractos de derechos subjetivos.[138]

Así, el derecho moderno trata fundamentalmente de asegurar la autonomía privada, resolviendo conflictos entre las libertades individuales en

138 J. Habermas, *ibid*., pp. 646-647.

diferentes contextos institucionales y organizacionales. Esta garantía legal supone el reconocimiento igualitario a todos los ciudadanos en términos de derechos básicos que aseguren espacio de libertad individual. Sin embargo, el orden jurídico moderno solo puede legitimarse en la idea de autodeterminación. En otras palabras, estas leyes son legítimas[139] en la medida en que los ciudadanos pueden entenderse como autores del derecho al que están sometidos como destinatarios. Esto ocurrirá si las leyes que protegen la autonomía privada surgen del ejercicio ciudadano de la autonomía pública. Esta última implica que la legitimidad de un orden legal debe ser remitida a procesos de discusión pública que inciden en la toma formal de decisiones de los cuerpos legislativos. Por eso, los derechos que definen la libertad individual también deben incluir los derechos políticos de participación.

> La comprensión procedimentalista del derecho insiste, pues, en que los presupuestos comunicativos y las condiciones procedimentales de la formación democrática de la opinión y la voluntad constituyen la única fuente de legitimidad.[140]

Habermas entiende que la relación entre autonomía privada y autonomía pública es *co-original* y que se presuponen conceptualmente una a la otra: cada una puede realizarse plenamente si la otra está plenamente realizada. El ejercicio de una autonomía pública en un sentido pleno presupone participantes que poseen suficiente independencia y se entienden a sí mismos como individualmente libres (autonomía privada), lo que, a su vez, implica que pueden delinear sus libertades individuales a través del ejercicio de la autonomía pública en su papel de ciudadanos.[141] En la idea de esta relación cooriginal, Habermas combina la tradición liberal y la cívico-republicana sobre la democracia.

La sociedad civil en el marco de una democracia deliberativa

Este modelo de una democracia deliberativa requiere una rica vida pública que permita reaccionar frente a las interferencias del poder social del mercado y de la burocracia política. Es por ello que la temprana y permanente preocupación

139 Habermas es consciente de que los ciudadanos pueden considerar las normas jurídicas solo como restricciones fácticas a su propio espacio de acción y abordar solo en términos estratégicos las consecuencias calculables de las posibles transgresiones. Sin embargo, también es posible que consideren esas normas como preceptos dotados de validez y obedecerlas «por respeto a la ley». Cf. J. Habermas, *ibid*., p. 646. Con ello, Habermas se aleja de las visiones contractualistas, al reconocer una raíz genuinamente moral en el derecho.

140 J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 648.

141 Cf. J. Habermas, *ibid*. Y también «El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia», en *La inclusión del otro*, 1999, pp. 254-255.

de Habermas por el espacio público y su influencia en la conformación de la sociedad pasa a ser un elemento central en su teoría de la democracia.

La *sociedad civil* y la *opinión pública* tienen un papel normativo y crítico fundamental en este modelo de democracia deliberativa, conceptos que aparecen como complementarios y en oposición al poder social. Para Habermas, la sociedad civil se estructura en torno al espacio de la opinión pública, cuya trama comunicacional le da consistencia. El espacio públicopolítico es una estructura de comunicación que queda enraizada en el mundo de la vida a través de la sociedad civil. La opinión pública no es una organización ni una institución, es un fenómeno o un espacio social, definido como

> ... una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar el lenguaje natural; y se ajusta a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana.[142]

Esto supone superar la visión elitista de decisiones tomadas desde una razón tecnocrática y abrir la discusión al ciudadano común que es capaz de participar de la práctica comunicativa cotidiana, que puede opinar y someter a crítica intersubjetiva sus visiones sobre lo que es adecuado, bueno y justo para su sociedad. El espacio público, por su continuidad con la vida privada, estructura la sociedad civil como un ámbito propio y esta queda constituida por:

> ... esa trama asociativa no estatal y no económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida, que —junto con la cultura y con la personalidad— es la sociedad.[143]

La sociedad civil, en Habermas, se compone entonces de las asociaciones y organizaciones voluntarias, no estatales y no económicas,[144] que surgen de forma más o menos espontánea y que arraigan las estructuras comunicativas de la opinión pública en el mundo de la vida, ya que recogen las resonancias de los problemas en los ámbitos de la vida privada y, elevándoles la voz, los transmiten al espacio de la opinión pública política. Son ciudadanos

142 J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 440.

143 J. Habermas, *ibid*., p. 447.

144 Habermas excluye con esta definición de sociedad civil tanto el poder político como el poder económico, oponiéndose a aquellos que identifican sociedad civil y mercado. Cf. A. Cortina, «Sociedad civil», 1998, p. 376.

organizados que, desde la vida privada, buscan interpretaciones públicas para sus intereses y que influyen en la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas.[145]

Volviendo a la caracterización que hace en *Facticidad y validez*, Habermas cita a Jean Cohen y Andrew Arato, que también han identificado a la sociedad civil con la vida social fuera del Estado administrativo y de los procesos económicos,[146] pero conectada y retroalimentada por los ámbitos privados básicos del mundo de la vida. Dichos autores la han caracterizado por su pluralidad: asociaciones y grupos que permiten una variedad de formas de vida —familias, grupos informales, asociaciones voluntarias—; su publicidad: instituciones culturales y de comunicación; su privacidad: un ámbito de autodesarrollo individual y elección moral individual; y su legalidad: estructuras de leyes generales y derechos básicos que garantizan esa pluralidad, privacidad y publicidad frente al Estado y la economía. Todas juntas —establece Habermas—, estas estructuras aseguran la existencia institucional de una sociedad civil moderna y diferenciada.[147]

Una sociedad civil con vitalidad requiere de un contexto de cultura política con pleno ejercicio de las libertades —de reunión, de asociación, de expresión, etcétera— y una esfera de la vida privada que mantenga su integridad, o sea, un mundo de la vida ya racionalizado, que no defienda ciegamente contenidos solo por apego a la tradición. Dicha estructura de derechos fundamentales sirve para resguardar la integridad y autonomía de los ámbitos de la vida privada. Se busca proteger este espacio, exactamente porque él es una condición de la propia democracia.

Para Habermas, es claro que en sociedades con estados totalitarios no existe ni autonomía de la sociedad civil ni integridad de la esfera privada. El Estado controla el espacio de la opinión pública, todo queda hiperregularizado y desaparece la iniciativa y la actividad autónoma, diluyendo los grupos sociales, asociaciones y redes de comunicación. La racionalidad comunicativa queda así destruida en las relaciones públicas de entendimiento intersubjetivo a la vez que en las privadas. La libertad comunicativa presente en la vida privada y su fuerza socializadora se sofocan, y los sujetos quedan aislados y alienados unos de otros, comportándose solo como masa sometida a la supervisión del Estado. El ideal político de Habermas es el de una sociedad descentrada, donde la acción política no está centrada en el Estado como un macrosujeto orientado a un fin.[148]

En el ámbito de las sociedades democrático-deliberativas, la sociedad civil protegida por el Estado de derecho se organiza para influenciar y *cercar*

145 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 447.

146 Cf. J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, 2000, p. 9.

147 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 448.

148 J. Habermas, *ibid*., p. 374.

el poder político, en la busca de soluciones para sus problemas. El poder administrativo del Estado queda, en cierta forma, limitado o controlado por el poder comunicativo. El espacio públicopolítico es una caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político:

> ... es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad. Desde el punto de vista de la teoría de la democracia, el espacio públicopolítico tiene que reforzar además la presión ejercida por los problemas, es decir, no solamente percibir e identificar los problemas, sino también tematizarlos de forma convincente y de modo influyente, proveerlos de contribuciones, comentarios e interpretaciones, y dramatizarlos de suerte que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario. Es decir, a cada función de señal del espacio público-político ha de sumarse también una capacidad de problematización eficaz.[149]

Por lo tanto, para ser capaz de orientar al poder administrativo, el espacio de la opinión pública debe tener la capacidad de:

a. Identificar los problemas que se generan en el mundo de la vida, que tienen consecuencias relevantes para el funcionamiento del sistema, lo que solo se puede lograr si están considerados los contextos de comunicación de los potencialmente afectados.
b. Tematizar en forma convincente de esos problemas, para que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario.
c. Controlar el tratamiento de los problemas dentro del sistema político.[150]

Habermas es consciente del hecho de que la opinión pública tiene tanto la potencialidad de ser crítica como de ser un lugar de masificación y manipulación de la opinión y la voluntad. A diferencia de Horkheimer y Adorno, Habermas mantiene una posición política de carácter reformista, sustentada en una esperanza de resistencia del mundo de la vida frente a los intentos de colonización del sistema a través de un ensanchamiento del marco de la democracia representativa. La sociedad civil permitiría una contención democrática, un equilibrio entre los poderes de la integración social, de manera que la fuerza de integración social que es la solidaridad pueda imponerse frente al dinero y el poder administrativo y, de este modo, pueda hacer valer las exigencias del mundo de la vida. Habermas postula que es posible concebir una opinión pública no instrumentalizada, o mero reflejo del poder social encubierto, si se desarrollan las condiciones normativas que enderecen a los medios de comunicación de masas a cumplir con las tareas que exige un

149 J. Habermas, *ibid*., pp. 439-440.

150 Cf. J. Habermas, *ibid.* p. 462.

modelo de democracia deliberativa. Además, en la sociedad se dan momentos de crisis que abren «instantes de movilización» y cambio de las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político.[151]

La sociedad civil debe protegerse a sí misma a través de una crítica aguzada, y ser protegida por el Estado a través de un conjunto de derechos fundamentales, debe también estabilizarse a sí misma: sus actores no solo hacen uso de ese espacio, sino que están implicados también en la empresa común de reconstituir y mantener las estructuras de dicho espacio. Habermas lo denomina la autorreferencialidad de la práctica de la comunicación en la sociedad civil:

> ... con sus programas están ejerciendo influencia —y esta es su intención directa— sobre el sistema político, pero, a la vez, reflexivamente, también se trata para ellos de la estabilización y ampliación de la sociedad civil y del espacio de la opinión pública y de cerciorarse de su propia identidad y capacidad de acción.[152]

Esta doble orientación de la política se da sobre todo en los nuevos movimientos sociales que tienen a la vez fines ofensivos y defensivos. Los ofensivos son tratar de poner sobre la mesa asuntos de la sociedad global, definir problemas, sugerir soluciones, dar nueva información e interpretaciones, denunciar, para cambiar los parámetros de la formación de la voluntad política organizada y ejercer presión sobre los parlamentos, tribunales y gobiernos en favor de ciertas políticas. Sus fines defensivos son tratar de mantener las estructuras asociativas y del espacio de la opinión pública existentes, generar subculturas y contraespacios públicos, fijar nuevas identidades colectivas, etcétera. O sea, preservar y desarrollar la infraestructura comunicativa del mundo de la vida. En este doble camino se da la ampliación y radicalización de los derechos existentes y de la democracia.

Esta democracia fuerte se dará profundizando la participación ciudadana, fomentando una cultura política activa y asegurando distributivamente —a través del Estado de bienestar— las condiciones materiales que neutralicen las consecuencias no igualitarias de la economía de mercado. Habermas afirma la existencia de derechos sociales, que son los encargados de asegurar condiciones materiales para que la idea de sujeto jurídico libre e igual sea factible.[153]

151 J. Habermas, *ibid*., p. 460.

152 J. Habermas, *ibid*., p. 450.

153 Cf. M. Jiménez Redondo, «Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas», 1991, p. 10.

Del paradigma productivo al paradigma comunicativo

En la presentación que he hecho queda evidenciada la profunda reformulación que vivió la TC con el aporte de Habermas. Desde los años sesenta, el filósofo alemán colocó como tarea central para la teoría crítica la necesidad de confrontarse con la cuestión de sus bases normativas y en ello se articuló su distanciamiento respecto de la primera generación. Esta, presa del paradigma filosófico de la conciencia, centrado en la relación sujetoobjeto, había desatendido la relevancia teórica de la dimensión de la intersubjetividad humana y habría sido incapaz por ello de responder adecuadamente a la pregunta por las bases normativas de su trabajo teórico. Esto la habría hecho adoptar diversas formas de *criptonormativismo* (al igual que otros autores pretendidamente críticos como Michel Foucault o Jacques Derrida), es decir, la sustentación de sus teorías sobre veladas bases normativas no racionales y no universalizables. Habermas pretende, en cambio, confrontarse conscientemente con la cuestión de la normatividad base de la crítica y resolverla en el marco del nuevo paradigma filosófico intersubjetivo, definido por el giro lingüístico y hermenéutico gestado en la filosofía.[154]

Los fundamentos normativos de la crítica son hallados en una pragmática universal, a través de la tesis de que los agentes que participan de una acción comunicativa necesariamente realizan presuposiciones idealizadas que en realidad trascienden los límites de la situación comunicativa inmediata. La trascendencia inmanente de la razón —que Habermas quiere preservar— está en el lenguaje, específicamente en las pretensiones normativas que se encuentran como condición de posibilidad de la acción comunicativa. Los grupos sociales entran en conflicto porque erigen demandas o intereses contrapuestos, sin embargo, al hacerlo, están compartiendo el horizonte de un *entendimiento comunicativo* que el investigador social conocedor de la lógica de la argumentación puede reconstruir. Como ese horizonte presenta un principio normativo, se pueden enjuiciar desde él las pretensiones específicas de los grupos sociales.

Esta es la manera en que la razón ocupa un lugar en la historia humana. Tras el desenmascaramiento de los filósofos de la sospecha, una razón con minúscula se hace presente en los actos de comunicación no distorsionada, una razón que no es instrumental sino prácticomoral. En las estructuras normativas de las sociedades, hay partículas y fragmentos ya encarnados de una razón existente que la teoría del discurso busca reconstruir reflexivamente. Encontrar esta trascendencia inmanente es crucial porque el inconcluso proyecto normativo de la Modernidad solo puede concebirse como un proyecto posmetafísico desprovisto de las garantías de una concepción metahistórica.

154 Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1993.

Una sociedad es patológica si su reproducción simbólica no está ya más sometida a los estándares de racionalidad instalados en la forma altamente desarrollada de la comunicación verbal. La racionalidad comunicativa garantiza una racional y satisfactoria integración de la sociedad; si falta, hay una pérdida de condiciones de la intersubjetiva autorrealización humana.

Habermas introduce la idea de que la fundamentación de normas morales es una tarea inmanente de la reproducción de la sociedad. La racionalización de la comunicación conlleva la racionalización de la sociedad. La coordinación verbal de las acciones individuales se libra de los preconceptos tradicionales, crece la capacidad de la sociedad de reaccionar racionalmente a los retos cada vez más complejos, encontrando respuestas fundamentadas racionalmente.

Bajo una teoría del conocimiento orientada pragmáticamente, Habermas conecta dos conceptos de acción —*trabajo* e *interacción*— con dos modelos de racionalidad diferentes. Para el primero corresponde una racionalidad instrumental —como el resultado objetivado del proceso de acción dirigido al control práctico sobre la naturaleza—, para la segunda, una racionalidad comunicativa. Esta es el conjunto de pretensiones de validez presentes en todo agente que actúa lingüísticamente con vistas a entenderse con otros y hace posible el mutuo reconocimiento como sujetos.

La ampliación de la noción de racionalidad y la distinción entre racionalidad instrumental y comunicativa le permite explicar el desarrollo histórico como un proceso de doble racionalización. Habermas elabora un diagnóstico negativo de la Modernidad al denunciar la creciente colonización de la racionalidad instrumental sobre el mundo de la vida, aunque se distancia de la mirada desesperada de Adorno, porque —gracias a una distinción funcional— su crítica no se dirige a la Modernidad en bloque ni la racionalidad es interpretada solo instrumentalmente. La razón moderna no es solo eficiencia industrial o burocratización administrativa; también es, gracias a la racionalización del mundo de la vida, un potencial democratizador para la extensión de un acuerdo crítico. La racionalidad comunicativa misma nos da la base para cuestionar lo que desde ella vemos como ilegítima intromisión de criterios extraños en su ámbito propio. Esto abre una posibilidad emancipatoria en la socialización estructurada por la interacción mediada lingüísticamente y regulada normativamente. La *interacción* es un modo de acción social en que los procesos de emancipación política pueden mantener su viabilidad, aun bajo la presión histórica de la reificación. Es en el interior de las relaciones de la acción comunicativa que los sujetos interpretan recíprocamente sus necesidades e intenciones sobre la base de normas válidas, y pueden desestabilizar la dominación a través de estos significados intersubjetivamente construidos.[155]

155 Cf. Honneth. «From Adorno to Habermas», 1995, pp. 115-116.

El pensamiento de Habermas queda así inscripto entre Kant y Hegel, y va más allá de Marx, Weber y la escuela de Frankfurt.

Esta expansión en la visión histórico-filosófica de la racionalidad tiene consecuencias en la forma como Habermas concibe la teoría crítica y el espacio abierto en relación a la acción. Definitivamente, quiebra el pesimismo de Adorno —asentado en una visión restringida de la racionalidad— y restablece el acceso a un espacio emancipatorio de acción. Pero no solo proporciona los fundamentos normativos que la teoría crítica estaba necesitando, sino que pretende responder también al déficit sociológico —como análisis empírico de las circunstancias sociales— que dejó la autorreflexión disolvente de la generación anterior. En el *entendimiento comunicativo* encuentra, además de un punto de referencia normativo, un concepto que tiene un anclaje preteórico en la existencia y el uso cotidiano del lenguaje. Del hecho precientífico de que las personas estamos capacitadas para comunicarnos mediante el lenguaje se deriva una línea de emancipación hacia el entendimiento. El objetivo de Habermas es entonces analizar el saber preteórico de los hablantes competentes, que pueden por sí mismos distinguir intuitivamente cuándo tratan de ejercitar un influjo sobre los otros y cuándo se entienden con ellos. Esto despeja el camino para un análisis sociológico de los poderes sistémicos que impiden dicho entendimiento. En particular, de cómo la colonización del mundo de la vida es una amenaza para los potenciales comunicativos. Con la posibilidad de quebrar esta amenaza, aparece en el horizonte su ética del discurso.

Habermas revive así las pretensiones originales con que surgió la teoría crítica, pero la esfera preteórica de emancipación ya no es el trabajo, sino la acción comunicativa. En esta esfera de la interacción social, la teoría crítica puede asentarse empíricamente para construir un punto de vista normativo. Honneth nos dice al respecto del aporte de Habermas:

> ... la estructura de una intersubjetividad construida lingüísticamente se vuelve a la vez, el estándar normativo y epistemológico de referencia de la teoría crítica. Con el completamiento del giro lingüístico en la filosofía, esta se convierte en una teoría de la sociedad fundada pragmático-comunicativamente.[156]

A partir de Habermas, la crítica teórica ha encontrado nuevamente conexión con la práctica vital interactiva de sujetos socializados. La idea normativa del *entendimiento intersubjetivo* brinda el criterio para liberar las formas de conciencia y hacer posible una práctica emancipatoria, gracias a la capacidad de los seres humanos de alcanzar un acuerdo comunicativo racionalmente motivado. De esta forma, se hace posible una práctica política guiada teóricamente o, en otras palabras, la realización práctica de la teoría crítica. Habermas expande la categoría de acción política —que en el marxismo se

156 A. Honneth, *ibid*., p. 120.

restringía a la lucha revolucionaria como acción estratégica de un sujeto unificado— para incluir las relaciones de interacción social en las que esta conciencia y lucha se forman.[157] La conciencia de clase o de grupo, en oposición al sistema político, puede así interpretarse no como el proceso emancipatorio de un sujeto colectivo monológico, sino como el proceso de aprendizaje cooperativo entre agentes sociales individuales. Como señala Honneth, la tradición marxista carecía de este énfasis comunicativo y normativo.[158]

El carácter utópico de la TC en Habermas —con la colaboración de Apel— se transforma. Ya no estamos ante una utopía negativa —crítica que se niega a bosquejar los rasgos de una sociedad más humana—, sino que la situación ideal de habla funciona como utopía positiva, pero al modo kantiano: como idea regulativa y como canon para la crítica.[159]

Lo que Habermas ha logrado con esta renovación es, en palabras de Albrecht Wellmer, traducir «el proyecto de una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de la filosofía de la conciencia, adaptada a un modelo de sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y la acción comunicativa».[160]

157 Cf. A. Honneth, «From Adorno to Habermas», 1995, p. 117.

158 Cf. A. Honneth, «Critical Theory», 1995, p. 64.

159 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 32.

160 A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la ilustración», 1988, p. 89.

Capítulo 2

Las críticas de Axel Honneth al modelo de Habermas

Honneth señala que su camino teórico comenzó cuando dirigió su atención hacia el problema central de la teoría crítica en sus diferentes momentos: el de la relación entre teoría y praxis.[161] Una teoría crítica de la sociedad debía establecer una conexión entre su intención teórico-normativa y la moralidad históricamente dada, debía probar la existencia de formas efectivas de moralidad sobre las que la teoría podía ser legítimamente construida. El autor igualmente reconoce que comenzó a vislumbrar que debía seguir la ruta abierta por Habermas para hallar una solución al problema de fundamentación de los estándares de la crítica. Solo a través de la transformación comunicativa de la teoría social crítica se podía contar con los medios conceptuales para asegurar el acceso a una región preteórica de trascendencia inmanente.

> Con la conversión de la teoría del paradigma de la producción al de la comunicación, se pone a la vista una dimensión de la acción social en la cual —en la forma de expectativas normativas de interacción— una capa de experiencias morales queda exhibida, las cuales pueden servir como punto de referencia para un momento de crítica inmanente, ya no trascendente.[162]

Así también lo expresaba en *The critique of power* el joven Honneth, quien veía en la teoría de Habermas un estadio de aprendizaje de la TC, en la que había ido emergiendo una visión de la práctica social que permitía refundar una crítica del poder. Habermas había identificado, en el entendimiento comunicativo, un espacio preteórico de emancipación para el hombre, y a través de él la crítica volvía a tener un anclaje normativo al interior de la realidad social. Las estructuras de dominio social, a partir de Habermas, podían ser explicadas como resultado de un proceso de acuerdo comunicativo «que subyace a una demanda interna para el cumplimiento de la libertad intersubjetiva que sirve de estándar para una crítica del poder reflexiva».[163]

161 Cf. A. Honneth, *The fragmented world of the social: Essays in Social and Political Philosophy*, 1995, p. xii. Ya su tesis doctoral, defendida en 1983, estaba dedicada, como narra en su prefacio, a clarificar los problemas centrales de una teoría social crítica.

162 A. Honneth, *The fragmented world of the social*, 1995, p. xiii.

163 A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. xvii.

> La historia de la teoría crítica puede ser concebida como un proceso de aprendizaje solo si al menos es especificada una indicación del estándar bajo el cual el progreso dentro de este desarrollo teórico puede ser medido. El modelo de la teoría de Habermas me ha brindado esta suerte de dirección, ya que su concepto de interacción parece brindar una vía de salida teórica a la muerte filosófico-histórica a la que la teoría crítica fue llevada por el negativismo de Adorno. Entonces, hasta cierto punto, hice uso de los supuestos básicos de la teoría de la acción, que ya pueden ser encontrados en los trabajos tempranos de Habermas como una respuesta al problema central de Horkheimer, como un motivo guía.[164]

Sin embargo, también tempranamente, Honneth visualiza que la forma que toma la solución de Habermas es insuficiente y formula una serie de críticas. Como cuenta Honneth en reiteradas ocasiones, estas críticas y distanciamiento surgieron ya en los ochenta, mientras se encontraba elaborando su tesis doctoral sobre Foucault y la teoría crítica. Durante 1982 y 1983, Honneth fue becario de investigación junto a Habermas —veinte años mayor— en el Instituto Max Planck.[165] Sin embargo, quien dirigió su tesis doctoral fue Urs Jaeggi, tesis que leyó en 1983, a los 34 años. Como podemos ver, la relación maestrodiscípulo entre Habermas y Honneth fue muy breve, si puede decirse que tal relación existió o se trata más bien de una suerte de relación de filiación intelectual. Aun así, creo que su pretensión de ser una solución de renovación de la TC alternativa a la de Habermas hace que este temprano distanciamiento sea una cuestión que marcará su obra posterior y la teoría habermasiana una referencia fundamental y recurrente contra la cual Honneth contrasta y vincula su propia elaboración teórica. El propio Honneth da a este distanciamiento un valor central como piedra de toque de un camino teórico propio. De ahí, la relevancia que considero tiene este trabajo para comprender el origen y desarrollo de una de las teorías más relevantes en el panorama de la filosofía política contemporánea.

Honneth ha dedicado numerosos escritos a Habermas. Sin embargo, no existe un único texto donde presente la totalidad de sus divergencias con este de forma sistematizada; las críticas aparecen dispersas en diferentes obras

164 A. Honneth, *ibid*., p. xv.

165 El clima político de la época propendía a una división ideológica entre los marxistas radicales en Berlín y el enfoque más teórico del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt. Las dudas que Honneth tenía sobre las premisas del marxismo encontraron eco en *Conocimiento e interés* de Habermas, que reunía marxismo y teoría crítica con la necesidad de una robusta epistemología. El interés de Honneth en el grupo lo llevó a ser referido como un habermasiano, aunque aún no se había unido a él. Luego de formar parte de un grupo de lectura de la obra de Louis Althusser en Berlín, Honneth escribe una pieza crítica titulada «Historia e interacción: sobre la interpretación estructuralista del materialismo histórico» —su segundo artículo—, obra por la cual Habermas lo invita a ser su asistente de investigación.

correspondientes a diferentes momentos. Es relevante advertir que el planteo básico de todas estas consideraciones críticas —con mayor o menor desarrollo— aparece ya tempranamente en tres textos[166] que pertenecen a los primeros años de la trayectoria intelectual de Honneth (1981-1986). Sobre esta base, considero que es posible encontrar o reconstruir tres críticas básicas que Honneth sostiene contra Habermas, a saber:

a. el alejamiento de la experiencia moral cotidiana (*primera crítica*);
b. el déficit de una visión puramente procedimental de la justicia (*segunda crítica*) y
c. la ficticia dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida* (*tercera crítica*).

Estas tres críticas son retomadas una y otra vez en obras posteriores. Un elemento a destacar es que la primera y la tercera crítica son desarrolladas de modo muy completo en los textos iniciales y reaparecen varias veces en textos tardíos, pero sin mayores agregados. Por el contrario, considero que la segunda crítica —como explicaré más adelante— presenta la singularidad de ser solo esbozada en un temprano artículo que recoge una primera intuición y que luego va siendo poco a poco desarrollada y completada en sucesivas obras.

La hipótesis que me guio desde el inicio me ha obligado a tomar algunas decisiones en la presentación que hago de estas críticas. Sin perjuicio de que pudiera hacerse otro recorte conceptual, he optado metodológicamente por reconstruirlas fundamentalmente sobre la base del área filosóficonormativa con la que cada crítica se encuentra más estrechamente vinculada. Así, cada una de ellas se encuentra vinculada a tres ámbitos normativos: el de la filosofía moral, el de la filosofía política y el de la filosofía social. Esta decisión me permite presentar aquí un esquema coherente, ya que considero que la teoría del reconocimiento de Honneth puede ser considerada como una respuesta articulada precisamente a estas críticas.

Asimismo, dada la fuerte conexión que presentan entre sí, he optado por un criterio de simplicidad, sintetizando todas las consideraciones críticas

166 Los textos en los que aparecen por primera vez estas críticas son tres:
1. A. Honneth, «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale», en *Leviathan*, año 9, n.º 3-4, 1981, pp. 556-570. Traducción al inglés: «Moral consciousness and class domination», en *The fragmented world of the social*, 1995, pp. 205-219.
2. A. Honneth, «Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der Dialektik der Aufklärung», en *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 307-334. Traducción al inglés: «Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication», en *The critique of power: Reflective stages in a Critical Social Theory*, 1997.
3. A. Honneth, «Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. Traducción al español: «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia,* Crítica, Barcelona, 1991.

posibles en tres básicas. A modo de comparación, Jean-Philippe Deranty —quien ha sido el pionero en hacer una valiosa reconstrucción de las críticas de Honneth a Habermas—, tomando como criterio el contenido de las tesis, encuentra que existen cinco posiciones críticas fundamentales con respecto a este, a saber: *a*) las concesiones de Habermas al funcionalismo; *b*) el olvido del conflicto de clase; *c*) déficit empírico de su teoría social, centrar en los sujetos actuando cotidianamente y no en el funcionamiento del sistema; *d*) su concepción del trabajo solo como acción instrumental y *e*) el énfasis exclusivo en el lenguaje. Su análisis quedará como corresponde incorporado a mi clasificación y lo referenciaremos en cada caso.

Primera crítica: su alejamiento de la experiencia moral cotidiana

Según Honneth, la fundamentación teóricocomunicativa de la TC a través del giro a una pragmática universal deja a la teoría de Habermas con una importante debilidad: una brecha irresoluble entre la filosofía moral o su ética *del discurso* y la experiencia moral cotidiana de los sujetos. Según Honneth, esta debilidad de Habermas surge de una identificación empírica incorrecta de cuál es la esfera preteórica que puede dar base a los criterios teórico-normativos de una crítica social. Así lo admite:

> La dirección en que Habermas siguió su idea original, empleando la pragmática universal como el medio teórico para analizar los presupuestos normativos de la interacción social, desde el principio, por razones poco claras y difusas no me convenció. Me parecía que este enfoque resultaba en una brecha entre el nivel de los juicios teórico-morales y aquellos de nuestras experiencias morales cotidianas, que no servía para las intenciones empíricas de una teoría social crítica.[167]

El potencial normativo de la interacción social

En «The social dynamics of disrespect»[168] [1994], artículo que recoge la lección inaugural de Honneth en el Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín del año anterior, nos ofrece un análisis de cómo se procesó su distanciamiento de Habermas —a raíz de esta debilidad de su planteo— y cómo se apoya en ella para hablar de la necesidad de una renovación conceptual de

167 A. Honneth, *The fragmented world of the social*, 1995, p. xiii.

168 En A. Honneth, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, 2007, pp. 63-79.

la teoría crítica. En su pragmática universal, Habermas equiparó el potencial normativo de la interacción social a las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento intersubjetivo sin dominación:

> Según Habermas, en la acción comunicativa, los sujetos se encuentran recíprocamente dentro de un horizonte de expectativas normativas cuya decepción es una fuente constante de demandas morales. Las reglas lingüísticas en que se basa la acción comunicativa tienen un carácter normativo, porque determinan las condiciones que gobiernan el proceso para alcanzar un entendimiento, proceso que debe estar libre de dominación.[169]

Su enfoque crítico consistió en hacer un análisis de las restricciones o límites que sufre la aplicación de estas reglas en las relaciones efectivas de comunicación, restricciones que impiden el entendimiento intersubjetivo y su potencial emancipatorio.

Pero Honneth se pregunta: ¿cuáles son las experiencias preteóricas que pueden justificar esta mirada crítica?, ¿qué fenómenos en general asumen en la teoría de Habermas el papel de testimoniar cotidianamente —antes de toda reflexión científica— la conformidad de la crítica? Encuentra que Habermas presenta como base preteórica el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, el proceso social en que se desarrollaron las reglas lingüísticas que intuitivamente aceptamos como base de un acuerdo comunicativo. Ahora bien, Honneth señala que este tipo de procesos ocurre de algún modo «a espalda» de los sujetos involucrados, no está dirigido por las intenciones humanas ni puede ser ubicado en la conciencia individual. El problema es que este proceso

> ... es algo que podría decirse —con Marx— que típicamente ocurre a espaldas de los sujetos involucrados; su transcurso ni está basado en intenciones individuales ni puede ser comprendido en la conciencia de un individuo. El proceso emancipatorio en que Habermas ancla socialmente la perspectiva normativa de su teoría crítica no aparece como un proceso emancipatorio en las experiencias morales de los sujetos implicados.[170]

La racionalización comunicativa del mundo de la vida ha sido sin duda un proceso emancipatorio para la humanidad, pero no se presenta como un estado moral en la experiencia de los sujetos. No hay correlato entre esto y lo que Horkheimer entendía como experiencia de injusticia social. En definitiva, Habermas, al sustituir la categoría del trabajo por la del lenguaje, no terminaría de satisfacer todas las exigencias vinculadas con la idea de una

169 A. Honneth, «The social dynamics of disrespect», p. 69.

170 A. Honneth, *ibid*.

crítica inmanente. Aunque el lenguaje es una experiencia precientífica que puede tener una gramática normativa, en la crítica marxista del programa de Horkheimer, el proletariado adquiría unos conocimientos específicos y unos sentimientos de injusticia, es decir, ocurría una experiencia moral que la teoría posteriormente solo debía articular.

El problema actual de la TC, entonces, sigue siendo la conexión reflexiva entre la teoría y la praxis como esfera preteórica. Una vez que se considera insostenible el supuesto de Horkheimer de un interés emancipatorio de clase, Habermas ha buscado un nuevo candidato como esfera preteórica, pero Honneth sostiene aquí que se ha equivocado porque los sujetos no experimentan o vivencian moralmente los déficits en las condiciones lingüísticas. Valoraré esta crítica en el capítulo 6. Hasta aquí, basta entender que es esta una crítica al carácter abstracto y formal de la teoría moral que ofrece la ética del discurso, al momento que Honneth quiere hacer una teoría social normativa con fuerte anclaje empírico.

A esta falta de anclaje en la experiencia moral y las motivaciones reales que mueven a los sujetos y, por tanto, en el error en identificar cuál es la experiencia básica que tomar como fundamento se le suma una consecuencia derivada: el problema de la invisibilidad de aquellas experiencias de sufrimiento social que no alcanzan a articularse en un discurso público, que de alguna manera suma un nuevo aspecto a la misma crítica.

Esta crítica iría vinculada a un reparo al elitismo de la teoría de la acción comunicativa, porque el nuevo *sujeto transformador* queda restringido a quienes son capaces de expresar lingüísticamente sus pretensiones normativas.[171] Pero podríamos preguntarnos: ¿qué ocurre si los sujetos sociales no tienen capacidad o no pueden dar voz o enunciar sus pretensiones? Sería ingenuo pensar que todo grupo social puede enunciar sus reivindicaciones satisfactoriamente. Dos soluciones surgen ante ello: por un lado, sustituir a los sujetos involucrados por una instancia que esté más allá del poder y que pueda enunciar las reivindicaciones, sea el filósofo social o el intelectual crítico. El riesgo de esta opción es el vanguardismo y, otra vez, el déficit sociológico, porque los grupos sociales quedan al margen de la enunciación y de la asunción de principios normativos (otra vez son sustituidos). La segunda posibilidad es situarnos más acá y anclar la pretensión normativa en el *hueco psicológico* que se abre en el individuo que padece el desprecio, aunque no sea capaz de enunciar su pretensión o no hacerlo de manera satisfactoria. Si las formas de desprecio se corresponden con demandas de reconocimiento insatisfechas y estas se pueden organizar con una pauta que supone exigencias morales concretas, entonces aunque la pretensión de un grupo de no padecer un desprecio sea difusa o preverbal, puede convertirse en una *gramática moral*.[172]

171 Cf. B. Herzog y F. Hernández, «Axel Honneth y el renacimiento de la teoría crítica», 2010.

172 Cf. B. Herzog y F. Hernández, *ibid*.

Una intuición teórica temprana y poderosa

Si se repara en las fechas de las anteriores citas, podemos decir que esta primera crítica —que llamo *alejamiento de la experiencia moral cotidiana*— es presentada por Honneth con gran claridad retrospectiva en textos desde mediados de los años noventa y hasta el 2000. Debo señalar, sin embargo, que se comenzó a tematizar ya en su temprano artículo «Conciencia moral y dominio social de clase», de 1981. Este fue publicado cuatro años antes de la *Crítica del poder* —cuando se encontraba trabajando la temática del poder y esbozando lo que aquí denominaremos la *tercera crítica*—. Este artículo constituye un texto clave para entender el distanciamiento que procesará con respecto a Habermas. El trabajo, que muestra a un joven Honneth todavía pegado a una teoría de clases,[173] presentaba por primera vez esta debilidad o fisura de Habermas de la mano del siguiente argumento: su desconocimiento de cómo las condiciones empíricas inciden en la formulación de principios morales.

Habermas acarreó como lastre el mismo problema de la primera generación de la teoría crítica: la escasa conexión entre la intención teórico-normativa y la moralidad histórica efectiva. Si bien este supuso una moralidad histórica emancipatoria al reconstruir el potencial normativo del sistema capitalista, funda los reclamos normativos de una teoría crítica de la sociedad en una ética procedimental del discurso, lo que plantea el problema de una falta de encarnamiento histórico y social de los principios morales formales, un problema del anclaje empírico. Según Honneth, Habermas implícitamente ignora todas aquellas potencialidades para la acción moral que no han alcanzado el nivel de juicios de valor elaborados o principios articulados lingüísticamente, pero que están de todos modos persistentemente presentes en actos de protesta colectiva, o incluso en desaprobaciones morales silenciosas.[174]

> Mi suposición es que la teoría social de Habermas [...] está constituida de tal forma que debe ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes no reconocidas por la esfera pública políticamente hegemónica.[175]

Todo un terreno de conflictos práctico-morales puede quedar escondido detrás de la fachada de integración del capitalismo tardío. Como señala Deranty, debemos leer aquel temprano artículo a la luz del rechazo de la tesis sostenida por la primera generación y por Habermas acerca de

173 Para un análisis más detallado de la orientación marxista, aunque no revolucionaria, en el trabajo temprano de Honneth, ver J.P. Deranty, *Beyond communication: A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, 2009, pp. 13-43.

174 Honneth tomó de Weber esta idea de una forma no simbolizada de moralidad. Cf. M. Weber, *Economy and society*, vol. 2, 1978, p. 929.

175 A. Honneth, «Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality», en *The fragmented world of the social*, 1995, p. 82.

que la lucha de clases ha sido «desactivada».[176] Justamente, buena parte del programa interdisciplinario que desarrollaron los fundadores de la TC buscaba explicar esta desactivación y cómo era mantenida por parte de una sociedad totalmente administrada a través de manipulación cultural y una socialización represiva, y un sistema político gobernado por los imperativos económicos. En el caso de Habermas, la tesis es de una autonomización del sistema económico y administrativo. En ambos aparece la idea de una adaptación pasiva de las clases explotadas al orden dominante y la compensación por retribuciones materiales.[177]

Honneth señalará la presencia del conflicto de grupos en la sociedad moderna, no solo como un hecho fáctico —los viejos conflictos de clase continúan teniendo lugar—, sino también como un elemento central en los mecanismos de integración de esas sociedades. Esto último es para él un requisito básico de una teoría de la sociedad: los conflictos entre los grupos sobre la interpretación y sobre la propia validez de las normas que gobiernan la reproducción de esa sociedad son parte de la praxis integradora que debe ser considerada y explicada. Honneth recurre a algunos estudios histórico-sociológicos relevantes para dar una explicación alternativa al fenómeno de la latencia del conflicto social de clase en las sociedades modernas.

Demandas de justicia y control social

Concretamente, Honneth se apoya en los estudios sobre las clases bajas o el proletariado industrial (Barrington Moore, George Rudé) que mostraban la distancia existente entre las coherentes, bien desarrolladas y normativamente fundadas ideas de justicia de los expertos burgueses y las vanguardias políticas, por un lado, y la moralidad social altamente fragmentada y contextual de las clases oprimidas.[178]

> ... la ética social de las masas suprimidas no contiene ideas de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa abstraídas de situaciones particulares, pero es, sin embargo, un sensor altamente sensible de heridas a aquello que las masas consideran sus reclamos morales justificados. Su «moralidad interna», que es preservada en un complejo de estándares de condena moral, entonces, representa solo el lado negativo del orden moral institucionalizado; su potencial innovador e históricamente productivo

176 En los años ochenta, las nociones de clase y conflicto de clase se encontraban prácticamente ausentes en la discusión académica.

177 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 99.

178 Cf. A. Honneth, «Moral consciousness and class domination», 1995, p. 84.

consiste en que señala posibilidades de justicia hegemónicamente excluidas con la fuerza del atropello vital.[179]

Que estas demandas se presenten más en la forma de sentimientos de injusticia que como objetivos fundamentados éticamente no se debe a una inferioridad cognitiva de los sujetos o grupos oprimidos, sino a condiciones de clase específicas que los fuerzan a no poder reelaborar reflexivamente o generalizar sus reclamos en forma de principios morales. El clima cultural de las clases oprimidas, dada su baja cualificación educacional, no permite a sus miembros elaborar sus convicciones normativas. Las clases dominantes, en cambio, poseen los medios simbólicos para decodificar la tradición ética, que da fundamento a sus propias normas de acción en un sistema de valores que trasciende situaciones específicas, además de la presión social de tener que justificar normativamente su lugar social y privilegios. La influencia de la sociología crítica de Pierre Bourdieu sobre esta idea —que Honneth mismo reconoce—[180] será analizada más adelante. La invisibilidad de estos sentimientos de injusticia social está influenciada por varios mecanismos de control social que ayudan a mantener la hegemonía cultural de la clase dominante, angostando las posibilidades en que las clases bajas pueden articular simbólicamente sus experiencias de injusticia. Por otro lado, agrega Honneth allí otro argumento y es que nuestra conciencia moral diaria no es tan consistente como supone la teoría de la personalidad moral de Kohlberg. El sujeto actuante siempre suele estar más comprometido emocionalmente con su situación particular que lo que la teoría supone.[181]

La evidencia empírica que muestran la sociología o la historia indica que la resistencia política no se orienta por principios morales, sino por fragmentadas intuiciones de justicia violentadas. Aunque no se generalizan en un sistema positivo de principios de justicia, estas evaluaciones negativas tienen cierto sustrato cognitivo ya que contienen una moralidad inherente o ciertos criterios implícitos de condena moral que funcionan como un importante sensor de las injusticias por las que se hacen reclamos. O sea que aunque las personas no sean capaces de dar voz a sus pretensiones de reconocimiento, tienen una intuición moral o normativa ya que existe una sensación afectiva porque una de sus pretensiones está despreciada. En este temprano artículo se hace ya visible una intuición acerca de un *algo más* de lo que la teoría de Habermas no puede dar cuenta, intuición que será germen para su noción de lucha por el reconocimiento.[182]

179 A. Honneth, *ibid*., p. 84.

180 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 86.

181 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 85.

182 En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth pretenderá desarrollar una teoría con orientación normativa que cubra ese déficit sociológico de Habermas, o sea, que pueda verificar

Honneth concluye así que más que desaparecer, el conflicto de clase se ha vuelto invisible, precisamente como resultado del dominio de clase, porque la forma en que los sentimientos sociales de injusticia se pueden manifestar depende en gran medida del control social y de la posibilidad de ser articulados lingüísticamente. De esta forma, en los años ochenta, Honneth se separaba del camino iniciado por Habermas y comenzaba a dirigir su atención al develamiento de la *moralidad oculta* que está presente e implícita en las experiencias sociales cotidianas de injusticia o de humillación de los grupos dominados. A partir de ello, llegará a postular que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa lo constituye la búsqueda de reconocimiento social.

Finalmente, es de destacar que en un artículo publicado en 2000 sobre las relaciones de reconocimiento y la moral, Honneth vuelve a discutir específicamente sobre la ética del discurso, casi dos décadas después de haber cuestionado su concepto implícito de justicia. El texto discute el problema normativo del foco exclusivo que la ética del discurso tiene en el lenguaje. Allí Honneth suma un nuevo argumento: según el autor, no se debe confundir el nivel en el que los reclamos normativos deben ser analizados —esto es, en el lenguaje— con el dominio fenoménico de las experiencias morales. Habermas es criticado allí por confundir la *dimensión de la validez* y el *dominio fenoménico de la experiencia moral*. Como resultado, Habermas reduce el alcance de las experiencias morales a las distorsiones a las normas inmanentes del uso lingüístico. Hay, entonces, un estrechamiento del campo normativo como resultado del foco exclusivo en el lenguaje. Honneth entiende que en la ética del discurso, el lenguaje es considerado como el medio central de validez de la moral, mientras que la moralidad en sí misma es analizada como una esfera de praxis lingüística.[183]

La conexión de la objeción que aparece en este texto —el estrechamiento de la experiencia moral por el foco en el lenguaje— se relaciona directamente con el problema que plantea la primera crítica acerca de una cierta ceguera al conflicto en las sociedades modernas y frente a la moralidad escondida presente en experiencias invisibles de injusticia. El resultado de que la normatividad en general sea identificada con la normatividad que es inmanente al uso del lenguaje es que solo aquello que se hace oír en forma normativamente adecuada es también normativamente relevante.[184]

---

sus exigencias normativas mediante una esfera precientífica que aporte orientación moral, pero que a la vez no quede cuestionada por las relaciones del discurso con el poder.

183 A. Honneth, «Anerkennungsbeziehungen und Moral», 2000, p. 102.

184 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 116.

Segunda crítica: su deficitaria visión de la justicia

Una segunda objeción de Honneth contra Habermas consiste en una mirada crítica a la visión procedimentalista de la justicia, de inspiración kantiana, presente en su teoría. Esta crítica tiene la particularidad de que aparece articulada en textos correspondientes a dos momentos bastante distantes entre sí. La primera formulación, de mediados de los años ochenta y contemporánea al resto de críticas aquí presentadas, es retomada y ampliada más tarde, cuando Honneth ya ha elaborado su teoría del reconocimiento y propone su propia forma de conceptualizar la justicia contra las concepciones liberales imperantes en filosofía política.

La primera formulación de la crítica

Vayamos entonces a la primera formulación de esta crítica. En un artículo de 1986 titulado «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia»[185] Honneth señala que un problema importante de la ética discursiva es su excesivo formalismo o su neutralidad de contenido, que constituye, en realidad, una falsa pretensión. Honneth pretende mostrar que la ética del discurso requiere implícitamente una anticipación teórica de un principio de justicia social, esto es, una concepción material de la justicia, aunque no lo reconozca. Habermas y Wellmer han sostenido que la ética discursiva ofrece un procedimentalismo *puro*, por el cual dilucida las cuestiones de justicia sin brindar ni una forma ideal de vida ni una concepción determinada de justicia, sino solamente una indicación del procedimiento por el cual pueden ser dilucidadas racionalmente las cuestiones de justicia.[186] Pero Honneth sostiene que sus teorías hacen imprescindible la asunción de un principio material de justicia social, lo que vuelve cuestionable su tajante distinción entre *lo formal* y el contenido.

La ética del discurso de Habermas puede verse como una versión teorético-comunicativa del imperativo categórico kantiano, solo que el examen moral se traslada de un ego solitario a un acto comunicativo entre sujetos reales.[187] Una norma tiene validez cuando todos los afectados por ella alcanzan un entendimiento o acuerdo sobre si debe entrar en vigencia o no, a través de un diálogo no coercitivo. Como sabemos, la fundamentación de este principio de universalización —reinterpretado a partir de Kant— se encuentra en el análisis de los supuestos pragmáticos universales de la comunicación humana, cuya

185 En K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 1991, pp. 164-174.

186 Cf. J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», 2000, pp. 24-25; A. Wellmer, Ética y diálogo, 1994.

187 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación», 1994, p. 88.

idealización refiere a las características estructurales de una situación ideal de habla. Este no es ni un ideal de vida ni la descripción de un orden social justo, sino que solo marca las condiciones formales bajo las que podemos decidir racionalmente sobre cuestiones de justicia. No hay más norma que la del principio formal de universalización; todas las demás, según Habermas, dependerán de si reciben el apoyo de un acuerdo fáctico. Para Habermas, la ética discursiva es estrictamente neutral frente a las cuestiones de vida buena, así como ante cuestiones de justicia.[188]

Sin embargo, nos advierte Honneth, la consideración que la propia teoría hace de los presupuestos dialógicos debería llevarla a «distinguir normativamente también aquellos condicionamientos sociales que posibilitan por principio el establecimiento de discursos libres de coerción desde su infraestructura institucional y su autocomprensión cultural».[189]

La ética discursiva debería superar el estrecho marco de una ética puramente procedimental, ya que no puede obviar una teoría material de la justicia, en referencia a aquellas normas que determinan las condiciones para la posibilidad de estos procedimientos de formación discursiva de la voluntad. Entre los contenidos materiales que quedarían implícitos —y que ya no se puede hacer solo depender de los discursos reales— se encuentran: la libertad frente a las formas de coerción cultural e institucional por las que un sujeto afectado puede quedar excluido de la negociación o, en sentido positivo, una igual posibilidad de acceder a las informaciones sociales y tradiciones culturales de formación para poder conocer el espectro de alternativas morales y afirmar argumentativamente la propia opinión. También el grado de reconocimiento social y autoestima individual para reconocer y defender públicamente las intuiciones morales propias, sentirse reconocido en tanto sujeto capaz de juzgar en serio y con competencia.[190] En definitiva, el margen social de libertad y justicia que una sociedad debe presentar para la formación de modelos de personalidad, prácticas culturales y relaciones morales debería ser asumido entre sus premisas morales.[191]

Para una ética discursiva

> ... solo puede valer como justa aquella sociedad que en su infraestructura normativa dispone de los presupuestos para diálogos libres de dominio y que, por ende, garantiza en general a todos sus miembros la oportunidad para una negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión.[192]

188 Cf. A. Honneth, «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», 1991, pp. 167-168.

189 A. Honneth, *ibid*., p. 169.

190 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 173.

191 A. Honneth, *ibid*., pp. 169-170.

192 A. Honneth, *ibid*., p. 170.

La concepción de justicia que la ética discursiva debería asumir sería *formal*, porque no prejuzga una ordenación institucional, una distribución determinada, pero a la vez, tendría un *contenido material*, porque distingue normativamente a aquellas formas sociales organizativas que hacen posible una participación igualitaria en el nivel del diálogo discursivo.

En mi opinión, esta crítica de Honneth está claramente vinculada a la crítica de Charles Taylor al liberalismo procedimental y hay fuertes razones para suponer que también se inspiró en ella. Honneth advierte al comienzo del referido artículo que su crítica no es «original» y que existen otros teóricos que hacen la misma denuncia a la pretensión de una neutralidad de contenido, pero señala que están concentrados en la dimensión de un ideal de vida buena y no en la dimensión de las cuestiones de justicia —dando a entender que se quiere centrar en la última—. Honneth estaba familiarizado, por ejemplo, con el ensayo con el que el filósofo canadiense contribuyó al volumen que Joas y Honneth publicaron ese mismo año y que dedican a un análisis de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.[193]

Con una inspiración hegeliana semejante a la de Honneth, Taylor dirige allí su crítica a la posibilidad del formalismo ético que propone Habermas y a la estricta separación que este propone entre cuestiones de justicia y vida buena. A pesar de las buenas razones que el autor reconoce se puedan esgrimir a favor de una ética formal, una ética procedimental que pretende desatender cualquier aspecto sustantivo resulta una posición «inconsecuente».[194] Taylor pretende mostrar allí que con los elementos que Habermas considera suficientes para una consideración de lo moral, o bien no podemos dar razón suficiente de nuestra propia posición, o dicho reconocimiento es ciego a un compromiso subyacente, porque cada criterio procedimental de justicia está ya invariablemente incluido en una visión comprensiva de la vida buena.[195] Por un lado, desde los presupuestos de la ética habermasiana, quedamos mudos ante las preguntas radicales de la fundamentación: ¿por qué comportarse o proceder conforme a una determinada norma racional? O de forma más sencilla: ¿por qué ser moral?[196] Taylor advierte que el propio Kant fue más consecuente al reconocer elementos sustantivos en su propia teoría: la idea de un *ser racional* que otorga dignidad y un valor incomparable al ser humano es una valoración fuerte que dota de sentido y sustantividad a su propia teoría.

193 Cf. C. Taylor, «Language and society», 1991, pp. 23-35. Taylor se había vuelto muy conocido en Alemania por su impresionante libro sobre Hegel. Cf. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

194 Entre ellos, Taylor menciona el evadir el problema de determinar el bien humano, mayor apertura a un concepto radical de libertad y no estar unido a ideales y valores de una cultura en particular, por lo que puede cuestionar críticamente sus contenidos. Cf. C. Taylor, «Language and society», 1991, p. 30.

195 Cf. A. Honneth y H. Joas, *Communicative Action*, 1991, p. 3.

196 Cf. C. Taylor, «Language and society», 1991, p. 30.

Taylor sostiene que es necesario recurrir a un concepto sustancial de vida humana, si lo que nos proponemos es explicar el sentido último de nuestra ética. La ética del discurso necesita de un presupuesto fuerte subyacente que explique por qué preferir una ética procedimental y por qué el entendimiento racional es un fin tan valioso entre otros posibles. Como conclusión, Taylor señala que el concepto de hombre que sostiene implícitamente la ética del discurso es la del *zoon logon echon* 'animal que habla'.[197] Por otro lado, Taylor señala, con acierto, que es ajeno a nuestra conciencia moral cotidiana el pensar que las cuestiones de vida buena son menos importantes o que estén separadas de las cuestiones morales y que debe considerarse el papel que ciertas virtudes tienen en el logro del fin propuesto: el entendimiento comunicativo. Perder de vista la imbricación de las pretensiones morales en las distintas formas de vida, desatendiendo las condiciones humanas para hacerlas efectivas, puede conducir a su propia negación.

La segunda crítica de Honneth supone —como Taylor— que no existe una distinción estricta entre ética procedimental-formal y ética material de la justicia. El argumento en el caso de Honneth es que tal distinción se hace borrosa si el procedimiento normativamente establecido solo puede tener lugar si previamente se cumplen una serie de condiciones sociales. La estrategia, también compartida, es la de una explicitación de aquellas condiciones para la realización de los principios, de aquello que está implícito y no es reconocido. No puedo detenerme aquí como merecería en la comparación entre las críticas de ambos autores. En el momento que valoremos la justeza de esta crítica, extraeré algunas conclusiones sobre las consecuencias que deriva Honneth y las que deriva Taylor de esta crítica compartida.

Como forma de evidenciar que la ética discursiva no es neutral frente a las diferentes interpretaciones de la justicia, Honneth plantea que la ética del discurso contiene, por un lado, una premisa implícita negativa: la superación de una interpretación meramente distributiva de la justicia. Este aspecto, que aquí aparece por primera vez, será tomado luego con renovada fuerza en textos posteriores. Por otro lado, contiene el presupuesto de un concepto de justicia intersubjetivamente ampliado en cuyo centro está la idea de una libertad igualitaria para la toma de posición moral.

En aquel artículo aparece ya una intuición clave. Esta implicación material y positiva de la que no se puede librar surge, dice Honneth, del concepto de persona moral y de autonomía que presupone.

> En la idea de un acuerdo que ha de ser alcanzado argumentativamente, la ética discursiva cuenta con sujetos morales de acción que recién en el camino de un reconocimiento intersubjetivo alcanzan un grado de autonomía

197 C. Taylor, *ibid*., pp. 30-31.

individual tal que les permite tomar libremente posición respecto de las normas moralmente discutibles.[198]

Al discurso moral que sostienen los interlocutores acerca de las normas se antepone un proceso de socialización comunicativa que hace posible un acuerdo intersubjetivo. Como vemos, el joven Honneth está presentando aquí que la noción de sujeto de la ética discursiva no es el sujeto moral atomizado guiado por el autointerés —como suele ocurrir en el caso de las perspectivas distributivistas—, sino un sujeto que «ha alcanzado su autonomía por vía comunicativa».[199] Así, la autonomía no es algo que se suponga dado, sino resultado de un proceso de reconocimiento intersubjetivo. Desde esta noción de autonomía, la justicia no puede ser solo cuestión de bienes a distribuir, sino que involucra a la estructura y forma de esas relaciones de reconocimiento. Honneth entiende que la ética discursiva más bien concibe la justicia social como la libertad igualitaria para la toma de posición moral. Una sociedad es justa cuando su estructura interna normativa pone a todos sus miembros en condiciones de adquirir el saber socialmente disponible y la consecución de la autoestima individual que se requieren para la toma de posición moral.[200]

La noción de *paridad participativa* que maneja Nancy Fraser en su debate con Honneth tiene de algún modo una inspiración habermasiana en esta idea de *libertad igualitaria para la toma de posición moral*, aunque la autora muestra algunas discrepancias con Habermas. Justamente en el marco del debate con Fraser, un Honneth ya maduro retoma en el intercambio con la filósofa norteamericana algunos argumentos contra Habermas que presentaremos más adelante.

Es inevitable vincular esta estrategia crítica también al planteo de una ética de la responsabilidad de Apel. Apel también ha reparado en la cuestión de cómo garantizar las condiciones de posibilidad del sujeto argumentante. Según dice Honneth al cerrar el artículo, es una forma en que la teoría social crítica tome conciencia de las dimensiones materiales y simbólicas de la injusticia social, continuando la crítica marxiana de la sociedad de clases en un nivel más amplio de reflexión.

El contenido de esta crítica a Habermas permitiría defender la hipótesis de que lo que pretendía el joven Honneth era complementar la propuesta de Habermas, una suerte de ampliación por vía de explicitación de la propuesta habermasiana, haciendo visible aquello que se encontraba en un nivel implícito en la teoría. El último apartado del artículo, como ejemplo, está destinado a presentar cuáles serían las premisas para esa teoría de la justicia que «se encuentra implícita en la ética del discurso: un concepto teórico

198 A. Honneth, «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», 1991, p. 171.

199 A. Honneth, *ibid*., p. 172.

200 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 174.

intersubjetivamente ampliado de justicia material».[201] La lectura de este artículo y de los textos en los que Honneth retoma y reformula esta segunda crítica nos sitúa en la línea de pensar la propuesta de Honneth simplemente como ampliación de la teoría habermasiana. Esto no deja de ser problemático, porque la primera y la tercera crítica anuncian, por el contrario, que se trata de construir algo alternativo. En su momento, habré de valorar estas críticas para obtener argumentos a favor de una u otra posición sobre la relación entre ambas teorías. En particular, el capítulo 7 aborda esta cuestión.

Lo que vuelve muy relevante a aquel breve artículo es que planteaba de una forma muy sintética pero contundente una intuición prometedora que Honneth profundizará más tarde y que será central en el análisis de su modelo teórico, a saber, la estrecha relación que en todo enfoque teóricopolítico existe entre una forma de conceptualizar la autonomía personal y una forma de concebir la justicia social. En aquel artículo de inicios de los años ochenta, podemos ver a un Honneth esbozando la idea de que la autonomía y la justicia se tratan de algo más que lo que han venido sosteniendo las teorías de justicia predominantes. Una vez que Honneth ha profundizado en la noción de sujeto moral y en las profundas implicaciones de la idea de una *autonomía de reconocimiento recíproco*, reelaborará con más herramientas teóricas la concepción de justicia ampliada que la noción de una autonomía intersubjetivista demanda. Así es como unos años más tarde, aquella crítica es retomada y profundizada, cuando Honneth advierte que ya no se trata simplemente de la necesidad de explicitar una concepción material de justicia que se encuentra implícita, sino de ampliar más aún esa reconocida ampliación que hace la ética discursiva con respecto a los tradicionales enfoques distributivistas de la justicia. Aquella crítica inicial se profundiza y se renueva a la vez.

De la estrategia de explicitación a la estrategia de ampliación

En primer lugar, Honneth publica en 1994 un artículo en el que vuelve sobre la ética del discurso para plantear una primera insuficiencia que presenta el intento de ampliación por parte de Habermas, además de su excesivo formalismo.[202]

El tema aquí es el punto de vista moral que se defiende en la ética del discurso. Como teoría procedimentalista de la justicia, la teoría de Habermas puso énfasis en el ideal kantiano de un trato igualitario universal.[203] Sin embargo,

201 A. Honneth, *ibid*., p. 170.

202 «Lo otro de la justicia: Habermas y el desafío ético del posmodernismo», 2009, pp. 151-196.

203 Este funcionó como único principio normativo para pensar la justicia social hasta que las teorías morales feministas, siguiendo las investigaciones de Carol Gilligan, introdujeron la noción de una ética del cuidado, ensanchando el dominio de lo moral y la visión de la autonomía personal.

Honneth reconoce que Habermas absorbió —aunque de un modo no del todo correcto— las críticas de las teorías morales feministas en cuanto a la consideración de la perspectiva del otro concreto y el valor de actitudes morales como el cuidado y la benevolencia. A diferencia de otros filósofos políticos liberales, a comienzos de los años noventa, Habermas abordó la cuestión de la relación entre la idea de trato igualitario y el principio moral del cuidado, pretendiendo incorporar de algún modo la defensa posmoderna de la particularidad. En el artículo «Justicia y solidaridad», dedicado a un análisis del enfoque de Kohlberg, Habermas había introducido esta perspectiva del otro concreto como la «contraparte» de la justicia[204] —expresión que luego retomará Honneth bajo la expresión «lo otro de»—. Aunque los presupuestos comunicativos del discurso no deben incluir consideraciones de cuidado, sí integran la perspectiva moral de la solidaridad como complementaria a la justicia. La solidaridad es allí presentada como la conciencia de copertenencia a un mundo de la vida compartido y el involucrarse mutuo en la vida de los otros que los interlocutores deben vivenciar para alcanzar un acuerdo satisfactorio y relevante. Al igual que la asistencia, es una participación emocional —afectiva— en la suerte de otra persona. Pero a diferencia de la actitud del cuidado, la solidaridad está libre de privilegios y asimetrías por lo que es una suerte de *simpatía generalizada* compatible con los supuestos de la ética del discurso. La perspectiva de aquello *otro* de la justicia en la versión habermasiana extiende el trato igualitario y se subordina a él.

Los argumentos centrales de la crítica son, en primer lugar, que Habermas no resolvió de dónde o cómo habría de surgir tal modo de consideración denominado *solidaridad*, que implicaría, según el propio Habermas, cierta conciencia de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación que surge de la intimidad de un estilo de vida compartido. Para Honneth, esto solo se puede desarrollar cuando existen metas colectivas, por lo que la idea de pertenencia social supondrá metas éticas compartidas por una comunidad de valor específica y particular que no es la comunidad ideal de habla de Habermas:

> Sin embargo, lo que tiene que quedar confuso con semejante forma de simpatía generalizada son los motivos y las experiencias particulares que tan solo pueden generarla. [...] tal sentimiento de pertenencia social a una forma de vida común no puede constituirse sino en la medida en que también las cargas, los sufrimientos y las tareas se experimentan como algo común; y como esta experiencia de cargas y penas comunes, por su parte, puede desarrollarse solo con la condición de que se hayan planteado metas colectivas, y la definición de semejantes metas no es posible sino a la luz de valores compartidos, el nacimiento de un sentimiento de pertenencia social queda necesariamente asociado a que exista una comunidad de valores.[205]

204 Cf. J. Habermas, «Justicia y solidaridad», 1991, p. 199.

205 A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, pp. 189-190.

El segundo argumento es que el punto de vista moral, además de ser ampliado de modo parcial, pierde su carácter plural y conflictivo. Lo otro de la justicia se reduce a una consideración sobre la perspectiva moral de la solidaridad que no es más que una *extensión* de la perspectiva de la justicia o una suerte de intensificación de la sensibilidad ética en armonía con la justicia. Sin embargo, Honneth creerá que la forma más adecuada de interpretar la perspectiva de la particularidad para ofrecer un real desafío a la ética kantiana es como una *obligación asimétrica* hacia una persona necesitada[206] y esta perspectiva del cuidado o la asistencia ha sido desconocida por Habermas, porque es irreconciliable con los presupuestos de la ética discursiva. Habermas desconoce el principio de asistencia, que representa un momento de particularidad *contrario* a la idea de la justicia, pero que es inevitablemente parte de lo que entendemos intuitivamente por un punto de vista moral.

Por ello, según Honneth, el intento habermasiano de mediar justicia y solidaridad —y de sintetizar en ello la tradición kantiana y hegeliana— no queda bien resuelto y, a su vez, su énfasis en una comunicación no distorsionada y una pragmática universal es demasiado cognitivista, racionalista y abstracta; en definitiva, demasiado kantiana. La protección moral que la ética del discurso hace de lo particular y heterogéneo, de lo «otro de la justicia», es parcial e insuficiente.

Hasta aquí la presentación de los aspectos básicos de esta crítica. Profundizaré en ella y la valoraré una vez haya presentado la teoría del reconocimiento de Honneth y, en particular, su interpretación de la solidaridad como forma de reconocimiento recíproco en relación a la justicia. Aparece en este artículo la idea de que hay otras relaciones de reconocimiento relevantes para la autonomía que no han sido reconocidas o valoradas correctamente por Habermas. Honneth comenzaba a abrir —desde una reflexión sobre el punto de vista moral— el campo para una teoría ampliada de la justicia. Los esfuerzos de Habermas de expandir una mirada distributivista, aunque dirigidos hacia el camino correcto, no son del todo suficientes.

Habermas y Rawls desde la perspectiva de la vulnerabilidad

Influido por una relectura de la filosofía política de Hegel, Honneth vuelve en parte sobre esta crítica en el artículo de 2005 «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», escrito junto a Joel Anderson.[207] En este se evidencia que Honneth ya es un teórico consolidado que ha salido del marco de

206 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 153. Sin embargo, creo que de la relación que Habermas establece entre solidaridad y vulnerabilidad en su argumentación se podría perfectamente llegar a postular un principio de asistencia hacia los peor situados, lo que daría mayor carne aún al programa de Habermas.

207 En J. Anderson y J. P. Christman (eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, 2005, pp. 127-149.

discusión de la teoría crítica para entablar diálogo con un grupo cada vez más amplio de referentes claves de la filosofía política contemporánea. Dada la conexión que existe entre formas de conceptualizar autonomía y justicia social, la interpretación intersubjetivista de la autonomía personal que Honneth ya ha logrado articular a esta altura lo llevará a mostrar su distancia de la concepción liberal sobre la justicia. En particular, el texto denuncia que el liberalismo —que tradicionalmente pretende derribar vulnerabilidades que atentan contra la autonomía individual— yerra al concebir tales vulnerabilidades y amenazas porque concibe la autonomía de una forma extremadamente estrecha. Aunque el núcleo del artículo lo constituye un cuestionamiento del procedimentalismo rawlsiano y de su teoría de justicia distributiva, es interesante ver cómo Honneth presenta la teoría habermasiana en relación a aquel —aunque estos comentarios tienen un papel secundario en el texto—.

Ambas teorías políticas procedimentalistas consideran que la justificación normativa de la justicia debe estar en los contextos deliberativos —ideales para John Rawls, reales para Habermas— en los que los potenciales miembros de la sociedad, en condiciones de imparcialidad, alcanzan un entendimiento sobre los principios que regularán su futura cooperación. A ambos autores Honneth les reconoce el haber ampliado la visión liberal clásica que restringe la autonomía a la libertad negativa y haber ampliado los derechos liberales en un sentido positivo y material. Son teorías que iluminan hasta qué punto la autonomía personal requiere de los recursos y las circunstancias institucionales y materiales necesarias para ser realmente capaz de llevar la vida que uno considera valiosa.[208]

Sin embargo, el liberalismo rawlsiano se asienta en una versión muy restringida de la autonomía personal y el procedimentalismo de Habermas escapa de este déficit. En este artículo, Honneth referencia a Habermas entre quienes han cuestionado el individualismo liberal y han elaborado un «social account of authonomy» —junto a feministas, comunitaristas y autores como Charles Taylor, orientados por la concepción intersubjetivista hegeliana—. Todos ellos comparten el señalar que una plena autonomía es alcanzable solo bajo ciertas condiciones sociales que la habilitan y sostienen. Honneth señala dos tipos de argumentos diferentes: algunos denuncian que la concepción individualista liberal no comprende la centralidad de las relaciones intersubjetivas en la vida de un agente autónomo y que llevar una vida con sentido suele estar asociada a sostener fuertes compromisos con otros seres humanos (John Christman, Harry Frankfurt, Sarah Buss, Eva Feder Kittay). Por su parte, Habermas junto a autores como Joel Anderson, Charles Taylor, Diana T. Meyers, Seyla Benhabib brindan otro tipo de argumento para la misma tesis: «critican las versiones individualistas de la autonomía por errar al apreciar

208 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 129.

la importancia del diálogo en una adecuada reconstrucción de la reflexión crítica que es central en la autonomía».[209]

Para Honneth, establecer estos puntos no carece de importancia. Sin embargo, en este artículo señala que

> ... ellos no son suficientes para soportar la contención central desde la cual un movimiento hacia un enfoque más social puede tomar su punto normativo, a saber, que nuestra autonomía es vulnerable a disrupciones en nuestra relación con otros. [...] Un enfoque particularmente prometedor, en nuestra perspectiva, sitúa la vulnerabilidad social de los agentes en el camino en el cual ser capaz de liderar la propia vida depende de ser sostenido por relaciones de reconocimiento.[210]

Dado que el objetivo del texto es otro, Honneth no explica allí por qué estos puntos no son suficientes o en qué se diferencia tal nuevo enfoque. Pero en el comentario a estas visiones que Habermas comparte con otros enfoques relacionales de la autonomía se puede observar una distancia que, sin embargo, se deja sin desarrollo ni mayor explicitación.

Del análisis que ofrece de la obra de Rawls podríamos deducir que hay una diferencia importante entre el procedimentalismo de la ética del discurso y el rawlsiano: aquel ofrece una visión más intersubjetiva de la autonomía, al presentarla nuevamente como algo alcanzado comunicativamente, como un logro intersubjetivo. Habermas se da cuenta de que los seres humanos, por naturaleza, solo pueden formar una identidad propia porque crecen y se mueven en un mundo social compartido.[211] El concepto de persona moral que presupone es un sujeto de reconocimiento recíproco, porque al hablar de un acuerdo alcanzado en la argumentación, supone que al discurso o la posición moral de una persona se antepone un proceso de socialización comunicativa por el cual puede entenderse con otros. A diferencia de las visiones clásicas como la rawlsiana, la autonomía no se supone dada de antemano en la idealización del sujeto,[212] sino que es resultado de un proceso intersubjetivo.

---

209 J. Anderson y A. Honneth, *ibid*., p. 130. Para la noción habermasiana de autonomía, ver J. Habermas, «Individuación por vía de socialización: sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead», 1990, pp. 188-239.

210 J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 130.

211 Cf. J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», 1990, p. 192.

212 En la valoración posterior que haremos de esta crítica y de la relativa distancia entre Habermas y Honneth, abordaré la cuestión de la idealización del sujeto de una teoría de justicia. Debemos cuidarnos de pensar que Rawls desconoce que los sujetos alcancen su autonomía en un proceso de socialización donde los otros son importantes, solo que considera que este «dato empírico» es irrelevante en la idealización del sujeto que está en condiciones de construir los principios de justicia. Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, 1995, p. 42.

Por el contrario, Rawls ha atendido exclusivamente a una concepción política de persona —no metafísica ni psicológica— en su teoría de la justicia, y así ha dejado fuera consideraciones psicológicas sobre condiciones empíricas que son, según Honneth, relevantes en la deliberación sobre los principios de justicia. Las consideraciones sobre reconocimiento intersubjetivo en Rawls son marginales o no se desarrollan; podríamos llegar a afirmar que su enfoque se centró en las condiciones para el autorrespeto como colegisladores y esto, para Honneth, forma parte de lo que debe ofrecer una sociedad justa, pero no es suficiente. Según Honneth, Rawls no deja de responder a una versión individualista de la persona moral ya que se ha quedado muy corto en la consideración de la intersubjetiva vulnerabilidad humana a la hora de concebir los sujetos de su posición original.[213] Aunque el liberalismo pretende justamente atender a las vulnerabilidades que atentan contra la autonomía, su idealización del sujeto revela que considera errónea o insuficientemente esa vulnerabilidad.

La distancia con Rawls se muestra fundamentalmente en el terreno metodológico de cómo construir una idealización del sujeto y en qué medida deben tenerse en cuenta aspectos empíricos sobre la personalidad humana en el desarrollo de una concepción de la justicia social. Aunque no lo desarrolla mayormente, Honneth está tomando partido por una tesis metodológica que lo vincula, en parte, más a Habermas que a Rawls, y cuya justeza consideraremos al evaluar esta crítica. Por el momento, mostraré cómo Honneth continúa trabajando sobre ella y explicitando las diferencias entre la metodología rawlsiana y aquella propia de una teoría crítica.

La crítica a la versión procedimentalista de Habermas se afianza

En un artículo relativamente reciente, Honneth ahonda en una diferencia clave entre el procedimentalismo rawlsiano y el habermasiano.[214] Mientas el rawlsiano es constructivo —en el sentido de que construye un procedimiento imparcial de deliberación para justificar ciertos principios de justicia—, el habermasiano es *reconstructivo*, en coherencia con el programa hegeliano-marxista de la TC. Honneth lo defiende frente al anterior, con el argumento de que si debe presuponerse el material de la justicia como históricamente dado —porque no es posible *mover* arbitrariamente el material de nuestras intenciones morales—, es inútil buscar principios hipotéticos con los que comprometerse —más bien debemos buscar reconocer aquellos con los que ya estamos realmente comprometidos—. Nuevamente, una gran similitud con el argumento de Charles Taylor contra el formalismo liberal inspirado en

213 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 129.

214 Cf. A. Honneth, «A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporáneo», 2009, pp. 345-368.

la idea hegeliana de que los principios de justicia deben estar suficientemente encarnados socialmente para poder motivar a los sujetos a la acción. El *material (the fabric)* de la justicia está históricamente dado. Debemos entonces buscar o *reconstruir* los principios de justicia en las reales relaciones de comunicación, como sus condiciones de validez. Frente al de Rawls, Habermas propone un procedimentalismo históricamente situado.

> Este procedimiento alternativo podría entonces ser llamado *reconstructivo* porque no *construye* un punto de vista imparcial desde el cual justificar principios de justicia, sino que los *reconstruye* desde el proceso histórico de relaciones de reconocimiento en el cual ellos están ya siempre trabajando.[215]

Esto le permite ya a Habermas hacerse consciente de que la justicia *va más allá de lo distributivo*, como algo más amplio que tiene que ver con la calidad de las relaciones de reconocimiento recíproco entre los miembros de una sociedad. El problema clave de la justicia no es para la ética del discurso la distribución de bienes, sino la estructura de las relaciones sociales de reconocimiento.

Honneth declara compartir este procedimiento reconstructivo con Habermas. De hecho, en *Facticidad y validez*, Habermas justifica su procedimiento metodológico de modo similar.[216] Lo que hace Habermas es una reconstrucción normativa por la cual descubre en la realidad de la sociedad moderna —ya no hipotéticamente— una relación de reconocimiento central, específica, en el marco de la cual los ciudadanos alcanzan su autonomía individual al participar de procesos democráticos de formación de opinión y voluntad, y por esta vía definen un conjunto de principios de justicia social.[217] Según Honneth, este tipo de procedimentalismo reconstructivo es la teoría de justicia que Habermas ofrece en *Facticidad y validez*.[218]

> La diferencia entre su emprendimiento y el mío no consiste tanto en que él tan solo quiere tomar el desarrollo histórico del Estado de derecho moderno como objeto de una reconstrucción normativa, mientras yo, de cara a las atribuciones de una teoría de la justicia, considero adecuado realizar tal reconstrucción en la amplitud del desarrollo de todas las esferas institucionales de reconocimiento centrales para la Modernidad. Con eso, naturalmente, creo para mí el problema de tener que afirmar que todas estas (tres) diferentes esferas constituyen formas de realización de principios

215 A. Honneth, *ibid*., p. 362.

216 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, p. 87 y sigs.

217 Cf. A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 363.

218 Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, caps. 3-4.

> de reconocimiento cuya realización práctica por medio de interacciones fomentan la autonomía individual en forma funcionalmente específica.[219]

En el valor que tienen las relaciones sociales de reconocimiento en la autonomía, Habermas y Honneth están de acuerdo. La justicia tiene una textura intrínseca que no consiste en bienes distribuibles, sino en relaciones sociales de reconocimiento recíproco constituidas por prácticas que poseen un contenido moral. El problema es que aunque Habermas ha detectado el sendero correcto en cuanto a ampliar la noción de la autonomía, se ha queda corto al considerar el profundo y variado carácter intersubjetivo de esta. Así lo argumenta Honneth en un artículo posterior:

> La razón por la que desconfío de tal procedimentalismo históricamente situado es que, en mi opinión, la autonomía individual demanda más y otras formas de reconocimiento social que las que están garantidas por la participación en los procesos públicos de formación de la voluntad. [...]
>
> Me he referido varias veces al hecho de que los sujetos son dependientes del reconocimiento de sus necesidades, creencias y habilidades para tomar parte en la vida social. No es suficiente concebir la autonomía como surgiendo solamente de un respeto intersubjetivo por la capacidad de toma de decisiones de los sujetos [...] Por eso, el proceso reconstructivo no puede limitarse a descubrir el principio de reconocimiento en las ya establecidas relaciones legales. Mientras los sujetos respetan uno al otro la capacidad de formar juicios reflexivos, hay todavía otras, igualmente significativas relaciones de reconocimiento que proveen a los individuos de la experiencia de estima y valoración de sus necesidades y habilidades.[220]

La reconstrucción normativa requiere ser dirigida a todo el espectro de relaciones de reconocimiento que son condición para la autonomía individual; básicamente, Honneth se refiere a incluir junto a las relaciones legales también las familiares y las relaciones laborales. Habermas, al igual que la teoría rawlsiana, habría considerado que el único agente apropiado para la realización de la justicia es el Estado democrático de derecho. Por ello, se requiere de una expansión de la noción de autonomía en otro sentido al habermasiano. El análisis que Honneth ofrecerá de los diferentes niveles de reconocimiento esclarece qué se exige de una teoría recognoscitiva de la autonomía. Si la justicia consiste en proteger a los sujetos de las vulnerabilidades relacionadas al logro de su autonomía, entonces, la justicia debe ser repensada. Volveremos a

219 A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 362, nota 13.

220 A. Honneth, *ibid*., pp. 363-364.

valorar esta crítica una vez hayamos profundizado en la versión de autonomía intersubjetiva que propone Honneth.

La referencia a Habermas en el debate con Nancy Fraser

Para terminar la presentación de esta segunda crítica a la noción habermasiana de la justicia, sumaré otra consideración en relación a esta crítica que Honneth plantea en ¿Redistribución *o reconocimiento?* [2003], obra que recoge su debate con Nancy Fraser. La incapacidad para reconocer la pluralidad de formas de reconocimiento intersubjetivo de la que he hablado en el apartado anterior se observa también en lo que Habermas concibe como fuentes normativas del descontento social. A diferencia de los supuestos de sujeto que manejó la primera generación de la TC, Honneth reconoce que Habermas introdujo en la teoría crítica una novedad que él también comparte: la consideración del sujeto como agente moral, o sea, concebir que los individuos presentan expectativas normativas con respecto a los arreglos sociales. En palabras de Honneth, implica que «cada sociedad requiere una justificación desde la perspectiva de sus miembros, en la medida en que tenga que cumplir una serie de criterios normativos que surgen de reivindicaciones profundamente ancladas en el contexto de la interacción social».[221]

Habermas ha analizado la sociedad desde las perspectivas normativas de sus miembros, pero lo ha hecho desde una perspectiva formal o una interpretación mínima. Para Habermas, un orden social también está justificado en ciertas expectativas normativas, pero la cuestión para Honneth es si estas expectativas son algo más que los criterios formales que tiene el concepto de justificación en Habermas. Como supone que un orden social está legitimado políticamente si satisface ciertas normas específicas de la racionalidad discursiva, supone que la protesta moralmente motivada surgirá cuando se percibe que no las satisface. Así, la idea es que las sensaciones sociales de injusticia surgirán cuando ciertas medidas o reglas institucionales no estén acompañadas por razones que los individuos puedan comprender, o sea, cuando sean percibidas, de algún modo, como arbitrarias. En el modelo de Habermas, algo se experimenta como *injusticia social*, cuando ya no podemos *comprender racionalmente* por qué una regla institucional debería contar con el acuerdo con base en razones generalmente aceptadas. El tema es que esas razones que están al alcance de los individuos constituyen elementos de prácticas públicas de legitimación que son válidas en una sociedad determinada.

> Es cierto que esta línea de pensamiento tiene en cuenta el hecho de que la evaluación individual de los procesos sociales posee una estructura formal

221 A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», 2006, p. 103.

> que no puede ser completamente independiente de la estructura de las prácticas públicas de justificación: lo que se considere un buen argumento a favor del reconocimiento general, tarde o temprano, conseguirá validez y configurará las normas subjetivas. Pero, por otra parte, parece que esta restricción a una sola forma de justificación pierde de vista las perspectivas normativas a partir de las cuales deciden los individuos hasta dónde pueden seguir los principios establecidos de justificación pública en primer lugar.[222]

Las expectativas normativas que importan a Honneth son las que están, por así decirlo, en un nivel inferior. Las razones aceptadas generalmente no tienen por qué corresponder con las expectativas normativas de los sujetos. Por eso, este procedimentalismo no puede tomar en cuenta las reivindicaciones y vulnerabilidades individuales, que para los afectados son la esencia moral desde donde se evalúa el orden social. Lo que cuente como buena razón para la justificación de arreglos institucionales dependerá de si son consideradas o no las expectativas morales de los individuos. Para comprender la experiencia de la injusticia social, no solo hay que tener en cuenta los principios de legitimación establecidos, sino también los horizontes materiales de expectativa de reconocimiento social que constituyen el *material* de todos los procesos públicos de justificación.

Mientras para Habermas las expectativas que los sujetos tienen de los arreglos sociales se focalizan en las condiciones del diálogo discursivo en el cual se dirimen, para Honneth, lo que los sujetos esperan de la sociedad es el reconocimiento de sus reivindicaciones de identidad. Los sujetos perciben un procedimiento institucional como injusto cuando sienten que no se respetan aspectos de su personalidad que merecen ser reconocidos.[223] Considero que Honneth, con estas consideraciones, conecta la primera crítica vinculada a la normatividad de la interacción social con la segunda crítica referida a la idea de justicia social. Una vez que hayamos presentado y profundizado en la propuesta de Honneth podremos evaluar la justeza o no de esta crítica.

Tercera crítica: su ficticia dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida*

Junto a la primera crítica con respecto al núcleo normativo de la interacción social, durante la elaboración de su tesis doctoral —influido por autores como Hans Joas y Urs Jaeggi—, Honneth parece haber profundizado esta distancia de la formulación habermasiana al detectar otro problema de desconexión entre la noción de *conflicto social* en la que el joven Honneth venía

222 A. Honneth, *ibid*., p. 104.

223 Esta idea surge de los estudios históricos del movimiento laboral de E. P. Thompson y B. Moore. La fuente motivacional de los movimientos de resistencia y protesta no son los intereses económicos ni única ni principalmente, sino la experiencia de la violación del propio honor. Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 105.

trabajando en sus primeros ensayos[224] y las exigencias pragmático-formales de la teoría de la acción comunicativa. En particular, esta crítica refiere al déficit en el diagnóstico social de Habermas.

Al igual que Foucault —autor al cual dedica su tesis doctoral—, Habermas intentó sacar a la teoría crítica del estancamiento en que se encontraba, y aunque no negó el poder sistémico, incluyó en su teoría otras interacciones sociales. Sin embargo, su abordaje es insuficiente porque su teoría le hace suponer un dualismo ficticio entre *sistema* y *mundo de la vida* que lo obliga a perder de vista la lucha social y la asimetría que existe en los procesos de interacción comunicativa, asimetrías de las que Honneth ya había hablado en el temprano artículo «Conciencia moral y dominio de clase» [1981] y que vinculan esta tercera crítica con aquella primera, en la que el tema se comenzó a plantear. Allí, Honneth criticaba a Habermas el haber perdido conexión con una teoría del conflicto de clase. La tercera y última crítica de Honneth que aquí presento se dirige a la noción habermasiana de *patología social*.

The critique of power: otra intuición temprana y fructífera

Esta tercera crítica, al igual que la primera, es formulada muy tempranamente por Honneth; debemos retrotraernos a su primer libro de exclusiva autoría, *The critique of power* [1985], [225] para hacer una completa reconstrucción. El título de la obra se justifica porque allí Honneth ofrecía una comparación entre Adorno, Foucault y Habermas acerca de cómo interpretar las relaciones contemporáneas de dominación social, y qué concepciones de la acción están en la base de la integración social y del ejercicio del poder. Así, las nociones de orden social, conflicto, ejercicio del poder y patología social son problematizadas en esta crítica.

El libro tenía la novedad de ofrecer una provocativa interpretación de la historia de la TC como la historia de un aprendizaje, así como un análisis comparativo de los dos nuevos enfoques más influyentes y en competencia que ofrecía la teoría social crítica como solución a las aporías de la primera generación: la teoría del poder de Foucault, basada en sus investigaciones históricas, y la teoría de la sociedad de Habermas, basada en una teoría de la acción comunicativa. El aporte era presentar estos dos modelos como continuando y resolviendo los problemas a que había llevado la *Dialéctica de la Ilustración*. En esa época, Honneth se encontraba intentando esbozar qué consideración de *lo social* y qué tipo de crítica del poder debería hacer una teoría a la vez normativa y práctica para superar las dificultades de estos dos enfoques. Así,

224 Para una profundización de esta etapa de su pensamiento, ver J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, fundamentalmente los capítulos 1 y 2, pp. 13-43.

225 *The critique of power: Reflective stages in a critical social theory*, 1997.

la obra que se publicó en 1985 fue valorada como una contribución significativa en el debate sobre los fundamentos normativos de una teoría social crítica, esto es, sobre cómo asegurar reflexivamente sus propios estándares críticos. En el prólogo a *La lucha por el reconocimiento*, Honneth sostiene que este momento de su trayectoria fue el que lo orientó hacia el concepto de *lucha social* éticamente *motivada*, que luego profundiza con un estudio sistemático de la noción hegeliana de una lucha *por el reconocimiento*.[226]

En la primera parte de la obra, Honneth denuncia, como ya lo hizo Habermas, que la TC de la primera generación no pudo captar los procesos de integración y orientación social y el conflicto cotidiano, porque la lógica de dominio se suponía reproduciéndose con independencia de los sujetos. Adorno particularmente había fallado en un análisis de la sociedad porque quedó encerrado en un modelo totalitario de dominio sobre la naturaleza, no pudiendo captar *lo social* específicamente. Presentaba allí una reconstrucción sistemática de los esfuerzos de la primera generación y las aporías a las que llevó. En la segunda parte, Honneth mostraba cómo las teorías críticas de Foucault y Habermas sí lograron abrir sus teorías a la acción social y ofrecía una comparación entre ellos.

Aunque Foucault incluyó el dinamismo de la interacción social, mostró la importancia del conflicto en el ejercicio cotidiano del poder, entendiendo lo social bajo el paradigma de *la lucha* —ideas que Honneth tomará de él—, terminó excluyendo a los sujetos agentes ya que se volcó a un análisis sistémico del poder por el cual este es visto como una propiedad autoexpansiva de los sistemas sociales más que como producto de una lucha entre actores estratégicos. Aunque el origen del dominio social está en un proceso de lucha estratégica entre sujetos, no puede dar base para un fundamento reflexivo de sus pretensiones críticas, porque el dominio es concebido aparte de todo acuerdo normativo o intención moral, sujeto a una pura explicación sistémica. Según Honneth, la TC necesita una extensión de este concepto de lucha social hacia aquellas normas morales que Foucault rechazó.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas, en su opinión, ofrecía un punto de vista más interesante para un análisis de lo social que la de Foucault, porque reconocía el rol del *entendimiento mutuo* tanto como el conflicto estratégico en formas legítimas e ilegítimas de poder. Honneth reconoce aquí que Habermas hizo emerger la posibilidad de un modelo de conflicto social basado en una teoría de la comunicación, y de esta forma, la herencia marxista de una doctrina de la lucha de clases podía ser conservada de una manera realista.

226 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*, 1997, p.7.

Sin embargo, Honneth dedica el último capítulo de aquella primera obra[227] a cuestionar que Habermas termina siendo muy poco consecuente con aquel modelo intersubjetivo que él mismo introdujo. Allí analiza cómo en el desarrollo de su teoría social, Habermas convirtió las intuiciones iniciales de la teoría de la comunicación subyacente en su teoría del conocimiento en dos concepciones sobre el orden social u organización de la sociedad, que suponen, a su vez, dos ideas diferentes sobre el desarrollo de la especie y dos diagnósticos de las crisis sociales, que compiten entre sí.

Ocurre, dice Honneth, que es posible encontrar en las distintas obras de Habermas estos dos modelos diferentes de cambio social en tensión entre sí. Por un lado, un modelo que surge de su crítica a la tesis tecnocrática basado en la idea de una doble reproducción de la sociedad con una esfera de acción instrumental y otra comunicativa —la distinción entre trabajo e interacción— y que deriva luego en la postulación de un modelo de la sociedad bajo la fuerte dualidad *sistema-mundo de la vida*. Por otro lado, un segundo modelo, deudor de su lectura de Marx y su crítica a él, y que es descripto como una «dialéctica moral de lucha de clases» según la cual los sujetos entran en conflicto acerca de la interpretación de normas y la distribución asimétrica del poder —modelo ya referido—. Según este modelo, el orden social se mantiene a través de relaciones comunicativas institucionalmente mediadas entre grupos integrados moralmente.

> La construcción conceptual de un sistema de acción organizado en términos de racionalidad instrumental, que es la perspectiva teórica central en el primer enfoque, es puesta en cuestionamiento y superada por la noción que subyace en la base del segundo enfoque, a saber, la idea de la formación de un consenso moral que abarca a toda la sociedad y organiza todos los dominios de acción.[228]

Habermas luego no continuará con el análisis de una dialéctica moral del conflicto de clase y en los setenta elabora su teoría social en varios pasos a partir del enfoque formulado en su crítica a la tesis tecnocrática. Según Honneth, en *Teoría de la acción comunicativa*, obra en la que culmina este proceso, Habermas declara su preferencia por el primer modelo.[229] El resultado es que *lo social* termina dividido en un dominio de interacción estratégica libre de normas y un mundo de la vida libre de poder.

227 «Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication», en *The critique of power*, 1997, pp. 278-303.

228 A. Honneth, *ibid*., p. 278.

229 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 300.

Consecuencias de una ficción teórica

La tercera crítica de Honneth a Habermas se centra, entonces, en este último asunto. La objeción consiste en que el diagnóstico habermasiano sobre las patologías de la sociedad contemporánea se asienta en una construcción teórica ficticia y problemática que Habermas termina *erigiendo* y *eligiendo*: el dualismo ficticio entre *sistemamundo de la vida*. Esta construcción surge, según Honneth, de la explicación teórico-evolutiva de Habermas sobre la emergencia de las sociedades modernas en términos de una separación entre dos esferas de acción contrapuestas, pero también de la distinción inicial que ha hecho —y en la que esta se asienta— entre dos modelos de coordinación de la acción en el proceso de integración social, uno orientado al éxito y otro al entendimiento. Esta interpretación de los motivos que llevan a Habermas a tal dualismo es tomada por Honneth de Thomas McCarthy.[230] Así, se genera la gran ficción de dos ámbitos separados o totalmente autónomos: una esfera de acción libre de normas —sistema— y una esfera de comunicación libre de poder —mundo de la vida—.

> Si las sociedades capitalistas son concebidas de esta forma como órdenes sociales en los cuales sistema y mundo de la vida se alzan uno contra otro como esferas autónomas de acción, dos ficciones complementarias emergen: suponemos entonces (1) la existencia de organizaciones de acción libres de normas y (2) la existencia de esferas de comunicación libres de poder. En ambas ficciones producidas por el concepto de sistema, los errores teóricos que ya habíamos reconocido como reificaciones en la crítica de Habermas a la tesis tecnocrática reaparecen.[231]

Analicemos en profundidad estas dos ficciones derivadas, según Honneth, de la anterior y que claramente tienen una relación complementaria entre sí:

a. La idea de sistemas de acción organizados desde una racionalidad instrumental supone que:

> ... las formas de organización de la economía y la organización del Estado podrían ser concebidas solo como encarnaciones de reglas utilitarias de acción y [...] que los logros de acción dentro de las organizaciones pueden darse independientemente de los procesos de formación de consensos normativos.[232]

230 T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 1985, pp. 110-126, citado por J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 113.

231 A. Honneth, «Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication», 1997, p. 298.

232 A. Honneth, *ibid*.

Honneth piensa, en cambio, que es más correcto pensar que las estructuras organizativas de la administración pueden ser vistas como encarnaciones tanto de principios instrumentales como prácticopolíticos. Los estándares político-prácticos que en cualquier momento determinan las condiciones normativas bajo las cuales las tareas organizacionales son instrumentalmente alcanzadas pueden ser concebidos como el resultado de un continuo proceso de comunicación entre los actores involucrados. Las acciones de dirección y administración producidas en las organizaciones permanecen dependientes de prácticas de entendimiento social en el sentido de que no pueden ser conectadas a una serie de logros funcionales sin la mediación de decisiones situadas de los sujetos involucrados. La organización está sometida a un proceso de formación de consenso normativo porque su dominio específico de operación y su particular forma de organización están continuamente siendo tratados desde una nueva perspectiva. Por lo tanto, ni la dirección ni la administración pueden ser hechas independientemente de acuerdos normativos de sus miembros al punto que supone la sociología sistémica de las organizaciones.[233]

b. Inversamente, la imagen de esferas de acción integradas comunicativamente sugiere la independencia del mundo de la vida de prácticas de dominio y procesos de poder. Parece como si el mundo de la vida se reprodujera independientemente de las prácticas de influencia estratégica —o sea, del ejercicio físico, psicológico o cognitivo del poder—, como si solo acciones orientadas al entendimiento generaran las coordinaciones de planes de acción en las esferas de comunicación, que Habermas atribuye a la familia y a la esfera pública.

Honneth reconoce que Habermas habría intentado en algún momento distinguir entre *acuerdo* e *influencia* en la propia coordinación lingüística de la acción, abriendo la posibilidad de distinguir formas de ejercicio del poder en el nivel de la integración social.[234] Pero en *Teoría de la acción comunicativa*, esta idea se desestima porque la influencia externa de los sujetos es considerada fundamentalmente en el nivel de los medios no lingüísticos de comunicación y en relación a la integración sistémica. Entonces, la categoría de integración social se asocia a formas de coordinación de la acción orientadas solo al entendimiento, mientras la integración sistémica solo hace referencia a formas de coordinación externa de la acción, orientadas al éxito.

> El poder, como un medio para la coordinación de la acción social, solo es considerado al nivel de la integración sistémica, por lo que todos los procesos presistémicos de la constitución y reproducción del dominio deben

233 Cf. A. Honneth, *ibid.*, pp. 298-299.

234 Cf. J. Habermas, «Remarks on the concept of communicative action»,1985, p. 153.

> caer fuera de la vista. Por otro lado, los logros socialmente integradores del mundo de la vida son observados solo en aquellas esferas de acción social que ayudan a la reproducción simbólica de la sociedad, por lo que todos los procesos de formación de consenso moral interno a una organización caen fuera de la vista.[235]

Un Habermas poco consecuente

Honneth encuentra que, con la primera ficción, Habermas contradice los logros de su teoría comunicativa de la acción, al no considerar la importancia de formas preestatales, situacionales de ejercicio del dominio cotidiano en la reproducción de la sociedad, algo que la teoría del poder de Foucault sí considera. Con la segunda ficción, Habermas contradice todo lo que puede aprenderse de la crítica teórica comunicativa a la sociología clásica de las organizaciones: la importancia de los procesos de interacción interna a una organización para el funcionamiento de esta.[236] La crítica sería que con estas ficciones termina abandonando intuiciones valiosas que él mismo introdujo.

Resulta interesante la reconstrucción de Honneth sobre cómo es que Habermas llega a establecer que lo social quede divorciado en dos ámbitos mutuamente excluyentes en el curso de la construcción de su teoría social. Según Honneth, ya existía una tendencia reificante en la crítica de Habermas a la tesis tecnocrática —diferenciando acción instrumental y comunicativa asociadas a esferas enteras de la vida social— que reaparece en este dualismo *sistema-mundo de la vida*.[237] Al ir reformulando su teoría de la acción, *labor* e *interacción* ya no se oponen directamente una a la otra como dos tipos de acción simplemente, más adelante, las acciones sociales son distinguidas por el mecanismo a través del cual son socialmente coordinadas. Así, surgen dos formas de coordinación de la acción social en dos esferas de reproducción social. Lo que hace Habermas es, entonces, continuar, en un nivel conceptual más avanzado, el dualismo que introdujo inicialmente. El diagnóstico social que resulta de este renovado dualismo —la idea de colonización del mundo de la vida por parte del sistema— presenta de una forma más precisa su previo análisis sobre la independencia de la tecnología como amenaza a la práctica comunicativa. En el recorrido del desarrollo de su teoría social, Habermas termina haciendo un diagnóstico de época que, como el de Adorno o Foucault, se concentra en las consecuencias de los poderes que se vuelven autónomos.

---

235 A. Honneth, «Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication», 1997, pp. 300-301.

236 Cf. A. Honneth, «Habermas' theory of society», 1997, p. 301.

237 A. Honneth, *ibid*., p. 292.

> ... con la rígida coordinación de las dos dimensiones —de reproducción simbólica y material— con los mecanismos analíticamente diferenciados de la integración social y la integración sistémica, las mismas ficciones que ya estaban presentes en el enfoque inicial son introducidas. Esto es, esta división introduce una distinción en el proceso de reproducción social para el que es extremadamente difícil encontrar correspondencias reales.[238]

El déficit en el análisis de la patología social

Esta crítica a la ficticia dicotomía lleva a una crítica derivada: el déficit de Habermas en el diagnóstico de la patología social. Honneth sugiere que existe una mayor porosidad entre estas esferas. ¿Cómo lo argumenta? Estudios sociológicos e históricos pueden mostrar que los ámbitos que Habermas adjudica al mundo de la vida vivieron desde muy temprano de la absorción de elementos sistémicos —recursos capitalistas—. Por ejemplo, la familia y el amor en la esfera de la privacidad viven de la utilización sistemática de artículos de consumo producidos en el mercado. La idea de que cierta tendencia a la colonización ocurre en un momento tardío del desarrollo capitalista no es correcta. Parece más acertado decir que estas esferas parciales se nutrieron mutuamente desde el comienzo. Por ende, no podemos hablar de una colonización —con su carácter de movimiento unilateral—, sino de formas siempre nuevas de mezclarse e influirse mutuamente. Esta crítica se expande aquí, no solo a Habermas, sino a toda la teoría crítica y su visión del capitalismo, que reducía las disposiciones de los sujetos al patrón único de la racionalidad instrumental.

En síntesis, esta tercera crítica de Honneth consiste fundamentalmente en mostrar cómo, a partir de una conceptualización errónea de lo social, su diagnóstico de las patologías de la sociedad moderna resulta insuficiente. Recordemos que la penetración de formas sistémicas en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana representa para él la patología de nuestra sociedad. La contraposición dicotómica de *sistema* y *mundo de la vida*, y el énfasis en la colonización de uno por el otro, no permite detectar la conflictividad interna del mundo de la vida. Fundamentalmente, la forma en que Habermas conceptualiza a este último da a entender que es una esfera de acción libre de prácticas de dominación y procesos de poder, y que se reproduce independientemente de las prácticas de influencia estratégica. Este dualismo lo ha llevado a ignorar que el núcleo auténtico de lo social son los incesantes enfrentamientos en las esferas de reconocimiento mutuo. Junto al hecho de que la integración social ocurre a través del reconocimiento que hace posible la acción comunicativa, Honneth intentará mostrar también el hecho de que tal proceso de integración social es esencialmente conflictivo,

238 A. Honneth, *ibid*., p. 293.

porque hay asimetrías en los procesos de interacción comunicativa en los distintos órdenes de reconocimiento.

Honneth sostiene que la decisión de Habermas de asumir una teoría de sistemas y atribuir los procesos de aprendizaje evolutivo de los sistemas sociales a procesos de racionalización que tienen lugar *suprasubjetivamente* lo lleva a abandonar la alternativa conceptual que encontramos en la segunda versión de su modelo teóricocomunicativo de sociedad. En vez de ir directo al concepto de *sistema social*, él podría haber usado la idea de actores colectivos para evitar la idea de un sujeto unificado.

> Los procesos de aprendizaje social que ocurren en las sociedades no podrían ser entonces atribuibles ni a un macrosujeto ni a sistemas de acción anónimos, sino a grupos sociales que en el proceso de comunicar experiencias específicas de grupo logran nuevas intuiciones y convicciones. Este enfoque teórico podría haber abierto la posibilidad de interpretar el proceso de racionalización social como un proceso en que grupos sociales luchan sobre el tipo y forma del desarrollo y formación de las instituciones sociales.[239]

Aunque pueda admitirse en Habermas la idea de esferas sociales como sistemas hipostasiados que subyace también al diagnóstico de Adorno o Foucault, es justo admitir que en Habermas no estamos ante un modelo coercitivo del orden social en que los procesos de entendimiento moral simplemente permanecen ignorados. Justamente, lo que distingue a Habermas de la teoría crítica anterior es que ve a la acción comunicativa como el principal mecanismo de reproducción de todas las sociedades. Esto es lo que le permite criticar a Adorno o a Foucault como perspectivas unidimensionales, que ven la ilustración solo como racionalización social instrumental. Pero Honneth considera que Habermas está tan atado a las convicciones básicas de la tesis tecnocrática que el dominio de la reproducción material de la sociedad lo ve como libre de normas, como una esfera de acción organizada solo técnicamente, al punto que lo excluye de su propia teoría de la comunicación.[240]

Esta decisión lo hace tomar la teoría de sistemas para analizar cómo evolucionó la esfera de la economía y la política, mostrándolos como universos cerrados, enfrentados a la praxis comunicativa cotidiana. Con este dualismo, la patología social solo puede ser concebida como la invasión del sistema desde el exterior en un mundo de la vida. Habermas así abandona en su teoría social la orientación normativa, esto es, la organización comunicativa de la reproducción material, tan importante en la tradición del marxismo crítico. Abandona la posibilidad de una crítica justificada a formas concretas de organización de la producción económica y de la administración política.

239 A. Honneth, *ibid*., p. 284.

240 Cf. A. Honneth, *ibid*., pp. 302-303.

Retomar una idea original de Habermas

El dualismo habermasiano entre *sistema* y *mundo de la vida* le parece que implica el peligro de desvirtuar el potencial de su enfoque teórico comunicativo.

> Habermas pierde sobre todo —y esto nuevamente lo hace heredero de la tradición de la teoría social crítica que hemos investigado aquí— el enfoque teórico comunicativo que había inicialmente abierto: el potencial para una comprensión del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, dado que la experiencia de poder es asimétricamente distribuida, toma lugar a través de la lucha social.[241]

Precisamente, *The critique of power* concluye en la pertinencia de tal modelo de conflicto social basado en una teoría de la comunicación. Siguiendo el camino abierto y no seguido de forma consecuente por Habermas, este debería ser concebido como un proceso que refiere a los reclamos de los individuos que pueden ser socialmente realizados.

> En este sentido tomo, de una forma diferente, la idea básica que Habermas introduce en el proyecto de una teoría social crítica cuando comprende la práctica comunicativa como un evento intersubjetivo cuyas presuposiciones ideales generan un desarrollo moral, por decirlo de alguna manera, desde ellos/as.[242]

Así, esta tercera crítica disparará la pretensión de Honneth de ofrecer una versión alternativa de una teoría comunicativa de la sociedad que pueda brindar una comprensión más correcta de la sociedad, de los conflictos cotidianos y, en concreto, de sus patologías. Ella permitirá, en otros aspectos, «entender las organizaciones sociales funcionando de una forma totalitaria como frágiles construcciones que se mantienen dependientes para su existencia del consenso moral de todos sus participantes».[243] Asimismo,

> ... el proceso de integración social es concebido como un proceso que asume la forma de una lucha entre actores sociales por el reconocimiento de su identidad hasta que todos los grupos e individuos posean igual chance de participar en la organización de su vida común.[244]

El capítulo 5 está dedicado al desarrollo de esta nueva perspectiva.

241 A. Honneth, *ibid*., p. 303.

242 A. Honneth, *The critique of power*, 1997, pp. xvii-xviii.

243 A. Honneth, «Habermas' theory of society», 1997, p. 303.

244 A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. xvii.

Conexión entre críticas

En primer lugar, es importante considerar que las tres críticas son mayormente contemporáneas y corresponden a una suerte de crítica triple que Honneth encara contra la teoría de Habermas en tres flancos: los déficits de su filosofía moral, los déficits en su concepción de la justicia y su déficit sociológico. Los temas que subyacen a todas ellas son la preocupación de Honneth por el anclaje empírico de la teoría crítica y el problema de foco de la ética del discurso para detectar la normatividad de la interacción social.

No querría dejar de introducir algunas observaciones acerca de las relaciones específicas entre ellas. El orden que he dado a la presentación responde a que la primera crítica aborda cuestiones fundamentales que dan base a las siguientes. Por una parte, la primera crítica apoya a la segunda, en tanto la ampliación que propone en la filosofía moral —la necesidad de incorporar otras miradas éticas, como la del cuidado o de la solidaridad— fundamenta la crítica a una visión estrecha de la justicia social.

A su vez, la primera y la tercera crítica están aún más fuertemente imbricadas una con la otra. La crítica al alejamiento de la ética del discurso de la experiencia moral cotidiana tiene como antecedente una crítica a la noción habermasiana de conflicto social que es nuclear en la tercera crítica, y muestran en forma conjunta una debilidad en la teoría del dominio social en Habermas. Quizás el hecho de que ambas críticas se elaboran prácticamente de forma simultánea, a diferencia de la segunda, que se va ampliando con los años, podría explicar que es evidente cierta autonomía mayor en la crítica a la idea de justicia habermasiana con respecto a los argumentos de las restantes.

Las consideraciones críticas de Honneth hacia Habermas que hemos presentado y analizado en este capítulo son el motivo que dispara la búsqueda de un sendero teórico propio. Este sendero se abre desde el camino abierto por Habermas en cuanto a explorar las expectativas normativas inscriptas en la interacción social discursiva, pero implicará seguirlo —en opinión de Honneth— por un sendero más adecuado. Esto implicará para el autor postular la necesidad de una segunda renovación conceptual de la TC. Dejaremos para más adelante el análisis de si es legítima la pretensión de Honneth de postular un programa alternativo que opere tal renovación o su teoría debería considerarse como una concreción o un complemento de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En este momento, tomando como eje las tres críticas referidas, presentaré los antecedentes teóricos, el recorrido de su formulación y los puntos centrales de la teoría del reconocimiento con la cual cobró notoriedad.

Capítulo 3

El concepto de *reconocimiento* como eje de una filosofía moral

A partir de la primera crítica a Habermas que desarrollé en el capítulo anterior, Honneth se embarca con intensidad en la búsqueda de un mayor anclaje empírico para la TC. Como la tarea clave para una teoría de tal carácter es ser capaz de identificar las experiencias morales que den a la vez una indicación preteórica a la teoría y señalen un elemento de *trascendencia intramundana* y, por otro lado, debe buscar una alternativa a la propuesta por Habermas, Honneth centra su atención en descubrir cuál es la experiencia moral más básica para los seres humanos. Para construir un enfoque de filosofía moral que supere el déficit habermasiano, deberá —como requisito clave— dar cuenta de la experiencia de los afectados por situaciones injustas o socialmente patológicas. En esta búsqueda de un mayor encarnamiento de la ética del discurso, podemos ver ya la impronta hegeliana de Honneth.

¿En qué esfera de la praxis preteórica puede asentar la crítica su punto de vista normativo? Esta es la pregunta que orienta a Honneth. En esta búsqueda, comienza por tematizar la experiencia moral cotidiana y así surgirá el concepto de *lucha por el reconocimiento* que dará título a su obra más reconocida. Si la forma de reactualizar la teoría crítica es ubicar nuevamente un elemento que de encarnamiento —permitiendo unir juicios teórico-morales con moralidad cotidiana— y, a la vez, ser un punto de referencia para una crítica inmanente, Honneth encuentra en el *reconocimiento* un buen candidato. Veamos cuáles son los antecedentes teóricos y el recorrido hacia la formulación de la teoría y los puntos centrales de su propuesta de una ética *del reconocimiento*.

La inspiración en Bloch y el giro hacia el reconocimiento

Volcado a un análisis fenomenológico de la experiencia moral cotidiana —concretamente, de las heridas morales—, Honneth encuentra en Ernst Bloch[245] una intuición importante: la conexión que este sugirió entre *inte-*

245 Ernst Bloch formó parte de la teoría crítica, aunque no del núcleo duro. Su propuesta tiene la originalidad de ser la de un marxista kantiano que centra la teoría social marxista en la idea de igual dignidad. En *Derecho natural y dignidad humana*, Bloch distingue entre *utopías* —cuyo objetivo es la felicidad— y las *teorías del derecho natural* —dirigidas a la protección de la dignidad humana, o sea, a la eliminación de la humillación—.

gridad y *defensa ante el menosprecio*, inspira a Honneth una teoría del reconocimiento intersubjetivo. Dos premisas básicas son las que Honneth toma de Bloch. En primer lugar, una premisa que corresponde a la *filosofía moral*: la idea de que lo que llamamos *dignidad humana* a nivel de la teoría se establece indirectamente, determinando qué toma la forma de humillación, degradación o injuria personal. En el lenguaje cotidiano, aquellos que sufren y son víctimas de maltrato moral se describen a sí mismos usando términos negativos como *insulto* o *humillación*, que expresan una negación de reconocimiento. Estos conceptos se refieren a conductas que no son injustas solo porque restringen al sujeto en su libertad de acción o le hacen daño, sino porque dañan a estas personas en su autocomprensión positiva, entendimiento que es adquirido por medios intersubjetivos. El lenguaje cotidiano contiene, entonces, una intuición moral básica para una teoría de la intersubjetividad: que debemos nuestra integridad al reconocimiento y la aprobación de otras personas, y que dicho reconocimiento incide en la relación práctica que establecemos con nosotros mismos.

En «Integridad y desprecio» [1990], artículo en que Honneth refiere a este aporte de Bloch, por primera vez se presenta explícitamente el concepto de *reconocimiento* tal como será desarrollado luego en su teoría. De esta primera premisa negativa de Bloch, Honneth deduce la hipótesis contraria: la constitución de nuestra integridad depende de la experiencia de recibir aprobación y respeto de otros:

> ... si un concepto de la dignidad del hombre, de su completa integridad, se logra solo aproximativamente en el camino de una determinación de los modos de la ofensa personal y el desprecio, entonces eso significa, a la inversa, que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.[246]

Sin saberlo, Bloch se ha servido de una teoría normativa del reconocimiento intersubjetivo aunque ha quedado implícita y no desarrollada. Honneth transformará su enfoque negativo en una teoría positiva del reconocimiento. Haciendo base en aquel, Honneth presenta en este artículo, también por primera vez, la distinción sistemática entre tres formas de menosprecio personal, a las que corresponden, como contrapartida, tres formas de reconocimiento intersubjetivo de las que depende nuestra integridad, distinción que desarrollará ampliamente en *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* [1992], y que explicaré más adelante.

La segunda premisa de Bloch corresponde a una de *sociología moral*: consiste en que estas experiencias de insulto y menosprecio representan un impulso moral en el proceso de desarrollo social, una fuerza movilizadora de

246 A. Honneth., «Integridad y desprecio», 1992, p. 79.

la historia que persigue el objetivo normativo de asegurar la dignidad humana. Bloch había prestado atención a las fuentes de la motivación moral para el cambio social. La mera experiencia de dependencia política, represión social o de privación económica no constituye una fuerza directriz del movimiento revolucionario en la historia[247] si no se le suman *sentimientos* de dignidad herida o de que ciertos reclamos de integridad personal han sido desconsiderados. La moralidad no puede pretender que el apoyo práctico dentro de la realidad social le venga de fuentes de motivación positiva, como el altruismo y el respeto, sino de la experiencia del menosprecio social.

Honneth encuentra en la teoría pragmatista de las emociones de John Dewey una teoría de la motivación moral que puede explicar cómo ocurre esta conexión entre sentimiento y reclamo. Según Dewey, los sentimientos son reacciones afectivas que surgen ante el éxito o el fracaso de nuestras intenciones prácticas. Las emociones negativas son una reacción afectiva que surge cuando la persona repara en sus propias expectativas y encuentra que las consecuencias planeadas por su acción no se cumplen.[248] Las reacciones emocionales de corte moral surgen ante una violación de las expectativas normativas que contienen las acciones humanas —cuando se violan normas que se suponen válidas—, a diferencia de aquellas expectativas de éxito instrumental de una acción. La fortaleza de una teoría de la moralidad construida desde el reconocimiento es que los sujetos son incapaces de reaccionar con neutralidad a la injuria, el abuso físico, la exclusión o la degradación, y estas reacciones emocionales negativas contienen, según Honneth, la posibilidad de que los sujetos afectados puedan adquirir un *entendimiento cognitivo* de la injusticia que han sufrido.

Como vimos, las protestas sociales de los más desfavorecidos presentan demandas que son previas a cualquier influencia académica. No están motivadas por principios morales formulados positivamente, sino por la experiencia de sentir violadas ciertas nociones intuitivas de justicia.

> El núcleo normativo de estas nociones está compuesto por expectativas de respeto de la propia identidad, honor o integridad. Si generalizamos estos resultados más allá de sus contextos concretos, llegamos a la conclusión de que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa se verá en la adquisición de reconocimiento social: los sujetos se encuentran entre sí

247 En el marxismo, como se sostiene una antropología utilitaria que atribuye un interés unificado a la clase social, no hay herramientas conceptuales para pensar las causas de la sensación de injusticia social. En la tradición de la teoría crítica, con la excepción de Habermas, siempre hubo una tendencia antinormativista: no se dotaba a los sujetos de expectativas normativas con respecto a la sociedad. Cf. N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico,* 2006, pp. 102-103.

248 Cf. A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 89 y *La lucha por el reconocimiento*, 1997, pp. 165-166.

> dentro de una expectativa recíproca de ser reconocidos como personas morales y por sus logros sociales.[249]

Esta tesis le hace concluir a Honneth que lo que es percibido como injusto en la vida social cotidiana es cuando, contrariamente a sus expectativas, las personas son negadas en el reconocimiento que sienten que merecen. Como el reconocimiento social, a su vez, es condición del desarrollo de la identidad, su negación o falla está necesariamente acompañada por una pérdida en la personalidad. Esta pérdida o quiebre en el interior de la personalidad se expresa en ciertas emociones negativas. Los afectados experimentan sentimientos de *menosprecio social* (*social disrespect*) como son la vergüenza, el enojo o la indignación. La vivencia de estos sentimientos que acompañan formas estructurales de menosprecio es una experiencia moral básica de la comunicación social cotidiana, y el hecho preteórico que Honneth está buscando.

En síntesis, Honneth vislumbra que lo que hay en la experiencia moral cotidiana es un reclamo de reconocimiento que, posteriormente, lo llevará a explorar la estructura y dinámica de las relaciones de reconocimiento mutuo. Los supuestos normativos de la acción comunicativa no se pueden ya buscar en las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento libre de dominación, sino en las formas de comunicación social en que los individuos crecen, se socializan y construyen su identidad. En nuestras relaciones comunicativas se encuentran presentes expectativas normativas de reconocimiento social. La experiencia moral no se da por una restricción a reglas intuitivas de lenguaje, sino como violación a reclamos de identidad adquiridos en la socialización. Honneth intenta corregir la forma en que la teoría moral contemporánea ha tratado la cuestión de la motivación moral. Con acierto señala que, más que en una teoría del lenguaje, la moralidad necesita ser anclada más directamente en los reclamos intersubjetivos de sujetos corpóreos, encarnados. Distanciándose de la ética del discurso, concluye que solo un paradigma comunicativo concebido en términos de una teoría del reconocimiento —y no en términos de una teoría del lenguaje— puede reactivar el programa de Horkheimer. Honneth encuentra que los enfoques teóricos del joven Hegel y de G. H. Mead convierten estas intuiciones de Bloch en la base de una teoría sistemática del reconocimiento. Por ello, los asume como fuentes teóricas fundamentales en la construcción positiva de su enfoque y dedica la primera parte de su tesis de habilitación que titula *La lucha por el reconocimiento* a presentar sus aportes.

249 A. Honneth, «The social dynamics of disrespect», , 2007, p. 71.

La herencia del joven Hegel

Aunque algunos encuentran ya en la doctrina de Aristóteles las raíces históricas de la idea de reconocimiento intersubjetivo, es en la filosofía de Hegel donde esta noción cobró sistematicidad. Es común referir al famoso capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* como fuente para una teoría hegeliana del reconocimiento, vinculada allí a la conocida dialéctica de la independencia y sujeción de la autoconciencia en la dialéctica amo-esclavo.[250] Sin embargo, Honneth sostiene que es en los escritos anteriores —los del período de Jena—, concretamente en *El sistema de la eticidad*, de 1802-1803, que Hegel presenta el modelo de una *lucha por el reconocimiento*, mientras que en la *Fenomenología* habría abandonado este modelo intersubjetivista por una filosofía del espíritu.[251] Honneth tomará estas intuiciones del joven Hegel, junto con la reformulación empírica que la psicología social de George Herbert Mead hizo de las especulaciones hegelianas, como bases teóricas fundamentales para la construcción de su modelo.

Según Honneth, la categoría del reconocimiento surgió en el contexto del cuestionamiento que ya el joven Hegel hacía al atomismo de la tradición del derecho natural, tanto en la versión empirista de Johann Gottlieb Fichte como en la formal kantiana. Toda teoría filosófica de la sociedad debía partir no de sujetos aislados, sino de los lazos éticos en que estos se mueven. Como sabemos, Hegel buscaba la construcción de una organización social cuya conexión ética se diera en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos. El pensamiento filosófico-político del período de Jena se centra en esta cuestión y Hegel entendió el reconocimiento como el concepto mediador entre la moderna noción de libertad —y su ideal de autonomía— y la concepción de la eticidad heredada de los antiguos. La polis griega representaba, para Hegel, el modelo político institucional en el cual los ciudadanos podían reconocer en la vida pública una expresión intersubjetiva de su particularidad.

En *Sistema de la eticidad*, Hegel explica que la transición desde la *eticidad natural* a una forma de organización social concebida como totalidad ética se da a partir de una paulatina ampliación de las relaciones de interacción social. Este desarrollo es un proceso de repetidas negaciones por las que, sucesivamente, las relaciones éticas de la sociedad pueden ser liberadas de unilateralidades y particularidades, conduciendo a la unidad de lo general y lo particular.[252] En el paso de la eticidad natural a la absoluta, Hegel distingue tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho, la solidaridad. Los

250 Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1971, IV, p. 113.

251 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 14. Según Honneth, el programa originario de Jena no se vio reflejado en la obra posterior de Hegel.

252 Cf. Hegel, *El sistema de la eticidad*, 2006, pp. 83-86.

estadios de reconocimiento recíproco se miden según qué dimensiones de la identidad personal involucran. El primer estadio de la eticidad natural —que es un primer estadio de interacción social— lo constituye la *familia*, en ella los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que aman, necesitados de emoción afectiva. La parte del sujeto que se encuentra reconocida por el otro es el *sentimiento práctico* o dependencia del otro singular en cuanto a los bienes necesarios para la vida. El segundo estadio son las relaciones de intercambio de propiedades contractualmente reguladas, propias de la *sociedad civil*. La nueva relación social surge de una generalización jurídica. A partir de ahora, los sujetos se reconocen portadores de pretensiones legítimas, se constituyen en propietarios. Se refieren unos a otros como personas que poseen el derecho formal de responder sí o no a las transacciones que se les ofrezcan. Aquí cada individuo encuentra el reconocimiento de su libertad negativa. A esta también la incluye como una forma natural de eticidad. El movimiento de reconocimiento supera los límites particularizantes del primer estadio —lazos del sentimiento familiar—, pero la generalización social se logra solo con el vaciado y la formalización de la parte del sujeto que consigue una confirmación intersubjetiva. Solo la eticidad absoluta estará purgada del principio de singularidad. El tercer estadio supone una forma reflexiva de relaciones recíprocas entre los sujetos que implica el concepto de *intuición recíproca*: cada individuo se intuye a sí mismo en cada uno. Este modelo de reconocimiento incluye lo afectivo, por lo que surge la categoría de solidaridad. Los individuos que están aislados unos de otros por las relaciones jurídicas se vuelven a encontrar en el marco de una comunidad ética que es el *Estado*.

Hegel presenta así una teoría de *estadios* de reconocimiento social en el proceso de formación de la eticidad —amor, derecho y solidaridad—, «una secuencia de tres relaciones de reconocimiento en cuyo espacio los sujetos se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más elevado».[253] En cada estadio del proceso de formación de su identidad, los sujetos se enfrentan a un conflicto intersubjetivo «cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento».[254] El movimiento del reconocimiento consiste en que un sujeto deviene tal siempre que se sabe reconocido por otro y, por tanto, reconciliado con este, y al mismo tiempo llega a conocer su irremplazable identidad y con ello se contrapone al otro. Hegel encuentra que en una relación ética dada, los sujetos experimentan algo más acerca de su identidad particular —una nueva dimensión de sí mismos que no se encuentra reconocida— que los pone en conflicto con el plano de eticidad alcanzado, y deben abandonarlo para conseguir un reconocimiento más exigente de su individualidad. Así, la

253 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 88.

254 A. Honneth, *ibid.*

lucha social puede ser explicada, también, como una *lucha por el reconocimiento* que asegura nuevas formas de conciencia.

La intuición hegeliana fundamental de aquel temprano período es que la lucha de los sujetos por el reconocimiento recíproco de su identidad es una tensión moral que se aloja en la vida social. Esta noción surge en Hegel por la recepción de la filosofía práctica de Fichte y permite darle un nuevo significado al concepto hobbesiano de lucha social. En contraposición a la teoría política de la Antigüedad, la filosofía social de la Modernidad, a través de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, concibió la vida social como una relación de lucha por la autoconservación, lo que sirvió como base para una fundamentación contractualista del Estado. Hegel toma este modelo de lucha social, pero le da un giro, influido por la filosofía de la unificación de Friedrich Hölderin —que cuestiona el individualismo moral de Kant— y la filosofía política de Platón y Aristóteles, que da significación a la intersubjetividad: el conflicto entre los hombres se da por motivos morales, no solo de autoconservación.

Honneth toma de Hegel el rechazo a una visión puramente estratégico-instrumental de la realidad sociopolítica, y esto le permite reintegrar la dimensión moral en la noción de *conflicto social*. A diferencia de Hobbes y la teoría política moderna, para Honneth, el conflicto social no puede explicarse solo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición. También debe fundarse en sentimientos morales de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio, es decir, de privación de reconocimiento de la propia función social o la ruptura de ese contrato social implícito que estaba en la base del orden social, de la eticidad, hasta entonces vigente.

El modelo de Hegel permite a Honneth comprender la lógica de las demandas sociales: las experiencias de injusticia están basadas en una experiencia de falta de reconocimiento, y el logro de este siempre implica un proceso conflictivo.

Como síntesis, el aporte hegeliano al modelo de Honneth se centra en tres tesis especulativas:[255]

1. *La formación del yo práctico presupone el reconocimiento recíproco entre sujetos*, lo que lo habilita a entender la autonomía de forma dialógica y no monológica —necesidad del otro en el concepto de autonomía—.
2. *La existencia de distintas formas de reconocimiento* que pueden ser diferenciadas según el grado de autonomía que posibilita al sujeto, por lo que el desarrollo del yo está asociado a una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco.
3. *La lógica de un proceso de formación de la eticidad que se mediatiza a través de una lucha moral*. La carencia en alguna de las formas de

255 Cf. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 87.

reconocimiento coloca a los sujetos en la experiencia de un menosprecio tal que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento.

Honneth pretende tomar esto como punto de partida para una teoría normativa de la sociedad y encuentra en Hegel una concepción de la moralidad que no solo se conecta con los sentimientos morales intuitivos de los sujetos, sino que además indica el mecanismo a través del cual estos sentimientos pueden volverse una fuente motivacional de los conflictos sociales.

El aporte de G. H. Mead

Tomar la lucha por el reconocimiento como el punto de referencia preteórico para una teoría social crítica implicó para Honneth buscar una noción de sujeto que fuese capaz de explicar cómo el reclamo de reconocimiento de la identidad propia es asegurado en los sujetos históricos concretos. Necesitaba mostrar, a partir de una teoría de la socialización, que los sujetos construyen efectivamente una autorrelación e identidad personal si están en posición de experimentar las diferentes formas de reconocimiento intersubjetivo. Honneth encuentra en la psicología social de George Herbert Mead un interesante mapa de la relación genética entre individuación personal y reconocimiento intersubjetivo. Según aquel, Mead reconstruyó empíricamente las intuiciones intersubjetivistas del joven Hegel, liberándolas de sus supuestos metafísicos racionalidealistas.[256] Mead mostró que la relación intersubjetiva es un dato empírico del mundo social: los sujetos solo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción.

En *Mind, Self and Society* [1934], Mead establece que el yo «es esencialmente una estructura social, y surge en la experiencia social»,[257] concretamente en el proceso social de la comunicación. El yo tiene la característica particular —que lo distingue de otros objetos y del cuerpo— de ser un objeto para sí mismo y esta reflexividad se logra en las interacciones sociales en las que se ve implicado, concretamente en la comunicación significativa. El comportamiento social exitoso lleva a un dominio en el que la conciencia de las propias actitudes ayuda en el control del comportamiento de los demás. La conciencia de sí emerge de un saber sobre la significación de nuestras acciones, lo que es posible porque somos capaces de experimentar la misma reacción que nuestras palabras, gestos o comportamiento han generado en el otro. Por ejemplo, percatarnos de la crueldad de una expresión. Según Mead,

256 A. Honneth, *ibid*., p. 7.

257 G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1972, p. 140. La teoría de Mead sobre la emergencia del yo como un proceso social de la comunicación significativa ha sido la base fundacional de las perspectivas sociológicas y psicológicas centradas en la interacción simbólica entre los seres humanos.

la *autoconciencia* se adquiere en la medida que un sujeto aprende a percibir su propio actuar a partir de la perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona. Es el poder verse a sí mismo desde el punto de vista de los otros, a través de la toma de conciencia de las actitudes que estamos despertando en los demás. Tal como lo reconstruye Honneth,

> ... gracias a la capacidad de despertar en sí las significaciones que el propio actuar tiene para los otros, se le abre al sujeto la posibilidad de considerarse como un objeto social de las acciones de los otros en la interacción. Cuando en la percepción de mis propios gestos sonoros reacciono como el otro, me coloco en una perspectiva excéntrica, a partir de la cual puedo lograr una imagen de mí, y con ello llegar a la conciencia de mi identidad.[258]

Así puede brotar un *yo* al que pueden referirse las experiencias que llamamos *subjetivas*. La comunicación significativa crea un mundo de significados simbólicos compartidos en que las acciones sociales se vuelven posibles. La acción social específicamente humana está fundada en este tipo de comunicación.

Como en un juego, el vivir en sociedad implica internalizar los roles de todos los otros participantes y comprender las reglas que condicionan esos variados roles. Esto es, representarnos simultáneamente las expectativas de comportamiento de todos los compañeros de interacción, para poder percibir nuestro propio papel en el juego. Esta configuración de las actitudes de todos los participantes de cierto grupo social conforman lo que Mead llamó *el otro generalizado*.[259] Es en referencia a este que el individuo define su propia conducta, en vistas a un fin común. A través de las interacciones simbólicas de la socialización —y especialmente a través del aprendizaje de una lengua y de las formas básicas del juego infantil— aprendemos a hablar, gesticular y jugar de la forma «adecuada» y así asumimos las actitudes, roles y reglas aceptados socialmente. El yo surge de una configuración de relaciones sociales específicas entre individuos involucrados en determinados proyectos sociales y, por tanto, es reflejo de las relaciones sociales específicas que están fundadas en el modo particular de actividad de dicho grupo. El proceso de socialización implica una internalización de las normas que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Esas normas le dicen qué expectativas puede tener de los demás y qué deberes tiene que cumplir para con ellos. Esta relación intersubjetiva de la que habla Mead no es otra, según Honneth, que una relación de reconocimiento recíproco. El desarrollo de la personalidad consistirá en que el sujeto aprenda a concebirse desde esta perspectiva normativa del otro, bajo

258 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 94.

259 Cf. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1972, p. 154.

una paulatina expansión del círculo de interacción que también va ampliando su autoimagen práctica. En el momento en que el niño toma la actitud de los otros y permite que esa actitud determine lo que va a hacer en referencia a un fin común —permite que las actitudes de los otros controlen su comportamiento—, se vuelve un miembro orgánico de la sociedad.

Ahora bien, aunque *el otro generalizado* internalizado —el *me*— es un gran instrumento por el cual la comunidad dirige la conducta de sus miembros y sostiene la cohesión del grupo, esto no implica que el yo carezca de autonomía. El yo también contiene un potencial creador —denominado el *I*— que puede responder a la actitud del otro generalizado, influir en la comunidad y transformarla por sus reacciones. Estos dos polos del yo[260] permiten que el sujeto encuentre en sí mismo exigencias inconciliables con las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social y que se de un conflicto que puede explicar el desarrollo moral de los individuos y las sociedades. La defensa de estas pretensiones del propio yo frente al entorno social orienta el proceso histórico hacia un incremento de la autonomía personal, en nuevas formas de reconocimiento.[261] Esta idea da una base psicosocial a la idea hegeliana de una *lucha por el reconocimiento*, como proceso de liberación histórica de la individualidad.

Siguiendo a Hegel, Mead concibe que la identidad del sujeto solo se puede constituir en términos de reconocimiento, ya que se convierte en sujeto en tanto que es capaz de autocomprenderse a través de relaciones de reconocimiento recíproco con otros y, en particular, con otros que tienen un rol significativo para él. El reconocimiento se vuelve un rasgo constitutivo del sujeto, un elemento posibilitante de su condición. Los individuos son concebidos como productos de la interacción social y no solo como precondiciones de esta interacción. Como Hegel, Mead sostuvo una génesis social de la identidad del yo, cuestionando así las visiones atomistas del sujeto, y tomó la *lucha por el reconocimiento* como el punto de referencia para explicar el desarrollo moral de la sociedad.

---

260 Mead distingue entre el *me* —el yo social— y el *I* —que es la respuesta al me. Mientras el *I* es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros, el *me* es el conjunto organizado de actitudes de otros que uno mismo asume. Cf. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1972, p. 175. El *me* es la imagen cognitiva que el sujeto retiene de sí mismo cuando aprende a percibirse desde la perspectiva de una segunda persona, es la internalización de los roles que derivan de los procesos simbólicos de la interacción lingüística y las dos formas de juego, mientras el *I* es la respuesta creativa a las estructuras simbólicas del *me*. Hay una relación dialéctica entre sujeto y sociedad, y esta relación se da a nivel intrapsíquico en términos de la polaridad *me* y *I*. Tanto la comunidad como la autonomía individual son necesarias para la identidad. El *me* es una estructura simbólica necesaria que permite que la acción del *I* sea posible, y sin ambas estructuras constituyentes de la personalidad, la vida del yo sería imposible.

261 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 103.

Hasta aquí, entonces, los cimientos teóricos en que Honneth asentará su modelo. A partir del análisis de estos antecedentes teóricos, seguramente ya podemos vislumbrar los carriles por los que correrá su teoría del reconocimiento. Al haber diagnosticado la necesidad de una renovación conceptual de la teoría crítica, en el sentido de una nueva esfera preteórica que pueda dar mayor encarnamiento a su punto de vista normativo, Honneth encuentra este candidato en la experiencia moral básica de una *lucha por el reconocimiento*. De aquí en adelante, abordaré el núcleo ético de su propuesta teórica dando cuenta de ella y mostrando su relevancia con otras tradiciones y discusiones filosóficas. Intentaré dejar al descubierto el aporte significativo que Honneth ha hecho en referencia a la filosofía moral y que funciona de base para comprender su posicionamiento en el terreno de la filosofía política y social. A modo de adelanto, los sujetos serán concebidos como agentes morales que poseen expectativas normativas con respecto al reconocimiento de su integridad en los arreglos sociales. El proceso histórico de su individuación se va dando por una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco en las que participan al tiempo que las experiencias de menosprecio producen sentimientos que motivan afectivamente el reclamo por el reconocimiento denegado. Las luchas de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social provocan los cambios normativamente orientados y, en definitiva, permiten explicar el desarrollo moral de la sociedad.

Más allá de Kant y Aristóteles: una ética del reconocimiento

Guiado por el proyecto de construir una teoría *normativa* y sustancial de la sociedad, Honneth necesita establecer qué ha de considerar esta teoría por el *punto de vista moral*. Como vimos, Honneth se distancia de la ética del discurso, al concebir una teoría de la interacción no conectada con el análisis pragmático de los supuestos del lenguaje, sino con los supuestos normativos de la formación de la identidad humana. Sabemos que pretende una teoría normativa pero con suficiente asidero en la praxis cotidiana, por lo que Honneth espera alcanzar una concepción de la moralidad que permanezca en contacto con la realidad empírica del conflicto social y la experiencia de los afectados por formas de menosprecio.

Desde la filosofía moral actual, ni la perspectiva kantiana —para la cual las exigencias morales se derivan de la perspectiva imparcial de un examen de la universabilidad de los principios que rigen las acciones— ni la perspectiva aristotélica —para la cual se derivan indirectamente de una indagación ética de lo que entendemos por una vida buena— son, de manera unilateral, totalmente satisfactorias. De hecho, se les han presentado a ambas, a esta altura, objeciones muy importantes y convincentes. Honneth reconoce y sintetiza

estas dificultades, y plantea que, en primer lugar, la perspectiva kantiana de la moralidad no hace justicia a la compleja estructura de motivaciones de la acción humana. Los sujetos obran a partir de intenciones, sentimientos y vínculos personales frente a los cuales los principios imparciales no tienen fuerza motivacional alguna. Por otro lado, en nuestra acción cotidiana hay tantas expectativas, obligaciones y deseos diferentes, que la regla no es la aplicación coherente de un principio moral, sino una conflictiva integración de diferentes puntos de vista morales. Por último, resulta evidente que algunos de nuestros vínculos personales son tan significativos para nuestra vida que la exigencia de imparcialidad, en estos casos, parece absurda. En vez de concebir una conciencia del deber abstracto, que se ubica en oposición a nuestras inclinaciones empíricas, Honneth considera más realista examinar nuestras intenciones o nuestro carácter en relación a cuán abiertos o cerrados, receptivos o no están a las obligaciones morales.[262] Por su parte, la perspectiva aristotélica de la moralidad presenta, tras la caída de una teleología metafísica y bajo la condición del pluralismo axiológico, el problema de la imposibilidad de suponer valores sustantivos universales que todos persigamos. Tampoco queda claro qué lugar tendrían, en esta visión, las responsabilidades y deberes morales que surgen de nuestra consideración o respeto por el bienestar de otras personas. La teoría moral actual requiere un nuevo punto de vista moral o normativo para evaluar el desarrollo social que supere todas estas dificultades.

> Del mismo modo que la posición kantiana parece conservar un punto de vista al que no podemos renunciar del todo en la explicación de la moral, también la posición aristotélica parece ofrecer una perspectiva irrenunciable para explicar lo que es la moral. A mi juicio, la tarea central de una teoría moral hoy consiste en descubrir una alternativa en la que ambos puntos de vista se integren de tal modo que podamos vivir con ellos un poco menos escindidos.[263]

La categoría de reconocimiento le permitirá a Honneth elaborar esta alternativa: una concepción ética —una concepción acerca de lo moral— que, bajo la estela de Hegel, integre ambas visiones. Honneth supone que debe ser posible elaborar el contenido normativo de la moral sobre la base de formas específicas de reconocimiento recíproco. Lo que llamamos el *punto de vista moral* referirá, primariamente, a los rasgos deseables que podemos legítimamente esperar de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí. La alternativa a la perspectiva kantiana y aristotélica se constituirá, entonces, como una ética *del reconocimiento*.

262 Cf. A. Honneth, «Between Proceduralism and Teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory», 1998, p. 689.

263 A. Honneth, «Entre Aristóteles y Kant: esbozo de una moral del reconocimiento », 1998, p. 18.

En la introducción planteé que el concepto de *reconocimiento* siempre estuvo de alguna forma presente en la filosofía práctica, aunque hasta Hegel —quien lo convierte en clave para un punto de vista moral—, permaneció a la sombra de otras categorías consideradas más fundamentales. Hace veinte años, de la mano de ciertos debates políticos y movimientos sociales, y con los aportes teóricopolíticos del multiculturalismo y del feminismo, el concepto de reconocimiento —a través de una reedición de Hegel— ha vuelto a ser punto de referencia de las discusiones en filosofía moral y política. La justicia no solo se ve vinculada a la equitativa distribución de recursos, sino a las relaciones de reconocimiento entre los sujetos o grupos sociales. En este sentido, Honneth sostiene que

> ... la cualidad moral de las relaciones sociales no solo tiene que medirse por la distribución equitativa o justa de los bienes materiales, sino que, antes bien, nuestra representación de la acción moralmente correcta tiene que estar muy esencialmente conectada con unas concepciones de cómo y en cuanto qué se reconocen mutuamente los sujetos.[264]

Las demandas políticas de los últimos años dieron pie a pensar que el contenido normativo de la moral se debe explicar por formas de reconocimiento recíproco. Dejaremos para el capítulo 3 el abordaje de las consecuencias que esta concepción de la moralidad tiene para la noción de justicia.

La conexión entre moralidad y reconocimiento, por vía negativa

Además de Honneth, otros autores (Lutz Wingert, Ernst Tugendhat, Avishai Margalit) están dando este *giro* hacia el reconocimiento como concepto clave de la moral y comparten un modo negativista de proceder: parten de un análisis fenomenológico de las *ofensas morales*. Consideran que, de alguna manera, los hechos que son vividos como una injusticia por los afectados nos dan la clave adecuada para explicar la conexión interna entre moral y reconocimiento. Siguiendo los criterios con que los afectados distinguen entre una falta moral y un mero accidente o algo que ocurre por necesidad, se puede establecer que los casos en que se escatima o niega el reconocimiento son los que constituyen una *falta moral*. Por ejemplo, una lesión física, cuando es el resultado de un accidente cardiovascular de la persona, no es vista como *injusta*, mientras que sí lo es cuando es fruto de una acción en la que se le desprecia intencionadamente en un aspecto esencial de su bienestar, por ejemplo, una negligencia del empleador en la seguridad laboral del trabajador. En

264 A. Honneth, *ibid*., p. 21.

ese caso, además de la lesión física, hay una lesión moral: la conciencia que le acompaña de no ser reconocido en la propia autocomprensión.

Honneth establece la relación entre moral y reconocimiento, explorando concretamente las condiciones de la ofensa moral. La primera de estas condiciones es que «solo puede ofenderse moralmente a aquellos seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido de que su voluntad está orientada por su propio bienestar».[265] Si no hay una posibilidad de referencia a los estándares de calidad de la propia vida, como ocurre al resto de los animales, no hay lugar para una ofensa moral. Por lo tanto, la ofensa moral se vincula intrínsecamente con la capacidad de una autorrelación práctica. La segunda condición es que los sujetos humanos pueden ser ofendidos en su relación consigo mismos a través de ciertas acciones, manifestaciones o circunstancias, porque «solo están en condiciones para la construcción y preservación de una autorrelación positiva si cuentan con la ayuda de reacciones de asentimiento o afirmación de otros sujetos».[266]

En resumen, en una ofensa moral, la persona no se ve respetada en su autorreferencia positiva y esta está supeditada a una confirmación intersubjetiva, por lo que se anuncia una tercera premisa: «con la experiencia de una injusticia moral tiene que ir aparejada siempre, también, una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto afectado queda decepcionado en una expectativa cuyo cumplimiento forma parte de las condiciones de la propia identidad».[267]

Honneth sintetiza la relación entre moral y reconocimiento de la siguiente forma:

> ... el primer paso en el despliegue de una moral del reconocimiento consiste en la prueba fundamental de que la posibilidad de ofensa moral resulta de la intersubjetividad de la forma humana de vida: puede ofenderse a los seres humanos en ese modo específico que llamamos *moral* porque estos le deben su identidad a la estructura de una autorreferencia práctica que, desde el primer momento, se halla supeditada a la asistencia y la afirmación de parte de otros seres humanos.[268]

En este procedimiento negativo de explicación que, como vimos en el capítulo anterior, Honneth toma de Bloch, el autor se propone aportar una distinción de diferentes formas de injusticia o menosprecio. Esto exige, con anterioridad, establecer qué aspectos darán base a tal diferenciación:

265 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 23.

266 A. Honneth, *ibid*., pp. 23-34.

267 A. Honneth, *ibid*., p. 24.

268 A. Honneth, «Entre Aristóteles y Kant», 1998, p. 30. Se percibe en este párrafo la cercanía de Honneth a Habermas, en este sentido.

> Entre las varias alternativas que se ofrecen aquí, la más apropiada parece ser la que más acerca los criterios de diferenciación a las experiencias individuales; pues con ello nos aseguramos, desde el comienzo, de que el descubrimiento categorial de la esfera moral tiene lugar desde la perspectiva de los sujetos afectados.[269]

Nuevamente, aparece la preocupación central de Honneth de darle asidero a su teoría normativa. El valor del argumento fenomenológico está en que el descubrimiento categorial de la esfera moral se dará desde la perspectiva de los afectados. Este criterio de diferenciación de formas o *grados* de menosprecio personal se obtiene cuando se percibe que las ofensas morales se juzgan como tanto más graves cuanto más elemental es el tipo de autorrelación que dañan o destruyen. Y así se bosqueja una tipología de las ofensas morales que intenta estar muy cercana a la experiencia, desde el punto de vista de la autorrelación afectada en cada caso.

> Cada estrato de la referencia práctica hacia sí mismo corresponde entonces a un tipo particular de injusticia, el que, a su vez, se corresponde con un grado específico de daño psíquico.[270]

Esto implica, entonces, previamente saber qué niveles puede abarcar la relación consigo mismo. Honneth recurre para ello a la literatura psicológica y antropológica —teorías de la persona—, que presenta cierto consenso en la distinción de tres niveles de autorreferencia práctica, entendiendo por tal, «la conciencia o el sentimiento que la persona tiene de sí misma respecto a las capacidades y derechos que le corresponden (Habermas, Tugendhat)».[271]

Existe un primer nivel de autorreferencia, que tiene una primacía genética de acuerdo a lo que indica la psicología evolutiva, en el que los sujetos se refieren a sí mismos concibiendo sus necesidades psíquicas y deseos, como parte de la propia persona. Honneth toma de Erik H. Erikson este concepto de *confianza en sí mismo* o *autoconfianza* referido a un tipo de seguridad elemental sobre el valor de las propias necesidades.[272] Una segunda forma de autorreferencia práctica, clave de la tradición kantiana, es la de considerarnos un sujeto moralmente responsable de las propias acciones. Honneth toma de Robin Dillon el concepto de *respeto de sí mismo* para denominar a esta seguridad sobre el valor de la propia formación de juicio. También existe acuerdo sobre una tercera forma de autorreferencia en la conciencia de poseer capacidades valiosas o buenas,

269 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 24.

270 A. Honneth, *ibid*., p. 25.

271 A. Honneth, *ibid*.

272 Cf. Erikson, *Identity and Lifecycle*, Nueva York, 1980, citado por A. Honneth en «Recognition and moral obligation», 1997, p. 26.

la seguridad en el valor de las propias capacidades que Tugendhat atribuye a la noción de «sentimiento del valor de sí mismo».[273]

Las heridas morales o formas de menosprecio

Los distintos tipos de menosprecio pueden ser, a partir de este punto, sistemáticamente distinguidos según el criterio de qué estadio de autorrelación práctica intersubjetivamente lograda lesionan.[274] Tres son los comportamientos que lesionan a las personas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente, o sea, existen tres formas de negar el reconocimiento debido. De acuerdo a la clasificación previa de las formas de autorrelación, suponiendo un tipo de ofensa moral para cada tipo de daño psíquico, Honneth concluye que las lesiones morales elementales son las que quitan a una persona la seguridad de poder disponer de su bienestar físico. Esta primera forma de menosprecio es la que está presente en actos de maltrato y humillación física, como la tortura, la violación, el maltrato y abuso físico o cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad. El caso límite lo representa, sin dudas, el asesinato, que desprecia la condición de la existencia física misma. Todos estos actos, en tanto conciernen a la *integridad corporal*, lesionan la autonomía física de una persona. Este tipo de maltrato es la forma de degradación humana más fundamental, al provocar la humillación más profundamente destructiva de la relación consigo mismo: lesiona la autoconfianza o la confianza básica en sí mismo y en el mundo.[275] Lo que se destruye, en estos actos, «es la confianza en el valor del que la propia necesidad disfruta a los ojos de los otros».[276]

El segundo modo de menosprecio es la privación de derechos o la exclusión social de un sujeto dentro de una sociedad. Este nivel abarca los casos de ofensa en que se desprecia la responsabilidad moral de las personas.

> Lo específico de tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía individual, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso.[277]

273 Cf. R. Dillon (ed.), *Dignity, character and self-respect*, 1995, y E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 1993, citados por A. Honneth en «Recognition and moral obligation», 1997, p. 26.

274 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 116.

275 A. Honneth, *ibid*., p. 161, e «Integridad y desprecio», 1992, p. 84.

276 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 26.

277 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 163.

Si se entiende que los *derechos* son pretensiones que alguien puede legítimamente reclamar por participar como miembro de una sociedad en su ordenamiento institucional, la negación de tales pretensiones trae implícito que no se le considera responsable en igual medida, capaz de formar juicios morales, y por ello acarrea una pérdida del *autorrespeto*. Esta falta de reconocimiento genera el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción legítimo e igualmente valioso. El espectro de ejemplos abarca desde casos individuales de fraude o estafa hasta el caso de discriminación jurídica de todo un grupo social.

Por último, ser excluido no es lo mismo que ser despreciado. Existe una última forma de lesión moral o menosprecio dado por lo que el lenguaje cotidiano llama *injuria* o *deshonra*, es decir, la desvalorización social de modos de autorrealización individuales o colectivos.

> Estas muestras de degradación valorativa de determinadas formas de vida quitan a los sujetos en cuestión la posibilidad de tener una visión positiva —en el sentido de una aceptación social— de las habilidades que han adquirido en el curso de sus vidas.[278]

Al no poderse referir a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le otorga un significado positivo, el sujeto que es víctima de esta desvalorización experimenta una pérdida de su *autoestima* personal. El estatus de una persona dependerá de la valoración social que reciba su modo de autorrealización, en el horizonte de la tradición cultural de la sociedad.[279] Los ejemplos típicos abarcan desde el inofensivo caso de no saludar a alguien hasta el caso masivo de la estigmatización.

Las consecuencias de las diferentes formas de menosprecio para los individuos son descritas generalmente en el lenguaje cotidiano con metáforas sobre el estado del cuerpo humano. Por ejemplo, la noción de *herida* es central en la experiencia de menosprecio de ciertas formas de vida, y los estudios psicológicos llegan a hablar de *muerte psicológica* en el caso extremo de personas que sufrieron tortura o violación. Estas conexiones sugeridas por las convenciones de nuestro lenguaje permiten a Honneth decir que

> Estas alusiones metafóricas al sufrimiento físico o la muerte expresan el hecho de que las diversas formas de menosprecio juegan el mismo rol negativo para la integridad psicológica que las enfermedades orgánicas lo hacen en el contexto de los procesos corporales.[280]

278 A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 86.

279 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 163.

280 A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 252.

La experiencia de la degradación social y la humillación hace peligrar la identidad humana de la misma forma que las enfermedades comprometen el bienestar físico. Esta comparación con la enfermedad lleva a suponer que a los síntomas corporales corresponden estos sentimientos negativos que se expresan como *vergüenza social*. Como contracara, es posible establecer conclusiones sobre los factores que constituirían una *salud psicológica* o *integridad humana*.

> ... el tratamiento preventivo de la enfermedad corresponderá a la garantía social de relaciones de reconocimiento que sean capaces de brindar al sujeto la mayor protección posible frente a la experiencia del menosprecio.[281]

Si las ofensas morales poseen su núcleo en la denegación del reconocimiento, entonces, a la inversa, Honneth sospecha que las actitudes morales están conectadas con el ejercicio del *reconocimiento*. A partir de esta íntima conexión, es posible extraer un concepto positivo de moral, cuya finalidad sea la protección frente a estos peligros. El *punto de vista moral* es, entonces,

> ... el tejido de esas actitudes morales que tenemos que adoptar a fin de proteger a los seres humanos vivos de ofensas que nacen de los presupuestos comunicativos de su autorreferencia. Despojada de toda formulación negativa, la formación correspondiente reza, entonces, que la moral representa la suma de las actitudes que estamos obligados a adoptar recíprocamente con el fin de asegurar en común las condiciones de nuestra identidad personal.[282]

Lo que corresponde a una atenta prevención de la enfermedad es la garantía social de relaciones de reconocimiento que puedan proteger a los sujetos del sufrimiento del menosprecio. Honneth presenta en una relación análoga —haciendo referencia retrospectiva a las distintas formas de menosprecio— tres formas de reconocimiento recíproco que constituyen prerrequisitos para la integridad humana.

El corazón de la propuesta. Tres niveles de reconocimiento

Si cada forma de menosprecio involucra una herida a cierta forma específica de relación positiva consigo mismo, como contracara, solo puede darse esta relación positiva si existe la correspondiente relación específica de reconocimiento. El núcleo teórico de su conocida obra *La lucha por el reconocimiento* [1992]

281 A. Honneth, *ibid*., p. 252. Siguiendo a Bloch y la tradición del derecho natural, Honneth ve que la defensa de la integridad humana puede darse a través de la protección frente a la degradación o el insulto.

282 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 28.

es la presentación de tres niveles de reconocimiento intersubjetivo que, como veremos, corresponden análogamente a la tipología fenomenológicamente establecida de formas de menosprecio. Siguiendo a Hegel y Mead, los sujetos deben el desarrollo de una relación positiva hacia sí mismos a la experiencia del reconocimiento recíproco: *la dedicación emocional o el amor*, *el reconocimiento jurídico* y *la adhesión solidaria*, que se dan en tres esferas de la vida social: familia, sociedad civil y Estado, en el caso de Hegel; relaciones primarias del otro concreto, relaciones jurídicas y esfera del trabajo —estas últimas del otro generalizado—, para Mead. Cada una de ellas constituye un estadio o forma de integración social: las que se establecen por lazos emocionales, por reconocimiento de derechos o por la común orientación a valores. En cada una de ellas, el sujeto es reconocido de una manera diferente en su autonomía y su identidad personal. Estos tres niveles constituyen, para Honneth, la infraestructura normativa de un mundo de la vida social en el que los individuos pueden adquirir y preservar su integridad humana.

El amor

A través de la dedicación y el cuidado amoroso presente en las relaciones primarias —como las que encontramos en el seno de la familia, las relaciones de pareja o la amistad, caracterizadas por fuertes lazos afectivos—, se procura el bienestar del otro en sus necesidades individuales, por lo que las personas se reconocen como *sujetos necesitados*, o sea, como seres cuyas necesidades y deseos tienen un valor único para otra persona. Este es el primer estadio de reconocimiento recíproco, y en tanto que involucra la integridad física del sujeto, es la contraparte positiva de la primera forma de menosprecio —el maltrato físico—.

Este concepto de amor que aparece en el Hegel romántico de *El sistema de la eticidad* se presenta como el lazo emocional por el cual los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que aman, dependientes del otro singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida:

> Para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento intersubjetivo, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa, los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional.[283]

Pero al hablar del *amor*, Hegel queda encerrado en los datos institucionales de su tiempo, dándole concreción en el modelo de relación patriarcal de la familia burguesa. Para salirse de esa estrecha identificación, y reconstruir el

283 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 118.

amor como experiencia normativa, Honneth recurre a la teoría psicoanalítica de la relación objetal de Donald Winnicott,[284] que interpretó el amor como una experiencia interactiva de reconocimiento recíproco. En las relaciones afectivas primarias hay un equilibrio precario entre autonomía y conexión, ya que, aunque no hay propiamente una lucha, hay una tensión entre fusión y delimitación del yo, entre entrega simbiótica y autoafirmación individual.[285]

Según Winnicott, la vida humana comienza con una fase de subjetividad indiferenciada, de unión simbiótica. Madre e hijo dependen recíprocamente uno del otro, unidos por el sistema de interacciones físicas de sus cuerpos, y permanecen —aun después del nacimiento del niño— completamente destinados uno al otro en la satisfacción de sus necesidades. Inicialmente, el lactante no tiene autoconciencia y es incapaz de distinguir cognitivamente entre su propia actividad y un entorno objetivo poblado de otras autoconciencias. Es totalmente dependiente de la madre y, a la vez, esta, que se ha identificado con su hijo en el embarazo, percibe las reacciones del niño como parte de su esfera de acción, experimentando la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación. Pero en el momento en que la madre puede emanciparse de esa identificación primaria corporal con el lactante, ampliando su campo de atención social y, a su vez, el niño adquiere una diferenciación cognitiva entre sí mismo y el entorno, se desprenden de esta situación de ser-uno indiferenciado y aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes, ganando su espacio de autonomía.[286]

El proceso de maduración infantil temprana es entonces resuelto en el juego de interacción intersubjetiva entre madre e hijo. Cuando el niño percibe que la madre ya no puede estar constantemente a su disposición, el niño realiza actos agresivos, como expresión de protesta contra el cuerpo que hasta ahora solo ha sido fuente de placer. El niño descubre que el otro pertenece a un mundo objetivo, no influenciable, perdiendo así su omnipotencia y percibiendo que, junto a él, existen otros sujetos. Concretamente, puede reconocer a su madre como una persona que vive con pretensiones propias,

284 Winnicott le aporta el soporte empírico para ver cómo opera el reconocimiento en el desarrollo de la personalidad en la temprana infancia. A diferencia del psicoanálisis ortodoxo freudiano, en Winnicott, la formación de una personalidad psíquicamente sana depende de cómo se articula la interacción y no del desarrollo de las pulsiones libidinales y el yo infantil. En Freud, las relaciones con otras personas eran simple función del desarrollo de las tendencias libidinales, no tienen una significación autónoma para el desarrollo del niño. Winnicot insiste, en cambio, en que la internalización es un mecanismo de socialización, pero también permite la autonomía. Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, pp. 119, 122. En adelante, Honneth seguirá considerando el psicoanálisis y sus nuevos desarrollos como una pieza clave de su giro teóricorecognoscitivo, y continúa así una relación con esta corriente psicológica que está presente en toda la escuela de Frankfurt.

285 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 118.

286 A. Honneth, *ibid*., p. 123.

independiente de él. En este proceso, también la madre acepta al niño como una persona autónoma, comprendiendo sus fantasías destructoras. La madre sobrelleva sus reacciones agresivas sin vengarse, por lo cual el niño percibe su amor incondicional. Se rompe la simbiosis y surge una relación amorosa madurada por la desilusión recíproca. Ambos se saben dependientes del amor del otro, y sin necesidad de fundirse simbióticamente, aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes.

Según Winnicott, la capacidad de estar solo proviene de una confianza elemental en la predisposición de dedicación maternal. Si el amor de la madre es duradero y seguro, el niño puede desarrollar confianza en cuanto a la realización social de sus necesidades. La seguridad del cuidado materno se transforma en una confianza madura en que las propias necesidades encontrarán cumplimiento en la experiencia, en que la persona amada, incluso en su renovada autonomización, mantiene su inclinación.[287] La capacidad de estar solo es, entonces, la expresión práctica de una forma de autorreferencia que, con Erik H. Erikson, Honneth piensa como una *confianza en sí* o autoconfianza. Este es el tipo de autocomprensión a que un sujeto puede acceder si se sabe amado por una persona vivida como independiente, frente a la cual siente inclinación emocional o amor.

Todas las relaciones adultas son alimentadas por el recuerdo inconsciente de esta primera relación, lo que se evidencia en que el amor siempre está acompañado de un deseo de fusión. El amor es una simbiosis quebrada por la recíproca individuación, una simbiosis rota por el reconocimiento: consiste en reconocer al otro como una persona separada, pero a la cual uno está ligado emocionalmente y a la cual uno se dedica. En esta relación, lo que encuentra reconocimiento es la autonomía individual como sujeto concreto de necesidades. El amor, entendido de esta forma, es un presupuesto elemental de toda autorrealización y cualquiera sea la forma que históricamente haya adoptado, es el núcleo más profundo de cualquier forma de vida ética.

Esta forma de reconocimiento da lugar a la primera relación o actitud positiva que el sujeto es capaz de asumir consigo mismo, a la que referimos antes: la autoconfianza. Honneth la define como «la confianza en el valor de las propias necesidades corporales»[288] o «una seguridad emocional y corpórea en la expresión de las propias necesidades y sensaciones».[289] Al igual que Hegel, que supuso el amor como núcleo estructural de toda eticidad, Honneth considera la autoconfianza como una actitud básica que funciona como el prerrequisito psicológico para el desarrollo de las demás actitudes

287 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 132.

288 A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 2006, p. 110.

289 A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 84.

de autorrespeto.[290] Esta es la que permite que el sujeto pueda experimentar sentimientos morales de indignación ante la falta de reconocimiento de sus derechos o sus formas de realización personal, por lo que la autoconfianza individual «es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública».[291]

El amor es la primera forma de reconocimiento de la autonomía individual, y esta forma de afirmación emocional está ligada a la existencia corporal del otro concreto: depende de la existencia física concreta de personas que se reconocen entre sí con especiales sentimientos de aprecio. Al mismo tiempo, está ligada al presupuesto de una simpatía o atracción, por lo que le es inherente el particularismo moral: el especial lazo emocional que supone el amor no se puede transferir arbitrariamente a otros compañeros de interacción.

Según Honneth, este carácter particularista del amor es el que, justamente, lo ha dejado hoy por fuera de la moralidad y de la consideración filosófica en general. En artículos posteriores, Honneth ha profundizado en los enfoques de la literatura reciente que permiten definir adecuadamente la experiencia del amor y, a partir de allí, rescatar su contenido moral. En cuanto a qué pueda entenderse por amor, Honneth quiere evitar dos peligros en los que caen algunos autores: o se mueven irreflexivamente en el horizonte de prejuicios o idealizaciones de lo que una cultura particular entiende que debe ser el amor, u operan con suposiciones racionalistas que rayan en lo absurdo, suponiendo, por ejemplo, que el amar a otra persona encuentra *razones* en las cualidades positivas del otro.[292] Honneth se inclina por otro camino: la exploración filosófica de lo que el amor como experiencia genera en el concepto sobre nosotros mismos y la estructura de las emociones humanas comprometidas en la experiencia de amar y ser amados.

Según el autor, la filosofía moral contemporánea no se ha ocupado del amor porque el concepto de moralidad —de influencia kantiana— ha estado ligado a principios de imparcialidad —actitud opuesta al compromiso afectivo—, por lo que las relaciones personales no han sido consideradas de importancia para la investigación filosófica. En la ética kantiana, los actos benevolentes o guiados por la inclinación afectiva quedan fuera de una consideración moral y el amor es visto como algo que pone en riesgo la primacía de la obligación a la imparcialidad.

> ... hoy, hay un extendido acuerdo de que el amor debería ser visto como un tipo de relación intersubjetiva que, por involucrar una mutua consideración

290 Cf. A. Honneth, *ibid*. Honneth se basa en el análisis sistemático de la autoconfianza de Erikson en *Identity and the Life Cycle*, 1980. También en J. Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, 1988.

291 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 133.

292 Cf. A. Honneth, «Love and morality», 2007, p. 165.

de bienestar, representa un caso tan claro de particularismo como para rechazar completamente cualquier apelación a categorías tradicionales de la filosofía moral.[293]

Algunos kantianos le han reconocido al amor una función moral indirecta, como es el caso de Ernst Tugendhat, para quien el amor es una condición empírica clave en la génesis de la moralidad o el desarrollo de la posterior actitud de respeto por la autonomía de otros seres humanos. En este caso se reconoce al amor como fuente empírica de la moralidad, pero como una experiencia pre-moral. Otros (Susan Wolf, Bernard Williams, Harry Frankfurt), por el contrario, directamente niegan esta vinculación genética y sostienen que existe una tensión permanente entre la actitud generalizadora del respeto y la actitud normativa del amor. Los principios de la moralidad del respeto corren contra las limitadas y *encarnadas* demandas prácticas del amor. Este es una relación existencial profunda en la que no aparecen elementos autónomos de obligación moral, por lo que estas relaciones afectivas son éticas pero no morales.

Sin embargo, para Honneth resulta absurdo y contraintuitivo excluir aquellos actos que justamente son más significativos en la formación de nuestra moralidad. Nuestra concepción de lo que hace a una persona moralmente buena o de lo que la moralidad debe significar es algo que hemos aprendido desde pequeños a través de los innumerables y multifacéticos ejemplos de devoción desinteresada, sacrificio y cuidado amoroso, cuya fuente es el afecto constante hacia otro ser humano.[294] Esto explica la creciente atención filosófica hacia el amor y el debate sobre su relevancia para el concepto de moralidad.

Honneth se sitúa en este tema, una vez más, alejado del enfoque kantiano de la moralidad. Considera que, si se reflexiona sobre las relaciones intersubjetivas de amor, se llega a una intuición diferente: las acciones involucradas en el amor se realizan claramente con el propósito del bienestar individual de la otra persona, a la cual vemos como siendo moralmente valiosa, aunque estas acciones carezcan del *incentivo* adicional del respeto por la ley moral. El amor nos compele a garantizar un especial cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos.

... el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en la que las personas involucradas están comprometidas a cierto grado de benevolencia recíproca mayor que la que se observa en el requerimiento kantiano del respeto. Esta posición no nos lleva al abandono de la idea de deber moral, sino a una diversificación de este. Junto al respeto moral que debemos

293 A. Honneth, «Love and morality», 2007, p. 171. Tampoco el utilitarismo como filosofía moral y su principio de búsqueda de la felicidad del mayor número puede ver el acto de amar a una persona como moralmente relevante.

294 A. Honneth, *ibid*., pp. 171-172.

> extender igualitariamente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas a las que estamos sujetos por lazos de amor. [...] A través de nuestros actos de afecto, alentamos a otra persona a abrirse emocionalmente a nosotros de una forma que ella se vuelve tan vulnerable que merece, en vez de mero respeto moral, toda la benevolencia que podamos reunir.[295]

El amor, como las restantes esferas, está sometido a un desarrollo normativo en el horizonte de valores de la sociedad moderna. En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth había excluido al amor como esfera que presentara un potencial de desarrollo normativo, pero más tarde corrige su tesis, planteando que también las relaciones íntimas están sometidas a conflictos interpretativos en los que, apelando al amor mutuamente testimoniado, se solicita un tipo de atención diferente o más amplia.[296]

El derecho

La exclusión social —segunda forma de menosprecio— tiene como contrapartida positiva correspondiente la forma de reconocimiento mutuo constituida en el *derecho*,[297] por el cual los miembros de una sociedad se reconocen mutuamente como libres e iguales, trascendiendo el carácter particularista y afectivo del amor. A diferencia del amor, el derecho es racional y universal: debe estar desligado de los sentimientos de simpatía o antipatía personal y debe valer para cualquier sujeto en la misma medida. Es decir, todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como un fin en sí mismo y debe ser reconocido como tal. Representa el concepto kantiano de *respeto moral*: el deber de reconocer a todo sujeto humano como igualmente digno y como un fin en sí mismo, porque se le reconoce como responsable moralmente por sus acciones.

A partir de las condiciones de la Modernidad, el derecho se ha desligado de la autoridad inmediata de las tradiciones morales. En la moralidad

295 A. Honneth, *ibid*., p. 178.

296 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», 2006, p. 114. El «exceso de validez» del amor aparece presente en los conflictos interpretativos sobre su contenido. «El progreso moral en la esfera del amor puede significar, entonces, una eliminación paso a paso de los clichés de rol, los estereotipos y las adscripciones culturales que impiden estructuralmente la adaptación a las necesidades de los demás.» (p. 146)

297 Contra una comprensión estrictamente individualista de los derechos, que los ve como poderes específicos que pueden ser distribuidos como posesiones individuales, una concepción no individualista basada en Hegel en la cual los derechos tienen una estructura intersubjetiva: soportan la autonomía personal al surgir de miembros de una comunidad que se reconocen como libres e iguales. Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 138.

tradicional, los derechos y deberes individuales están ligados a la valoración de la función social de los grupos, y como las tareas en la cooperación social están jerarquizadas, también lo está el reconocimiento jurídico. En la Modernidad, el reconocimiento jurídico se desconectó de la valoración social que se le daba al miembro de un grupo social según su estatus. La noción de trato igualitario universal es intrínseca a las relaciones jurídicas modernas, sometidas a las exigencias de una moral posconvencional.

Gracias a esta segunda forma de reconocimiento, el individuo aprende a verse a sí mismo desde la perspectiva de sus compañeros de interacción, como poseyendo iguales derechos. Tanto Hegel como Mead habían aportado este concepto de persona jurídica, pero en Mead se explica el proceso por el que acontece esta autocomprensión. Esto ocurre, según Mead, porque en el proceso de internalización de la perspectiva de un otro generalizado, el sujeto cobra conciencia de sus deberes, y también de sus derechos —pretensiones individuales que se corresponden a los deberes de los demás—.[298] Las relaciones jurídicas implican la común aceptación de las perspectivas normativas del otro generalizado. A diferencia de las relaciones íntimas, esta relación de reconocimiento tiene un carácter primariamente cognitivo, ya que los sujetos se reconocen mutuamente «porque poseen un saber común de aquellas normas que regulan los derechos y deberes que, por así decir, les competen en el marco de la comunidad en cada caso».[299]

La relación positiva consigo mismo que se logra con el reconocimiento jurídico es el *autorrespeto*, porque en la capacidad de reclamar derechos la persona ve una muestra objetiva y pública de que se le reconoce como responsable moralmente.

La reivindicación de derechos por parte de diversos grupos sociales da lugar a una lucha por el reconocimiento, lo que conduce a un proceso histórico. Lo que implica ser una persona de derecho es una cuestión que ha variado históricamente de acuerdo al desarrollo que ha tenido el reconocimiento de los derechos subjetivos, ya que se ha ido dando, en las sociedades modernas, un proceso de ampliación de derechos. Tal ampliación se ha dado y se sigue dando en un doble sentido: se lucha porque a determinadas personas o grupos les sean reconocidos determinados derechos, y por la ampliación de los mismos, que se expanden de los derechos liberales —derechos negativos: libertad, vida y propiedad— a los derechos políticos de participación —derechos positivos de participar en los procesos públicos de decisión— y a los derechos sociales al bienestar —derechos positivos que permiten participar en la distribución de los bienes fundamentales—. Honneth insiste en la importancia de estos últimos, pues «la participación política solo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad de

298 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 101.

299 A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 85.

su participación activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica».[300]

Podemos considerar que cuando se lesionan los derechos al bienestar se produce también una forma diferente de daño, más bien semejante al maltrato físico: el hambre, la enfermedad, el desamparo pueden ser casi tan destructivos como la violación o la tortura. Por eso, además del sentimiento de vergüenza social que acompaña a la privación de derechos, provocan desesperanza y violencia.

Este nivel de reconocimiento, entonces, admite desarrollo histórico tanto en términos de inclusión de nuevos grupos de sujetos como de introducción de nuevos tipos de derechos. Las relaciones de reconocimiento jurídico, desde la formación de la sociedad moderna, han estado sometidas a un desarrollo normativo en dirección a un ascenso hacia la generalidad y la sensibilidad al contexto —materialización—. Cuando Hegel y Mead incluyeron la moderna relación de derecho como una condición central de una eticidad postradicional, limitaron tanto la relación de derecho a la existencia de derechos liberales de libertad que desconocieron que su disfrute requiere de condiciones de aplicación, de atender a la situación concreta del particular. Es evidente que la lucha en la esfera del derecho continúa, porque en el estado de la actual integración social, estas expectativas de reconocimiento están lejos de ser colmadas. El fortalecimiento de un Estado de derecho es parte fundamental de la construcción de una sociedad justa, porque un marco legal adecuado protege a los individuos contra esas formas de menosprecio —cualquier forma de subordinación, marginación y exclusión— que disminuyen el autorrespeto al negársele a los sujetos el estatus de legítimos colegisladores.

Ahora, junto a Hegel y Mead, Honneth sostiene que la relación jurídica de reconocimiento es incompleta o insuficiente. Los derechos hacen que el individuo pueda saberse reconocido por cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad —las cualidades de un actor moral racional—, pero el sujeto necesita, además, saberse reconocido en su singularidad, por los talentos o cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Junto al ser reconocido como miembro de una comunidad, el sujeto requiere ser reconocido como portador de una identidad particular, específica e insustituible. Así surge la necesidad de presentar una tercera forma de reconocimiento.

La solidaridad

El pluralismo característico de las sociedades modernas hace posible modos diferenciados de autorrealización personal. La valoración social, o el prestigio, es el grado de reconocimiento social que merece un individuo por la

300 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 143.

forma de su autorrealización o de su identidad particular —y por las particulares cualidades asociadas a esta—, dentro de un horizonte común de valores, por ejemplo, dentro de una cultura, nación o colectividad.

Esta forma de reconocimiento es la que Hegel denominó *eticidad*: una relación de valoración recíproca en la que todo sujeto se siente confirmado como una persona que se distingue de las demás por cualidades específicas; Mead, por el contrario, en vez de tratarla como un concepto puramente formal, la asoció con el modelo de la división cooperativa del trabajo.[301] En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth plantea una referencia menos acotada para la estima social: está dada por la contribución que uno hace a las metas que son consideradas valiosas en la sociedad, o sea, la forma en que las cualidades personales contribuyen a la realización de los objetivos sociales:

> El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos.[302]

Lo que se desprende, inevitablemente, es que este tercer patrón de reconocimiento solo puede concebirse con el presupuesto de un horizonte de valores y objetivos intersubjetivamente compartido, desde el cual se pueda reconocer la contribución de sus cualidades personales a la vida de los otros. O sea, el presupuesto de que los sujetos son miembros de una comunidad valorativa que se orienta a objetivos comunes, en el trasfondo de un concepto compartido de vida buena.

A esta forma de reconocimiento también se le puede llamar, con Hegel, *solidaridad*, entendida como la participación activa y recíproca en la autorrealización del otro. Hegel entendía por tal una relación de *intuición recíproca* que sintetizaba las dos formas anteriores de reconocimiento: con el derecho comparte el tratamiento igualitario —punto de vista cognitivo— y con el amor, la conexión emocional y la atención cuidadosa. La eticidad para Hegel suponía la relación en que el amor, por la presión cognitiva del derecho, se convierte en solidaridad universal entre los miembros de una comunidad. Cada sujeto puede respetar al otro en su especificidad individual.

El tipo de relación positiva con uno mismo que permite la valoración social es la *autoestima*, que consiste en un sentirse seguro de poder hacer

301 Para Mead, la posibilidad de una autorrealización venía dada por la experiencia de realizar un trabajo socialmente útil, pero no percibió que la división funcional del trabajo en una sociedad o lo que vale como contribución socialmente útil no es valorativamente neutro. Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 112. Por ello, Honneth asume en *La lucha por el reconocimiento* una interpretación de la solidaridad a medio camino entre Hegel y Mead (pp. 148-159).

302 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 150.

cosas o de tener capacidades que son reconocidas por los demás miembros de la sociedad como valiosas. Es la valoración positiva de aquello que da contenido a nuestras identidades prácticas: nuestros proyectos particulares, los compromisos que asumimos y los particulares rasgos de carácter que requieren o expresan.

Ahora bien, la autoestima depende de una actividad autointerpretativa que es central en la reflexión autónoma. Al igual que el enfoque hermenéutico de Charles Taylor, Honneth señala que la determinación del valor y el sentido de nuestras propias actividades se conforma fundamentalmente en el terreno semántico y simbólico en que esta reflexión ocurre, o sea, la autocomprensión cultural de una sociedad. Honneth denomina esta dependencia nuestra «vulnerabilidad semántica».[303] Si los recursos semánticos disponibles para pensar una determinada forma de vida son negativos, es difícil verla como opción válida. Alguien que está protegido de las exclusiones que minan el autorrespeto o de las amenazas frente a la autoconfianza, aún puede mantener este aspecto vulnerable en su autonomía, a través de actos de injuria o deshonra. Con ellos se le arrebata a la persona la aprobación social de su forma de vida, lo que acarrea una pérdida de su autoestima. Sin un importante nivel de resiliencia personal, soporte subcultural y esfuerzo persistente —esto es, sin otras fuentes de autoestima— las formas de vida marginalizadas no se ven como opciones genuinas para los sujetos.

Si la valoración social depende de los objetivos éticos que predominan socialmente, también la esfera de la solidaridad es una magnitud históricamente variable y está abierta a un desarrollo normativo. Su alcance y simetría depende de cuán plural sea el horizonte de valor. Cuanto más abiertos los objetivos éticos están a diferentes valores y menos ordenamiento jerárquico entre ellos, tanto más posible será la valoración social simétrica. Bajo la presión de las luchas sociales,

> ... las normas éticas, a cuya luz se pueden reconocer mutuamente los individuos en su particularidad individual, están abiertamente a favor de un proceso de ruptura con la tradición, en el curso de la cual pierden su carácter jerarquizador y prescriptivo por su generalización creciente.[304]

Mientras los objetivos sociales estaban establecidos sustancialmente —fruto de una eticidad convencional— y se podía establecer una escala jerarquizada de comportamientos más o menos valiosos, la valoración social de un sujeto dependía del concepto de *honor*. Este consistía en el grado de consideración que una persona lograba si su comportamiento cumplía con las

303 J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 136.

304 A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 86.

expectativas colectivas que correspondían a su estamento. Pero allí lo que se valora no son las cualidades individualizadas, sino el aporte que, como estamento, hacen al todo social. Por ello ha ocurrido un cambio radical de esta esfera de reconocimiento a partir de la Modernidad y la disolución de aquella jerarquía tradicional de valores. No solo se conforman las nuevas relaciones de derecho —que por la noción de dignidad, asegura a todos los hombres una porción de consideración social—, sino que se individualizan las representaciones sociales de valor que ahora se aplican a modos diferenciados de autorrealización personal. El concepto premoderno del *honor* se escinde en dos ideas opuestas:

> ... una parte del honor garantizado por la jerarquía se democratizaba, en cierto sentido, al otorgarse a todos los miembros de la sociedad un respeto igual por su dignidad y autonomía como personas jurídicas, mientras que la otra parte quedaba «meritocratizada», en cierto sentido: cada uno disfrutaría de la estima social según su éxito como «ciudadano productivo».[305]

El concepto de honor se transforma en dignidad universal, y la porción de valoración social que excede este nivel, en prestigio social.[306] A partir de allí, las valoraciones sociales en las sociedades modernas están continuamente sometidas a una lucha permanente, por la que los distintos grupos intentan afirmar públicamente el valor de las capacidades ligadas a su modo particular de vida. En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad implica relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos autónomos e individualizados. Ello plantea la necesidad de transformaciones culturales que amplíen radicalmente estas relaciones de solidaridad, o sea, las relaciones que —siguiendo a Hegel— no solo consisten en una tolerancia pasiva, sino en una participación activa en el desarrollo de la peculiar individualidad del otro, pues solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes.[307]

Debido a que las esferas están sometidas al cambio histórico, las formas de menosprecio asociadas a ellas también lo están. Lo que cuente como

---

305 A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», 2006, p. 112.

306 Para un análisis profundo de esta transformación es útil la fabulosa reconstrucción que Charles Taylor ofrece en *Fuentes del yo*, 2006, p. 49 y sigs. La idea premoderna del honor fue reemplazada por la nueva noción —la de dignidad— asociada a la importancia normativa del individuo, y aquel se desgrana en un momento universal correspondiente a una política de la igualdad dignidad, y un momento particularista al que corresponde la política de la diferencia. Honneth, sin embargo, cuestiona esta idea cronológica de dos paradigmas que se suceden en el tiempo y también la restricción que Taylor hace a considerar la vida íntima o cuestiones psicológicas vinculadas al reconocimiento.

307 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, pp. 158-159.

«negligencia en el cuidado familiar», como «desposesión de derechos» o «desvalorización social» es una magnitud históricamente variable, dependiente, en el primer caso, del concepto de amor familiar, en el segundo, del grado de universalización y el perímetro material de derechos institucionalmente garantidos y, en el tercero, del horizonte de valor compartido socialmente.

Como forma de síntesis, podemos señalar que Honneth sistematiza una tipología que vincula patrones o niveles de reconocimiento, esferas de la persona y formas de injuria personal. En el siguiente cuadro, se resume la estructura de las relaciones de reconocimiento social:

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva (respeto)	Valoración social
Dimensión de personalidad	Necesidades y emociones	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor, amistad)	Relaciones legales (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo	—	Generalización, materialización	Individualización, igualación
Autorrelación práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Forma de menosprecio	Maltrato y violación	Desposesión de derechos, exclusión	Humillación e injuria
Componente de personalidad dañado	Integridad física	Integridad social	Honor, dignidad

Un concepto formal de eticidad

Comenzamos este capítulo planteando que Honneth pretende aportar una teoría social *normativa* y que, para ello, debe establecer en qué punto de vista moral se asienta: ¿cuál es el horizonte normativo desde el cual la teoría puede hacer una crítica del presente social?, ¿qué criterio o medida normativa proponer para distinguir, en la lucha social, los motivos emancipadores de los regresivos?

En las condiciones de la Modernidad, este punto de vista no puede estar comprometido con una idea moral sustantiva, pero, como vimos, tampoco el punto de vista kantiano satisface a Honneth:

> Hoy por *moral* se entiende, en la tradición kantiana, en general, el punto de vista que permite aportar a todos los sujetos el mismo respeto, o tener en cuenta sus ocasionales intereses de una manera idéntica y leal. Pero

tal formulación es demasiado estrecha para integrar todos los aspectos que constituyen el objetivo de un reconocimiento no distorsionado e ilimitado.[308]

Como sabemos, la tradición kantiana ha distinguido tajantemente entre ética y moral, entendiendo por *punto de vista moral* la posición imparcial y universalista de respeto a todos los sujetos como fines en sí mismos o como personas autónomas —capaces de autodeterminación—, que se erige por encima de las distintas eticidades, entendidas como sistemas de valores sustantivos encarnados en un mundo de la vida social. Honneth —inspirado por Hegel— encuentra que el punto de vista moral kantiano es demasiado estrecho, y no logra dar cuenta del objetivo de la moralidad en su conjunto ni de los objetivos que persiguen los individuos (concibe la moral solo como respeto y la autonomía solo como autodeterminación). Hoy podemos encontrar, junto a Honneth, una serie de autores que, siguiendo la crítica de Hegel a Kant, plantean la necesidad de una revalorización de la eticidad y hacen depender la validez de los principios morales de las concepciones históricas de vida buena, es decir, de las posiciones éticas.

Las investigaciones de Honneth sobre la conexión entre moralidad y reconocimiento le han permitido establecer que el horizonte normativo de una teoría crítica renovada debe ser las condiciones que garantizan la autorrealización humana. Esas condiciones están constituidas por las relaciones sociales de reconocimiento de las que el sujeto participa, porque en el marco de ellas, los sujetos pueden llegar a una posición positiva frente a sí mismos. La fundamentación, como hemos visto, es una prueba negativa: sin un cierto grado de autoconfianza, autorrespeto y seguridad en el valor de las propias capacidades, el individuo no logra la autorrealización, entendida como «un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que uno escoge».[309] Dicha realización libre implica tanto la ausencia de coerción externa como de bloqueos o inhibiciones interiores, por lo que incluye la libertad en sentido positivo —como la confianza interior para articular sus necesidades y emplear sus capacidades y habilidades, confianza que ganamos a través de la validación que recibimos de otros—.

Estos tres modos de reconocimiento expresan las actitudes morales que constituyen un *punto de vista moral*, aunque hay asimetrías en cuanto a la extensión del ámbito de referencia del reconocimiento: las realizaciones morales que se exigen en cada caso se refieren a un entorno de sujetos cuya dimensión varía con el tipo de reconocimiento. Por ejemplo, las realizaciones del cuidado solo son exigibles a los sujetos entre los que existe un vínculo afectivo; el respeto moral puede esperarse de todos los sujetos, mientras solo es esperable que la solidaridad o estima social, como una actitud moral, tenga carácter

308 A. Honneth, *ibid*., p. 206.

309 A. Honneth, *ibid*.

vinculante y obligatorio en el marco de comunidades concretas de valor. Por lo tanto, cuando, desde la perspectiva de una moral del reconocimiento, se habla de una posición moral, se habla de una perspectiva que obliga a los sujetos a diferentes actitudes según el tipo de relación intersubjetiva de que se trate. Hay derechos y deberes morales que corresponden a cada forma de reconocimiento, en tanto confirman o producen cierta forma de autorrelación:

> ... reconocer a alguien en una determinada dimensión de su integridad personal no puede significar otra cosa que ejecutar precisamente aquellas acciones, asumir aquellas responsabilidades o adoptar aquellas actitudes que le permiten alcanzar la correspondiente comprensión de su propia persona.[310]

Deberes de cuidado emocional, obligación asimétrica entre padres e hijos y el caso típico de obligación recíproca de la amistad, obligación recíproca de trato igualitario universal o deberes recíprocos de interés y simpatía solidaria. Al asumir estas obligaciones morales nos aseguramos mutuamente las condiciones intersubjetivas para nuestra integridad o una identidad no dañada.

Así, los tres modelos básicos de reconocimiento —amor, respeto y solidaridad— constituyen la infraestructura moral que debe tener el mundo de la vida social,[311] representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente han de darse para poder hablar de una vida lograda. Honneth tiene claro que hablar de *vida lograda* o *autorrealización* implica un concepto de *vida buena*,

> ... pero este concepto de bien —o de vida buena—, en oposición al alternativo de las corrientes que se apartan de Kant, no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas que constituyan el ethos de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización.[312]

Honneth propone como horizonte normativo de la teoría crítica una idea sustantiva —aunque mínima— de lo que constituye el bien humano, distanciándose así de las éticas comunitaristas. Este concepto formal de eticidad que Honneth introduce al final de su *Lucha por el reconocimiento* comprende el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual.

El análisis que hemos expuesto le permite concluir a Honneth que el potencial normativo de toda interacción social no está en el horizonte de

310 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 31.

311 Cf. A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 87.

312 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 208.

expectativas mutuas con respecto a las condiciones del discurso, como pensaba Habermas, sino con respecto a la adquisición de reconocimiento social, o sea, en estas relaciones de reconocimiento mutuo que hacen posible que los individuos adquieran y preserven su integridad como seres humanos. En estas condiciones de reconocimiento, la teoría crítica puede nuevamente ubicar un elemento preteórico que le de asiento en la praxis cotidiana, a la vez que son un punto de referencia para una crítica inmanente del estado de la sociedad.

La prioridad del respeto

Ahora podemos preguntarnos: ¿hay alguna jerarquía entre las actitudes morales de cada esfera de reconocimiento? Lo que es igual a preguntar: ¿hay alguna prioridad entre todas las vulnerabilidades posibles? Una consecuencia evidente de su planteo, según Honneth, es que si, tomados en conjunto, estos tres tipos de reconocimiento constituyen la posición moral, no hay entre ellos una relación armónica, sino de tensión permanente entre sus respectivas pretensiones, porque habrá que decidir cuál de las diversas relaciones de reconocimiento (y sus respectivas obligaciones) ha de preferirse en cada caso. Esta tensión solo puede ser resuelta por la deliberación individual, a cuál de nuestros vínculos le daremos más primacía. Pero estas decisiones personales se encuentran con una restricción normativa: el carácter universalista del respeto.

> ... puesto que tenemos que reconocer a todos los seres humanos como personas que disfrutan del mismo derecho a la autonomía, hay razones morales que nos impiden decidir en favor de relaciones sociales cuya puesta en práctica exija una ofensa a aquellas pretensiones de autonomía.[313]

El punto que Honneth está intentando esgrimir aquí se entiende como respuesta a un contexto social en el que proliferan grupos que reclaman el reconocimiento de su identidad, aislados unos de otros e incluso *contra* otros. Por ejemplo, las demandas de reconocimiento de grupos neonazis nos alertan acerca de que no toda expectativa de reconocimiento lesionada puede ser un indicio de una pretensión legítima. El garantizar la autonomía de todos los sujetos por igual es el criterio para dirimir qué expectativas o pretensiones de reconocimiento son *justificadas* o *racionales* y cuáles no, en el contexto de nuestras sociedades modernas. En sentido general, unas determinadas expectativas de reconocimiento aparecen justificadas o racionales —en el espacio cultural de los principios de reconocimiento aceptados en un tiempo histórico determinado— si contribuyen, en su formulación, a una ampliación emancipatoria de estos principios. No se justifican si presentan un modo de

313 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 33.

subestimación regresiva de los mismos. Aquí Honneth establece la superioridad de esos principios instituidos históricamente, antes que la experiencia moral subjetiva de los afectados.

Esta indicación teórica nos muestra que la ética del reconocimiento de Honneth, junto a su énfasis teleológico, sigue al universalismo kantiano en cuanto a considerar qué respeto hemos de considerar en el caso de un conflicto moral. Para Honneth, tienen absoluta primacía las pretensiones que todos los sujetos tienen del respeto de su autonomía individual. Por ello, se puede decir que en Honneth existe una primacía de la esfera de reconocimiento del derecho frente a las otras dos porque posee un efecto delimitante sobre las condiciones del amor y la solidaridad. Por ejemplo, el respeto legal entre los miembros de la familia protege de los peligros de una práctica librada exclusivamente al principio del amor y la preocupación recíprocos o, también, los derechos sociales y económicos que introdujo el Estado de bienestar garantizan un mínimo de estatus social —una distribución de recursos independiente del principio meritocrático— y establece límites normativos a los que debe subordinarse la formación de los horizontes de valor que sostiene la comunidad.[314] Pareciera entonces, que el reconocimiento jurídico es una esfera que puede desbordar legitimidad hacia las demás interviniendo en sentido correctivo sobre otras esferas.

Los enfoques basados en derechos —característicos de las posiciones liberales— se han centrado en las condiciones del autorrespeto, pero alguien podría pensar que también las condiciones para la adquisición y el mantenimiento de la autoconfianza y la autoestima podrían acomodarse al lenguaje de los derechos. Honneth piensa que algo así ha ocurrido en la política de la identidad, en la que determinados grupos han hecho reclamos legales de ser reconocidos en sus necesidades culturales específicas. Sin embargo, para Honneth, el lenguaje de los derechos no puede dar cuenta de todas las formas de reconocimiento necesarias porque lo que se necesita es ser amado o estimado, precisamente porque el otro no tiene un imperativo legal de hacerlo. Por ello, los derechos tendrán un lugar central en su concepción de cómo una sociedad justa protege la autonomía de sus miembros, pero no pueden hacerlo sin ayuda.[315]

Aunque la idea de *corrección* del derecho sobre las otras esferas permite suponer que Honneth ha concebido las esferas de reconocimiento como esferas permeables entre sí, creo que no ha ahondado en un análisis en este sentido y parece más preocupado por la *diferenciación* sistemática las esferas. Separándose de la excesiva institucionalización del planteo de Hegel, Honneth se limita a señalar que en las instituciones de nuestra vida social

314 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, pp. 116 y 118; *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 213.

315 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 138.

operan distintos principios de reconocimiento de forma simultánea, por lo que es posible que gran parte de las situaciones sociales más relevantes afecten más de un nivel a la vez y, por tanto, sean formas multifacéticas de humillación. De hecho, al presentar las formas de ofensa moral, sostiene que sería interesante estudiar «la significativa cuestión de qué relaciones de inclusión existen entre las diferentes clases».[316] Sin embargo, no se ha dedicado a analizar en profundidad en qué forma los niveles de reconocimiento se pueden retroalimentar tanto negativa como positivamente.[317]

En la concepción ética de Honneth, a diferencia de Kant, no son el deber y las inclinaciones los que se enfrentan entre sí, sino diferentes obligaciones vinculadas a distintas esferas de reconocimiento. O sea, consideraciones que son todas ellas *morales*. Por ello, su propuesta resulta una concepción *integradora*, que reúne tanto las reivindicaciones normativas de la tradición feminista de la ética *del cuidado* —que han dedicado especial atención al primer nivel de reconocimiento intersubjetivo (Seyla Benhabib, Iris Marion Young)— como las clásicas reivindicaciones universalistas de corte kantiano —referidas al segundo nivel— y los planteos comunitaristas —centrados en el tercer nivel de la solidaridad—. Al respecto nos dice Honneth: «en cada una de las tres tradiciones se articula, respectivamente, una de las actitudes morales que corresponden a las tres formas de reconocimiento con las que, tomadas conjuntamente, protegemos nuestra integridad personal como seres humanos».[318]

Estas tres tradiciones han considerado la cuestión del *reconocimiento* con diferentes significados y una de las preocupaciones de Honneth al construir su propuesta ética es distinguirla de aquellas que también toman el reconocimiento como categoría central aunque bajo otro sentido. Frente a esta diversidad, Honneth encuentra que su propuesta puede reunir diferentes puntos de vista de lo moral porque todos pueden justificarse normativamente desde una raíz común. Y en esto ha sido el modelo de Hegel y Mead el que le ha permitido hacerlo.

316 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, p. 27.

317 He analizado este déficit de Honneth en el artículo «Esferas de reconocimiento y capacidades básicas» (2009); allí muestro que, por ejemplo, en el drama social de la violencia doméstica es indispensable tener una conciencia de cómo los niveles se condicionan entre sí para diseñar políticas públicas que aborden el problema integralmente.

318 A. Honneth, «Recognition and moral obligation», 1997, pp. 33-34.

La gramática de los conflictos sociales y la noción de lucha social

Recordemos que, con su teoría del reconocimiento, Honneth pretende acceder a una visión alternativa del mundo social que le permita entender la fuente motivacional de los conflictos sociales. Tal fuente moral la ha encontrado en la experiencia de los afectados por el maltrato físico, la privación de derechos o la desvalorización social. Estas formas de menosprecio provocan sentimientos individuales o colectivos que motivan afectivamente a los sujetos a entrar en un conflicto o lucha para reivindicar formas cada vez más amplias de reconocimiento social. Lo que hace posible que la praxis abierta por este menosprecio tome la forma de una reivindicación es la oportunidad que estas emociones negativas dan de una intuición moral con contenido cognitivo: la posibilidad de una anticipación idealizada de las condiciones para un reconocimiento no distorsionado.[319]

Dicha lucha se da en etapas: en cada etapa de la formación de su identidad, los sujetos entran en conflictos intersubjetivos o luchas por el reconocimiento social. En la primera etapa no hay propiamente lucha, mientras que en las dos últimas el sujeto lucha para que se le reconozca una libertad cada vez mayor: en derechos y en valoración. En este proceso, los sujetos reivindican aspectos aún no reconocidos de su identidad y generan, a través del éxito de su reclamo, el pasaje de un estadio a otro, amplían así su autonomía y contribuyen al desarrollo moral de la sociedad. Las luchas históricas y sociales son vistas como combinación de luchas estratégicas de intereses y luchas *moralmente motivadas* de grupos sociales que pretenden colectivamente lograr un mayor reconocimiento recíproco institucional y cultural. Así, en un modelo de inspiración hegeliana, Honneth logra desarrollar una teoría social normativa en la que los procesos del cambio social se explican en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación de reconocimiento recíproco.[320]

De esta forma, Honneth ha encontrado solución al problema que lo motivó a alejarse teóricamente de Habermas. Al concentrarse Habermas en las implicaciones normativas de la acción lingüística, la justificación filosófica de la moralidad pierde capacidad de referirse a las reacciones y sentimientos

319 Para Honneth, las experiencias de menosprecio son la fuente de las reivindicaciones sociales porque permiten una intuición moral sobre las condiciones necesarias para un reconocimiento no distorsionado. Ahora bien, el propio Honneth sostiene que el hecho de que el potencial cognitivo inherente a estos sentimientos evolucione en una convicción moral y una praxis política depende del ambiente político y cultural. Si la experiencia del menosprecio va a convertirse en una fuente de motivación para actos de resistencia política, entonces, deberá existir un movimiento social por medio del cual puedan ser articuladas y puedan manifestarse de una forma positiva. (A. Honneth, «Integridad y menosprecio», 1992, p. 260)

320 Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 8.

morales de la interacción cotidiana y pierde de vista aquel malestar social que no puede ser articulado lingüísticamente porque sus categorías son construidas para la dimensión de los principios morales articulados en el discurso. Sin embargo, los sujetos experimentan heridas hacia lo que llamamos *punto de vista moral*, no en términos de desviación de reglas intuitivas del discurso, sino como una violencia hacia reclamos de identidad que son adquiridos en el proceso de socialización. El concepto de reconocimiento le permite encontrar en la realidad social un punto de referencia normativo en el cual los estándares morales de la crítica pueden ser precientíficamente asegurados y obtener una «gramática moral» de los conflictos sociales, desde el punto de vista de los que sufren los modos de menosprecio: los maltratados, los excluidos y despreciados de nuestra sociedad.

Hasta aquí, mi objetivo ha sido presentar de la forma más exhaustiva posible lo que constituye el núcleo de la ética del reconocimiento formulada por Honneth. En el capítulo 6, abordaré el análisis de los aciertos y los puntos problemáticos de esta filosofía moral propuesta por el autor, para poder alcanzar una valoración de su teoría frente a la de Habermas.

Capítulo 4

Un concepto de reconocimiento para una teoría ampliada de la justicia

La segunda crítica formulada contra Habermas con respecto a la insuficiencia de su interpretación procedimental y excesivamente kantiana de la justicia tiene como fruto la elaboración de toda una conceptualización alternativa de Honneth sobre esta noción.

Recordemos brevemente aquella crítica como punto de partida. Comenzaba con una intuición germinal que Honneth tuvo a comienzos de los años ochenta acerca de que la propia ética del discurso habermasiana —aunque se pretenda neutral con respecto al contenido de la justicia— contiene algún concepto material implícito de está vinculado a las condiciones sociales institucionales y culturales que hacen posible una formación discursiva de la voluntad. Junto a ello, también contiene una superación implícita de la interpretación meramente distributiva por un concepto de justicia intersubjetivamente ampliado: la justicia social es entendida como libertad igualitaria en la toma de posición moral. Los años noventa son el momento en que Honneth presenta el núcleo básico de su teoría del reconocimiento y se podría decir que el momento crítico pasa a un segundo plano: en esos años vuelve apenas puntualmente sobre la ética del discurso en su análisis del punto de vista moral de la justicia y la solidaridad. Sin embargo, se van gestando en ese período las bases éticonormativas de una propuesta filosóficopolítica que no será solo una respuesta a Habermas, sino que entrará en diálogo con las líneas fundamentales de la filosofía política contemporánea.

En 1992, el mismo año en que Honneth publicó su célebre libro *La lucha por el reconocimiento*, aparece en escena el famoso ensayo de Charles Taylor *La política del reconocimiento.* Hay acuerdo en que, a partir de ese momento, ambos autores marcan la aparición y progresiva afirmación de este concepto en el escenario del debate filosófico contemporáneo sobre la justicia. En los setenta, *Teoría de la justicia* de Rawls resituó el problema de la justicia en la filosofía moral y política con un peso excluyente. Su propuesta, que es la de una justicia distributiva superadora del utilitarismo dominante, despertó una serie de respuestas críticas y así es cómo la década de los ochenta estuvo marcada por el debate entre liberales y comunitaristas, fundamentalmente en

el contexto norteamericano.[321] El contexto en el que surgieron los que hoy conocemos como modelos teóricos del reconocimiento —Taylor, Honneth, Fraser— fue precisamente un cierto agotamiento de las teorías de justicia distributiva y la conciencia de que un tratamiento igualitario entre los ciudadanos no se agota en la distribución de recursos o bienes primarios, junto a cierta insatisfacción por la posición comunitarista en el debate. Honneth —como Taylor— intenta ofrecer una síntesis superadora de este debate a partir del concepto de reconocimiento.

Por otra parte, la renovación que Honneth pretende hacer al interior de la tradición de la teoría crítica implica, entre otras cosas, también renovar la base informacional de una teoría de la justicia, planteando una categoría que permite conceptualizarla más adecuadamente y dar pie a la posibilidad de una crítica inmanente. Su teoría responde al intento de congregar en una visión unificada los diferentes problemas y demandas que se presentan en las sociedades contemporáneas. La estrategia consistirá en tomar el *reconocimiento* como categoría clave de análisis para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto y comprender la fuente motivacional de las luchas sociales. En definitiva, ver las experiencias de injusticia como experiencias de una falta o falla de reconocimiento.

La relectura que Honneth hace de la filosofía política hegeliana hacia finales de los noventa —particularmente de *Filosofía del derecho* [1820]— es clave para dar vida conceptual a una elaboración más acabada de su propia interpretación alternativa de la justicia. Honneth ya venía dando cuenta en los noventa de las principales críticas comunitaristas al liberalismo igualitario de Rawls y estaba en diálogo con otras perspectivas reivindicadoras del reconocimiento (Fraser, Taylor, Habermas) y sus diferentes argumentos contra los primeros. Del 2000 en adelante, la referencia directa al problema de la justicia se hace especialmente fuerte en su producción.[322] En este período reaparece fortalecida la crítica a la justicia habermasiana en la idea de que no es suficiente concebir la autonomía de reconocimiento recíproco como surgiendo solamente del respeto intersubjetivo por la capacidad de toma de decisiones de los sujetos. Honneth pretenderá elaborar una teoría de la justicia igualmente reconstructiva en su metodología —y con la misma intención empírica— pero más plural que la habermasiana. Vayamos entonces al punto de quiebre.

---

321 Una reconstrucción clásica de este debate se encuentra en M. Walzer, «La crítica comunitarista del liberalismo», en La política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad (Paidós, Barcelona), n.º 1, 1996, pp. 47-64.

322 Son representativos de este período: *¿Redistribución o reconocimiento?* [2003], «Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice» [2004], «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice» [2005] y «A textura da justiça» [2009].

Un giro hegeliano en la forma de concebir la justicia

El siguiente párrafo expone con claridad la estrategia de Honneth para pensar la justicia:

> ... mientras que Habermas desarrolla en *Facticidad y validez* una concepción normativa según la cual la legitimidad del orden jurídico estatal se deduce de la garantía de las condiciones de la formación democrática de la voluntad, Hegel se remonta a la autorrealización individual para deducir de sus condiciones la tarea de un orden jurídico moderno; el hecho de que para él las esferas comunicativas se presenten en primer plano resulta precisamente del modo peculiar en el que determina la estructura de la libertad de la «voluntad libre».[323]

La vuelta a Hegel que ha significado su ética del reconocimiento lo llevará a entender la justicia social —también como Hegel— ampliamente, como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento mutuo —amor, derecho y estima— en las distintas esferas de la vida social. La justicia tendrá que ver con cómo están constituidas las prácticas sociales y la *calidad* de las formas de reconocimiento presentes en ellas.

Honneth sostiene que esta inspiración le viene de la *Filosofía del derecho* de Hegel [1820]. Según este, lo que Hegel nos ofrece allí puede ser considerado como una teoría normativa de la justicia social que, en la reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, fundamenta qué esferas sociales deben existir en una sociedad moderna para dar a todos sus miembros la posibilidad de realización de su autodeterminación.[324] Para Hegel, desarrollar los principios generales de la justicia consiste en desarrollar una justificación de aquellas condiciones sociales bajo las que la *voluntad libre* puede existir.

La caracterización hegeliana de la autonomía individual representa pues un punto crucial de toda la construcción de la *Filosofía del derecho* porque lo que deba significar un orden social justo depende de cómo Hegel concibe la libertad. Como es sabido, bajo la noción de *voluntad libre*, el autor alemán analiza este ideal normativo de la autonomía individual o autodeterminación típicamente moderno. Encuentra que hay dos representaciones igualmente valiosas aunque incompletas que prevalecen. Por un lado, la autodeterminación individual es concebida como la capacidad del ser humano de distanciarse, en virtud de una decisión voluntaria, de «necesidades, deseos e impulsos» que pudieran ser experimentadas como una restricción de la independencia

323 A. Honneth, *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*, 2010, p. 27.

324 Cf. A. Honneth, *Suffering from indeterminacy: An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, 2000, p. 18.

del yo. El problema con esta concepción negativa de la voluntad libre es que, considerada de forma absoluta, conduce a la completa incapacidad para la acción, porque actuar está vinculado con el establecimiento de objetivos que son limitantes. Por otro lado, su contraparte es una concepción positiva y opcional de la voluntad libre según la cual la autodeterminación individual es la capacidad de elección o decisión reflexiva entre contenidos dados sobre los que no se tiene control.[325]

Según Honneth, Hegel propone una concepción más compleja de la voluntad libre en cuanto a la estructura motivacional del ser humano por la cual cada sujeto puede promover por sí mismo la formación de determinadas inclinaciones o *impulsos adecuados a la libertad*. En este caso, la idea de la voluntad libre incluye la exigencia de una elaboración a fondo e intencional del sistema pulsional del ser humano.[326] Según Honneth, la alternativa se ilustra en un modesto pasaje en el que se describe la amistad como el modelo paradigmático de la experiencia de semejante libertad:

> Esta libertad la tenemos ya, sin embargo, en la forma del sentimiento, a modo de ejemplo, en la amistad y el amor. Aquí uno ya no está unilateralmente en sí, sino que se limita gustosamente con relación a otro, pero se sabe en esta limitación como sí mismo. En la determinación, el ser humano no debe sentirse determinado, sino que considerando al otro como otro, únicamente se tiene el sentimiento de sí mismo. Por tanto, la libertad no radica ni en la indeterminación ni en la determinación, sino que es ambas [...]. La voluntad no está [...] vinculada a algo limitado, sino que tiene que ir más allá, pues la naturaleza de la voluntad no es esta unilateralidad ni esta vinculación, sino que la libertad es querer algo determinado, pero en esta determinación estar cabe sí y regresar de nuevo a lo universal.[327]

La voluntad libre es la experiencia de «ser sí mismo en otro». Con esta noción, Hegel está sentando las bases de un modelo comunicativo de la libertad individual.

Esta idea de una libertad comunicativa se presentará más tarde bajo el término *libertad social* en su libro *El derecho de la libertad* [2011] —obra igualada en importancia a *La lucha por el reconocimiento*—. Allí Honneth continúa explorando una vez más cómo las instituciones sociales y políticas garantizan un grado mayor o menor de libertad social. Su tema es, como lo establece el subtítulo a la manera de Hegel, la eticidad presente en las relaciones e instituciones sociales y no la moralidad personal. La novedad de esta

325 Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*, 1968, § 5, pp. 47-48 y § 6, p. 48.

326 A. Honneth, *Suffering from indeterminacy: An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, 2000, p. 13.

327 G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, 1968, § 7, p. 49.

obra es la profundización en la noción de libertad, reflexión que ya había iniciado en *Suffering from indeterminacy* una década antes introduciendo una concepción tripartita de la libertad que incluye la *libertad negativa* y la l*ibertad reflexiva* como formas necesarias pero insuficientes de la libertad.[328] ¿Por qué la idea de la libertad? Porque al partir de que todos los arreglos sociales descansan en valores éticos, la libertad es el valor central de la Modernidad. Pero Honneth no quiere hablar de la prioridad de la libertad a la manera de Rawls, sino, a la manera de Hegel, de las diferentes formas en que esta se mediatiza socialmente a través de las instituciones. Es valioso el esclarecimiento de tres formas de comprensión de la libertad. En consonancia con la conceptualización de John Locke, John Stuart Mill, Robert Nozick, la *libertad negativa* es la de una subjetividad individual contra un ambiente social que representa una barrera al cumplimiento de sus deseos. Para Honneth, ella es constitutiva de nuestra autocomprensión moderna porque posibilita y legitima el deseo de diferenciación de los individuos. La *libertad reflexiva* va un poco más allá, cuestiona los deseos e intereses de primer orden y pregunta sobre fines y valores de las cosas deseadas (Rousseau, Kant, Herder). Pero solo la *libertad social* conecta el aspecto interno y subjetivo de la libertad con una libertad objetiva socialmente actualizada. En esta comprensión de libertad, según Honneth, solo es libre un sujeto cuando «se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas».[329]

Quedan así conectadas la libertad y el reconocimiento intersubjetivo. El orden social justo es el que permite que los sujetos sean capaces de participar en ese tipo de relaciones sociales y puedan así realizar de manera no forzada su libertad en el mundo exterior. Honneth señala que Hegel no hubiese acordado con Rawls en que esas relaciones comunicativas sean *bienes* que puedan dividirse o distribuirse, sino que operan más bien como un único «bien básico» del que los sujetos participan.

> ... más bien parece que lo que Hegel quiere decir es que la «justicia» de las sociedades modernas depende de la medida en que son capaces de hacer posible de igual forma a todos los sujetos la participación en el «bien básico» de tales relaciones comunicativas.[330]

La esencia de un orden social justo está dada por las condiciones sociales e institucionales que permiten a cada sujeto entablar relaciones comunicativas que puedan ser experimentadas como expresión de la propia libertad;

328 Cf. A. Honneth, *El derecho de la libertad*, 2014, pp. 36-63.

329 A. Honneth, *ibid*., p. 68.

330 A. Honneth, *The pathologies of individual freedom*, 2010, p. 15.

la tarea de una *filosofía del derecho* es justificar aquellas condiciones sociales bajo las cuales los sujetos pueden descubrir mutuamente una premisa de su autorrealización individual en la libertad del otro. En esta idea, Hegel no perdió su aristotelismo de juventud, según el cual tales principios normativos de la libertad comunicativa no pueden ser cimentados en la sociedad moderna simplemente como prescripciones externas de conducta o leyes coactivas, sino que precisarían del ejercicio práctico en modelos de acción y costumbres habituales —en definitiva, de un cierto ethos—. Hegel consideró que, dado que los sujetos siempre están vinculados ya de antemano los unos con los otros, la justificación de los principios jurídicos generales en una sociedad moderna no puede tener su punto de partida en una representación atomística según la cual la libertad del individuo consiste en esencia en el ejercicio no perturbado o influido por los demás del libre arbitrio individual (teorías del derecho natural de Kant o Fichte). Honneth considera que en la concepción liberal que domina la discusión sobre justicia de Rawls a Habermas predomina el paradigma jurídicoracional de la tradición kantiana, para la cual el derecho es el orden estatal regulado jurídicamente. En cambio, Hegel incluye en un amplísimo concepto de *derecho* —usando la expresión en un sentido algo arbitrario— la totalidad de las condiciones sociales necesarias para la realización de la voluntad libre de cada sujeto particular.

Una autonomía *intersubjetiva* como horizonte normativo

Por lo que acabo de exponer, es inevitable que comience este capítulo dedicado a la noción de la justicia en Honneth profundizado en el concepto de autonomía personal que propone. Es útil recordar la distinción de Charles Taylor entre dos componentes de las teorías filosófico-políticas: *cuestiones de defensa* y *cuestiones ontológicas*. Las cuestiones ontológicas tienen que ver con lo que se reconoce como factores para explicar la vida social o los términos últimos de la explicación, como puede ser la discusión entre el atomismo y el holismo. Por el contrario, las cuestiones de defensa se relacionan a la postura moral o los principios adoptados, como puede ser el dar primacía a los derechos individuales o a la vida de la comunidad.[331] Detenerme en la cuestión ontológica de cómo se concibe la autonomía personal es lo que nos dará sostén conceptual para comprender luego las divergencias, por ejemplo, en el peso que se atribuye al individuo o a la comunidad.

En particular, su idea de una *autonomía de reconocimiento recíproco* es la clave interpretativa para comprender sus debates con otras teorías de justicia, fundamentalmente en su distanciamiento de las concepciones liberales de inspiración kantiana —en mayor o menor grado— que son para Honneth predominantes

331 Cf. C. Taylor, «Equívocos: el debate liberalismocomunitarismo», 1997, pp. 239-240.

en el panorama de la filosofía política. Sin embargo, también será un punto clave para diferenciar la posición de Honneth frente a otras posturas neohegelianas como las sustentadas desde el feminismo o el comunitarismo.

Como señala Gustavo Pereira, las evaluaciones normativas que se hacen en el terreno de la justicia dependen en última instancia de *idealizaciones del sujeto* que establecen en qué consiste el comportamiento racional y la motivación para la acción. Retomaré más adelante este concepto, cuando me concentre en comparar y evaluar las idealizaciones del sujeto que subyacen a la teoría habermasiana y a la honnethiana. Por ahora, basta con señalar que todas las concepciones de justicia que han protagonizado el debate contemporáneo proponen alguna versión más o menos explícita del sujeto.[332]

En Occidente parece existir un consenso normativo acerca de que una sociedad democrática está basada en fundamentos morales que reclaman garantías a la *autonomía* individual de todos los ciudadanos. Lo justo implica básica e intuitivamente algo asociado a la idea de igual tratamiento. Los principios de justicia son la expresión de un común deseo de garantizar a cada quien igual libertad de acción. Las divergencias político-filosóficas surgen cuando se conceptualiza cómo se concibe esta libertad. La teoría del reconocimiento de Honneth no se aparta de la intuición moral básica y común de la igualdad. En este sentido, opera con el mismo horizonte normativo en la evaluación de la justicia que las teorías liberales de Rawls o Habermas: *la autonomía del sujeto*. El contramodelo que propone Honneth, como él mismo admite, también comienza con la idea de que todo miembro de una sociedad moderna justa debe ser capaz de disponer de las capacidades y condiciones básicas para la autonomía individual.[333] El asunto es que este requerimiento interpretado a la luz de Hegel significa otras implicaciones materiales frente a la interpretación liberal y una forma más densa de entender la promoción social de la autonomía individual. La justicia de una sociedad exige garantizar iguales niveles de autonomía a todos sus ciudadanos; se entiende por esto similares oportunidades de autorrealización de su identidad personal. Esto se logra asegurando la calidad en las relaciones de reconocimiento mutuo en que participan los sujetos: que son reconocidos como sujetos de necesidades específicas a través del amor, como sujetos iguales jurídicamente a través del derecho y como valiosos por nuestros aportes y cualidades particulares a través de la estima social.

Con esta postulación, por un lado, Honneth sigue a Habermas en la estrategia de ampliación de la noción de sujeto que había predominado en la primera generación de la teoría social crítica. La influencia del marxismo y su antropología utilitarista llevó a considerar a los sujetos socializados como actores movidos por intereses de clase o por una racionalidad meramente

332 Cf. G. Pereira, «Idealización del sujeto y políticas sociales», 2011, pp. 111-119.

333 Cf. A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 352.

instrumental, olvidando la dimensión normativa del descontento social. Como el mismo Honneth señala, a excepción de Habermas, la teoría crítica en general mantuvo la tendencia al antinormativismo.[334] Para Honneth, esta teoría se debe abrir a iluminar al sujeto como agente moral que pretende de la sociedad el reconocimiento de aspectos claves de su identidad personal.

Pero además de distanciarse de la concepción de sujeto predominante en la teoría crítica de los fundadores, Honneth ha dedicado buena parte de su trabajo a cuestionar, junto al comunitarismo y al feminismo, la visión de la autonomía supuesta en las teorías liberales, fundamentalmente a través de una crítica a la noción rawlsiana del sujeto. Según Honneth, las concepciones políticas liberales, desde la Modernidad, han entendido la autonomía personal de una forma restringida, esencialmente individualista.[335] Honneth lo explica como una consecuencia del origen histórico de esta noción. En el contexto social de la temprana modernidad, los individuos abandonaron la adscripción a roles sociales predeterminados para asumir su propia búsqueda de la felicidad. Surgió así la tendencia creciente a ver la implicación normativa de que la libertad y la autonomía personal significaban que los individuos pudieran desarrollar su personalidad sin ser perturbados. Cuanto menos los otros limiten mis acciones, mayor es mi capacidad para actuar de acuerdo a mis propias preferencias o convicciones —lo que Isaiah Berlin ha llamado *libertad negativa*—. Según esta idea, la autonomía de los individuos aumenta reduciendo restricciones, o sea, ganando *independencia* de los otros.[336]

Esta visión individualista de la autonomía personal asentó las modernas teorías de la justicia: crear una sociedad justa tenía que ver con permitir a los sujetos ser lo menos dependientes de otros posible. Según Honneth, la tendencia a maximizar la libertad negativa, propia de las teorías políticas liberales, parece descansar en una idealización de los individuos como autosuficientes y autoconfiados. Al errar en conceptualizar adecuadamente la necesidad, vulnerabilidad e interdependencia de los individuos, también interpreta erróneamente la justicia social: «si, por el contrario, reconocemos que los individuos —incluidos los individuos autónomos— son mucho más vulnerables y necesitados de lo que el modelo liberal los ha presentado, surge una muy diferente imagen de las demandas de justicia social».[337]

Desde este supuesto, Honneth ha elaborado una teoría de la autonomía en clave de reconocimiento mutuo, focalizada en la influencia de las relaciones intersubjetivas sobre capacidades de los agentes que son constituyentes

334 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», 2006, pp. 102-103.

335 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 127.

336 Cf. I. Berlin, «Two Concepts of Liberty», 1958, pp. 127-128.

337 J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 129.

de su autonomía. Este enfoque alternativo es compartido por feministas y comunitaristas —Michael Sandel, Charles Taylor, Jessica Benjamin, entre otros— y se lo ha llamado relacional, social, intersubjetivo, situado o recognoscitivo. Se resume en la idea de que la autonomía es una capacidad que solo existe en el contexto de relaciones sociales que la sostienen y solo en conjunción con un sentido interior de ser autónomo. El argumento de Honneth para defender tal idea es que las competencias de agencia que supone la autonomía requieren que uno sea capaz de sustentar ciertas actitudes hacia uno mismo —en particular, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima—, y estas autoconcepciones —o, en términos hegelianos, *relaciones prácticas del yo*— dependen empíricamente de las actitudes sustentadas por otros —a través del ser reconocidos por aquellos que también uno reconoce—. Como ha sido explicado en el capítulo anterior, solo adquirimos autoconfianza cuando somos amados; autorrespeto, al ser tratados como fines inviolables y autoestima cuando nuestros propósitos son socialmente valorados. Si todas las capacidades constituyentes de la autonomía están socialmente situadas, ser reconocido es empíricamente necesario para ser autónomo.

> Una autonomía plena —la real y efectiva capacidad de desarrollar y perseguir nuestra propia concepción de una vida con sentido— es facilitada por relaciones con el propio yo (autoconfianza, autorrespeto y autestima) que están estrechamente conectadas con redes de reconocimiento social.[338]

No es difícil encontrar enormes similitudes entre esta idea de una autonomía de reconocimiento recíproco y la que expone Charles Taylor en el primer apartado de su célebre ensayo *La política del reconocimiento*: la tesis del carácter fundamentalmente dialógico de la vida humana, la que sostiene que el reconocimiento no es una cortesía, sino una necesidad humana vital, y que una consecuencia de ello es que el no reconocimiento o el mal reconocimiento puede oprimir a alguien en un modo de ser falso, distorsionado y reducido. Ambos autores comparten la referencia al reconocimiento en Hegel y Mead para condenar al ideal monológico de la filosofía moderna, una visión hermenéutica de la identidad personal y el énfasis en la autocomprensión o autointerpretación del sujeto como resultado del proceso de socialización. Asimismo, comparten la tesis de que esta estrecha conexión empírica entre identidad y reconocimiento es la que justifica que buena parte de la política contemporánea gire sobre las exigencias de reconocimiento. Por último, los une una crítica a la ontología social atomista liberal y su individualismo metodológico que da base a sus respectivas posiciones políticofilosóficas. Estas, aunque diferentes, buscan redefinir lo que se entiende por una sociedad liberal, en términos de igualdad y reconocimiento.

338 J. Anderson y A. Honneth, *ibid*., p. 137.

Si nos centramos exclusivamente en el ideal del yo, a ambos filósofos los une la idea básica de que existen presupuestos comunicativos de los procesos de autorrealización.[339] La relación con uno mismo no es, entonces, una cuestión de un ego solitario reflexionando sobre sí mismo —el *soy digno* kantiano—, sino el resultado de un proceso intersubjetivo de mutuo reconocimiento. Si ello es así, la autonomía individual puede ser deteriorada a través del daño a las relaciones sociales que la sustentan, por lo que también es una cuestión de justicia social que los contextos sociales en que emerge sean debidamente protegidos. No es raro entonces que ambos compartan también una visión crítica de la versión procedimentalista de la justicia defendida por la tradición liberal, aunque lo llevan adelante desde argumentos algo diferentes.

Los déficits de la visión liberal predominante sobre la justicia

La visión intersubjetivista de la autonomía que Honneth introduce provoca su crítica y distanciamiento de las teorías liberales —predominantes en el debate sobre justicia—, en particular, de la propuesta de justicia como imparcialidad de John Rawls. Como es sabido, la teoría de justicia de Rawls buscó brindar un conjunto de principios de justicia acordes con las intuiciones morales básicas de los ciudadanos de sociedades democráticas. Tales criterios de justicia debían serlo para una sociedad pluralista, o sea, criterios que surgieran como resultado de un consenso entrecruzado entre las diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables que coexisten en una sociedad democrática. La teoría recogería un entendimiento público acerca de cuáles son los requerimientos o necesidades que los ciudadanos, como tales, pueden exigir de forma igualitaria para llevar adelante sus diferentes planes de vida.[340]

Los principios de justicia que los participantes del contrato social rawlsiano acuerdan regulan las relaciones entre sujetos, concebidos como seres interesados en la realización más autónoma posible de sus planes de vida individuales. Por autonomía, Rawls entiende, por un lado, la autodeterminación del sujeto en la construcción y persecución de un plan racional de vida libremente elegido, y por otro, el necesario reconocimiento de los otros —en tanto sujetos igualmente autónomos— y, por tanto, de la necesidad de una igual consideración. Es la idea de los sujetos como personas morales libres e iguales, paradigma que Rawls resume clásicamente en las dos capacidades básicas

339 Taylor postula que somos sujetos de reconocimiento recíproco a través de un argumento lingüístico: como somos animales que nos autointerpretamos, definimos nuestra identidad sobre la base de un lenguaje que es siempre social, aprendido en el intercambio con los otros. No adquirimos por nosotros mismos los lenguajes con los que nos autodefinimos («La política del reconocimiento», 1997, pp. 293-299).

340 Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, 2000.

de la persona moral: albergar una concepción del bien y un sentido público de justicia.[341] En este sentido, Honneth admite que la perspectiva rawlsiana supone una ampliación kantiana de las perspectivas liberales contractualistas clásicas en un sentido positivo —frente a la idea de libertad negativa de aquellas— y material —al incluir derechos económicos y sociales—.[342]

Aun así, Honneth opina que esta es una visión restringida y particularmente individualista de la autonomía personal que lo lleva a concebir erróneamente las vulnerabilidades y subestimar todas las amenazas que atentan contra la autonomía personal. Rawls configura una posición original en la que las partes no tienen conocimiento de quiénes son, exceptuando los rasgos básicos de su racionalidad instrumental, para garantizar que el acuerdo sobre los principios reguladores se dé en condiciones de imparcialidad. Según Honneth, el problema es que la caracterización de la posición original de Rawls deja que el velo de ignorancia caiga demasiado bajo, termina permitiendo que la intersubjetividad humana —y especialmente, la intersubjetiva vulnerabilidad de los participantes— desaparezca de escena.

Aunque sin duda Rawls postularía que la protección de los individuos frente a la vulnerabilidad y amenazas a la autonomía es un objetivo central de una teoría liberal, sus principios de justicia no dan cuenta de *todas* las vulnerabilidades y necesidades de reconocimiento requeridas para la autonomía. En este sentido, se asemeja a la crítica a Habermas. Honneth piensa en unas capacidades relacionadas con la autonomía que exceden la idea de poder moral kantiano en que se basan ambos autores. Es justo reconocer que Rawls admitiría, en respuesta a la crítica, la existencia de ciertas vulnerabilidades, por ejemplo, la posibilidad de una enfermedad crónica, pero piensa que este tipo de particularidades pueden ser consideradas en la etapa legislativa sin necesidad de ser consideradas en los principios de justicia. El punto de distanciamiento es que, desde la teoría de Honneth, «las capacidades relacionadas a la autonomía que son vulnerables a la injusticia están tan amplia y profundamente implicadas en aspectos centrales de la deliberación que sería riesgoso confiarlas a la etapa legislativa posterior».[343]

Como Honneth correctamente señala, el liberalismo rawlsiano ha atendido exclusivamente a una concepción política de persona —no metafísica ni psicológica—, dejando fuera consideraciones psicológicas sobre condiciones empíricas que son relevantes en la deliberación real sobre los principios de justicia.[344] Su enfoque se centró exclusivamente en las condiciones para el

341 Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, 1995, p. 42.

342 J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 129.

343 J. Anderson y A. Honneth, *ibid*., p. 141.

344 Rawls distingue entre una concepción pública y una concepción privada de la persona. Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, 1995, pp. 91-94.

autorrespeto como colegisladores y esto, para Honneth, forma parte de lo que es una sociedad justa, pero es insuficiente.

En su opinión, el hecho de que seamos vulnerables se puede acomodar perfectamente a la justicia como imparcialidad si se asume que la estructura básica necesita proteger a todo lo que atente contra el poder moral de los sujetos. A menos que las partes compartan esta visión, es difícil ver cómo los principios que ellas desarrollen podrían hacer justicia a esas vulnerabilidades y necesidades. En este sentido, Honneth se pregunta:

> ¿No tienen las partes necesidad de tener cierto conocimiento —incluso con los límites procedimentales que han de generar imparcialidad— sobre su intersubjetiva vulnerabilidad si han de calificar como humanos, como el tipo de criaturas para quienes las instituciones de justicia son tan esenciales?
>
> Lo que hace que esto sea más que una pregunta artificial es la forma en que revela la imposibilidad de determinar los procedimientos de justificación con completa independencia de asunciones sobre las características definitorias de la personalidad humana.[345]

Una teoría de justicia no dejaría de ser respetuosa del pluralismo por incorporar consideraciones empíricas sobre vulnerabilidades humanas, como es el efecto que ciertos tipos de menosprecio tienen sobre el potencial para formar relaciones personales plenificantes. Como ya he planteado en el desarrollo de la segunda crítica, la distancia metodológica que Honneth establece con Rawls radica en que, según él, es imposible establecer los procedimientos de justificación normativa —y la idealización del sujeto involucrada— con independencia absoluta de estos presupuestos. De hecho, la discusión de Rawls sobre el autorrespeto ya sugiere que las partes en la posición original deben atender a ciertas necesidades de reconocimiento; pero Rawls se queda muy corto en la consideración de la intersubjetividad: no considera ampliamente cómo la infraestructura de reconocimiento de una sociedad —sus recursos simbólicosemánticos— pueden acotar las opciones disponibles —aspecto en el que ha insistido la crítica comunitarista— ni presta suficiente atención a las condiciones de reconocimiento dentro del ámbito familiar —crítica feminista—. Al no considerar las condiciones empíricas que permiten configurarnos como sujetos autónomos en el proceso de socialización, la autonomía en la teoría rawlsiana de la justicia aparece como algo dado de antemano.

Resumiendo, Honneth considera que el modelo rawlsiano adolece de tres problemas: *a*) es demasiado cerrado a consideraciones basadas en lo que sabemos sobre los seres humanos, *b*) considera muy estrechamente la forma

345 J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 140.

en que la infraestructura recognoscitiva de una sociedad puede debilitar de una forma inaceptable la autonomía individual y *c*) no se da cuenta de que la relevancia de estas condiciones de reconocimiento exige ir más allá de un enfoque exclusivamente distributivo. A decir de Honneth, «el liberalismo enfrenta el nuevo desafío de hacer justicia a la naturaleza profundamente intersubjetiva de la autonomía».[346]

Al abrirse a la consideración de cómo la infraestructura social incide en la autonomía, se debe reconocer la amplia relevancia que tienen las condiciones de reconocimiento, lo que requiere un alejamiento del enfoque exclusivamente distributivo al que se ha restringido Rawls. Por otro lado, esta visión intersubjetiva de la autonomía muestra las limitaciones que tendría articular todos los imperativos que genera la atención a esas vulnerabilidades en el lenguaje de los derechos porque la necesidad de ser amados y estimados justamente precisa que no provenga de un imperativo legal.

Aunque la crítica al liberalismo se centra fundamentalmente en la noción de la autonomía personal, Honneth dedica un artículo al análisis de las teorías liberales en su conjunto y a exponer su distanciamiento de tres elementos básicos que todas ellas comparten y que operan de forma interconectada: *a*) el énfasis exclusivo en la *distribución justa*, *b*) un esquema procedimentalista y *c*) cierta fijación en el Estado. Estos elementos se interconectan de este modo: en la medida en que se sustentan en una visión individualista de la autonomía personal, y en la medida en que la dependencia de otros es vista como una amenaza, la libertad solo puede ser asegurada si cada individuo dispone de los bienes básicos para alcanzar su plan de vida. Entonces, la tarea material de la justicia consiste en distribuir esos bienes que permiten a cada uno perseguir sus preferencias individuales. Los principios normativos que regulen la distribución justa de esos bienes no son determinados por la teoría misma, sino que deben ser el resultado de un proceso compartido de formación de la voluntad. Para hacerlo, la teoría formula un procedimiento —el elemento formal de estas teorías, que puede ser hipotético o real— que nos informa sobre los principios a los que arribarían los participantes en condición de justicia y libertad. También el procedimentalismo se fundamenta en la autonomía de los individuos: si los ciudadanos han de ser vistos como sujetos autónomos, entonces una concepción de justicia no puede saltarlos en la determinación de qué sea una distribución justa de recursos. Por último, el tercer elemento consiste en la idea de que la única autoridad responsable apropiada para hacer justicia son las instituciones del Estado.[347] Como he intentado mostrar, estos tres elementos se encuentran implicados entre sí y se conectan, en último término, a esa noción restringida de la autonomía personal propia de las teorías liberales.

346 J. Anderson y A. Honneth, *ibid*., p. 145.

347 Cf. A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, pp. y 347-350.

Características de una concepción alternativa

Vayamos a las palabras del propio autor para exponer cuáles son las características de la teoría de justicia que busca, tal como lo ha explicitado recientemente:

> Si tuviese que esbozar esta concepción en pocas palabras, diría así: primero, que el esquema distributivo tendría que ser sustituido por la concepción de una inclusión de todos los sujetos en las relaciones de reconocimiento desarrolladas en cada situación; segundo, que en el lugar de la construcción de un procedimiento ficticio debería ser colocada una reconstrucción normativa que revele históricogenéticamente las normas morales fundamentales de aquellas relaciones de reconocimiento y, tercero, que el mirar exclusivo sobre la actividad reguladora del Estado de derecho debería ser complementado por una consideración descentralizada de agencias y organizaciones no estatales.[348]

En lo que sigue, me detendré en cada una de ellas. Puedo adelantar que la primera hace referencia al material de la justicia, la segunda, a su aspecto formal y metodológico, y la tercera, a cuál debe ser el agente de la justicia.

Una teoría de justicia que amplíe la mirada distributiva

La visión individualista que ve la libertad como algo que los individuos alcanzan por sí mismos tiene como consecuencia una priorización del esquema distributivo, según el cual la tarea material de la justicia es distribuir estos bienes básicos que el individuo debe tener a su disposición, y la justicia se hace equivaler a justa distribución. Veamos por qué una mirada exclusivamente distributiva es inadecuada. Es cierto que los recursos y oportunidades nos brindan opciones para la realización de nuestro plan de vida y capacidades. Pero Honneth hace una advertencia que recuerda la noción de *yo situado* de Sandel:[349]

> Para percibir la posesión de dinero como una chance para la libertad, una persona debe haber previamente formado una concepción sobre los fines que vale la pena perseguir. Para ver los ofrecimientos laborales como caminos a la realización de capacidades, una persona debe ya comprender alguna de sus disposiciones o talentos como valiosos y que vale la pena realizarlos.[350]

348 A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 360.

349 Cf. M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 2000, p. 150. La idea que implica tal expresión es que el yo nunca es previo a sus fines.

350 A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 353.

Esto significa que los bienes solo pueden ser vistos como medios para realizar la libertad individual si la persona ya se presupone como efectivamente autónoma. Esta idea no puede ser del todo asimilada en un esquema distributivista porque ninguna de estas precondiciones tiene el carácter de ser una *cosa* que puede ser poseída, sino que más bien son adquiridas con esfuerzo a través de relaciones interpersonales.

> Entonces, incluso la más comprehensiva y bien considerada lista de bienes básicos no puede decirnos lo que significaría garantizar a los sujetos condiciones de autonomía personal.[351]

Honneth recurre a la idea que desde Kant y Rousseau define *autonomía* como un cierto tipo de relación del yo que nos permite confiar en nuestras necesidades y creencias y valorar nuestras capacidades. Este autorrespeto puede ser articulado con la ayuda de bienes, pero no puede ser adquirido ni mantenido a través de ellos. Por el contrario, adquirimos la autonomía a través de medios intersubjetivos, cuando aprendemos a comprendernos a nosotros mismos a través del reconocimiento que otros hacen del valor de nuestras necesidades, creencias y habilidades. ¿Cuál es el material *(the fabric)* de la justicia social si la distribución de bienes no es una solución suficiente? Las condiciones para la autonomía no son bienes que los individuos puedan acumular ni disfrutar individualmente ni ser disfrutadas individualmente, sino relaciones de reconocimiento recíproco que siempre exigirán cooperación de otros.

Es necesario introducir una consideración: que lo distributivo deje de ser el principio de justicia decisivo no hace que sea irrelevante para una teoría de justicia adecuada. Lejos de eso, lo que hará la teoría del reconocimiento de Honneth es transformar la *arquitectura* de una teoría de la justicia. Volveré sobre el tema de la relación específica que Honneth concibe entre distribución y reconocimiento cuando presente el debate del autor con la filósofa norteamericana Nancy Fraser.

Una teoría *reconstructiva* y *pluralista* de la justicia

Si el material de la justicia son relaciones de reconocimiento y no bienes intercambiables, entonces, las condiciones básicas del procedimentalismo también se alteran. Este postula que los principios de justicia sean resultado de un procedimiento justo porque presupone que los sujetos pueden determinar el material de sus decisiones —los bienes— libre y arbitrariamente. El sentido material de la justicia en el procedimentalismo sigue consistiendo en la distribución de algo que es concebido como, en principio, pasible de

351 A. Honneth, *ibid.*

ser *producido*.[352] La noción ficticia que surge es que los principios de justicia pueden ser creados autónomamente, *construidos*. Pero si las condiciones para el despliegue de la autonomía son las relaciones intersubjetivas, estas no son un material que pueda de algún modo diseñarse a voluntad. Ya no podemos concebir el proceso de generación de los principios como un proceso ficticio en una posición original.

> Más bien, estas relaciones de reconocimiento consisten en poderes desarrollados históricamente que ya siempre inciden sobre nosotros tras la espalda; querer librarse de ellas para poder al mismo tiempo observarlas como un todo se revela una ilusión tan vacía y ociosa como la pretensión de estructurarlas y distribuirlas arbitrariamente.[353]

Dejaré para más adelante la problematización de esta opción metodológica introducida por Honneth.

Ya he presentado en la crítica al procedimentalismo habermasiano la forma en que Honneth se refiere al tema de la justificación de los principios de justicia (o de la teoría). A partir de la comparación entre el procedimentalismo rawlsiano y el habermasiano, Honneth aboga por el *modelo reconstructivo* habermasiano que lleva el presupuesto de que el *material* de la justicia está históricamente dado. El argumento que plantea es, refiriéndose a su enfoque:

> ... donde no podemos mover y distribuir arbitrariamente la materia de nuestras intenciones morales, tampoco vale la pena buscar principios hipotéticos por los que podamos orientarnos en ese momento. [...] Esto significa que no debemos justificar principios a través del uso de un procedimiento constructivo, sino encontrándolos en las respectivas relaciones de comunicación, como sus propias condiciones de validez.[354]

El objeto de su teoría de justicia está constituido, entonces, por un tipo de relaciones intersubjetivas históricamente ya dadas en las cuales los ciudadanos se conceden recíprocamente un estatus normativo que los habilita para ciertas expectativas, una garantía recíprocamente compartida de poder esperar del otro una cierta consideración: las relaciones de reconocimiento. Son estructuras históricas contingentes que toman la forma de prácticas institucionalizadas en las que los sujetos son incluidos o excluidos. Ninguna relación de reconocimiento —incluso las del pasado, en las que los sujetos se reconocían como desiguales— subsiste sin presuponer un principio

352 Aquí Honneth se refiere al procedimentalismo rawlsiano o constructivo, lo que aplica al procedimentalismo reconstructivo de Habermas.

353 A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 356.

354 A. Honneth, *ibid*., p. 362.

moral aceptado recíprocamente que se tiene por correcto y que asegura que una práctica de reconocimiento se desarrolle y perpetúe. Podemos usar estos principios para juzgar instituciones y políticas porque lo que los principios morales exigen en cada esfera de reconocimiento coincide con las condiciones que los sujetos requieren para desarrollar su autonomía.

> «Justo», por consiguiente, [...] sería organizar y equipar socialmente una esfera existente de la sociedad de la manera como lo exige la norma de reconocimiento a ella subyacente.[355]

Como ya he planteado, Honneth comparte este procedimiento metodológico reconstructivo con Habermas. La teoría de justicia habermasiana es una reconstrucción normativa que entiende como hecho histórico los procedimientos discursivos sobre los cuales la posición rawlsiana se asienta solo hipotéticamente; descubre en la realidad social de las sociedades modernas una relación de reconocimiento central, específica, en el marco del cual los ciudadanos alcanzan su autonomía individual al participar de procesos democráticos de formación de opinión y voluntad, y por esta vía definen un conjunto de principios de justicia social. La diferencia estará dada, sin embargo, por la ampliación de las esferas de reconocimiento a reconstruir. El método reconstructivo no puede restringirse al principio de reconocimiento establecido en las relaciones legales; los sujetos necesitan el reconocimiento igualmente significativo de sus necesidades y habilidades —no solo de sus creencias o de la capacidad de formar juicios reflexivos— para la construcción de su autonomía.

Por ello, una teoría de justicia adecuada, además de reconstructiva, debe ser pluralista. Así es como Honneth transita con esta crítica hacia lo que denomina *una teoría pluralista de la justicia*. De esta forma la caracteriza: «Su tarea sería colocar delante de nuestros ojos todas las condiciones institucionales, materiales y legales que actualmente sería necesario cumplir para que las diferentes esferas sociales efectivamente pudiesen hacer justicia a las normas de reconocimiento a ellas subyacentes».[356]

Ya he presentado cómo, junto a las relaciones jurídicas igualitarias, Honneth incluye las relaciones primarias y las socialeslaborales como las esferas fundamentales de reconocimiento para el florecimiento de la autonomía (ver capítulo 3). La reconstrucción normativa de estas esferas muestra que aspectos morales diferentes sirven de base a la estima recíproca en cada una de ellas.

355 A. Honneth, *ibid.*

356 A. Honneth, *ibid.*, p. 365.

> En las relaciones legales democráticas la igualdad deliberativa de todos los sujetos forma la base normativa del respeto que los sujetos se garantizan recíprocamente, mientras en la familia las necesidades particulares de los miembros son lo que constituye el punto de orientación normativa para el reconocimiento, y en el intercambio social de servicios, la performance de aquellos involucrados constituye el criterio relevante.[357]

Esto pone a la teoría de Honneth en el desafío de no reconstruir solo un principio normativo en nombre de la autonomía personal (Habermas), sino tres principios. Este modelo tripartito resulta de la consideración de que los sujetos en las sociedades modernas deben la formación de su identidad a tres formas básicas de reconocimiento porque han de ser reconocidos en sus necesidades, en su igualdad legal y en su contribución a la sociedad. Dependiendo de la esfera social de que se trate, la teoría enfatizará el aspecto moral de la igualdad deliberativa, la justicia de las necesidades o la justicia del desempeño.[358] Deberá mostrar que el establecimiento del orden social capitalista se puede describir como un proceso de diferenciación de tres esferas de reconocimiento que conforman su infraestructura normativa. En consonancia, podrá interpretar diferentes tipos de luchas moralmente motivadas o conflictos en las sociedades contemporáneas diferenciándolos sobre la base de si la disputa es acerca de la aplicación justa del principio del amor, del principio de la igualdad (de derechos) o del principio del mérito (hacer justicia a los logros). El problema de cómo Honneth cree que deben ser aplicados estos principios para juzgar un estado de conflicto social —o sea, el aspecto normativo y no solo descriptivo— lo presentaré en el debate con Nancy Fraser.

En opinión de Honneth, una teoría pluralista posee dos ventajas claves que constituyen un puente para acercar la filosofía moral y política a la praxis: por un lado, que se sabe en sintonía con las convicciones morales sobre la justicia que los propios sujetos sustentan en su praxis cotidiana, antes de cualquier teorización; por el otro, que —contra Habermas— no hace depender sus principios o diferenciaciones del resultado de una formación democrática de la voluntad entre las personas afectadas.

> Pues ella sabe muy bien que estas decisiones son apenas provisorias, partidarias y distorsionadas hasta que todas las ciudadanas y todos los ciudadanos puedan levantar su voz en la esfera pública libres de cualquier temor o vergüenza. Debido a este elemento de la autonomía individual, a causa de esta libertad elemental de presentarse y posicionarse públicamente, la teoría de justicia aquí defendida precisa defender y abogar por condiciones

357 A. Honneth, *ibid.*

358 Cf. A. Honneth, *ibid.*

> en las cuales los sujetos alcancen autoestima no solo en la esfera pública democrática, sino también en relaciones familiares y en las relaciones laborales. En la realización de estas intenciones, sin embargo, ella no puede confiar únicamente en los medios legales del Estado de derecho, sino que precisa confiar en la cooperación de organizaciones no estatales.[359]

Sin embargo, es válido que nos preguntemos: ¿no se hace considerablemente más complejo manejar una teoría pluralista de la justicia? Problematizaré esta cuestión más adelante. Por ahora, baste recordar que la idea de una teoría pluralista de la justicia está inspirada claramente en la *Filosofía del derecho* de Hegel y que converge también con la teoría de la justicia de Michael Walzer en la representación de que la separación de ciertas esferas normativas tendría que constituir por su parte un principio esencial de una concepción moderna de justicia.[360]

Una teoría que trasciende el foco exclusivo en el Estado

Otro rasgo de la concepción liberal de la justicia derivado de los anteriores es que concentra el poder formativo de la justicia en el Estado. Esto, según Honneth, sería resultado de combinar dos consideraciones. En primer lugar, que los ciudadanos en sí mismos no deben ser los resp186
onsables de impartir la justicia social, porque ello supondría el peligro de una «dictadura de las virtudes, una demanda no razonable de una conducta moralmente ejemplar».[361] En este sentido, sería riesgoso hacer descansar la justicia de una sociedad en el mero comportamiento personal de sus ciudadanos. Por otro lado, que solo el Estado posee los medios legítimos y apropiados para implementar los principios de justicia —pensados como leyes coactivas y medidas distributivas—. Es la única autoridad que posee el poder para distribuir los bienes básicos que todos requieren para ser libres. Hay una suerte de distribución de roles: los ciudadanos diseñan los principios de justicia, mientras que el Estado retiene la autoridad de implementarlos.

Recordemos que en su planteo teórico, Rawls elige como objeto primario de la justicia la «estructura básica de la sociedad» y por tal cosa refiere al conjunto de las instituciones políticas, sociales y económicas y su forma de distribuir deberes, derechos fundamentales y ventajas sociales y económicas que son fruto de la cooperación social. El supuesto que maneja Rawls es que esta estructura básica afecta las oportunidades y los lugares que ocupan las diferentes personas en la sociedad y juega un rol fundamental en la regulación y ajuste de los resultados sociales. En la visión de Rawls, son las

359 A. Honneth, *ibid*., p. 366.

360 Cf. M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, 2004.

361 Cf. A. Honneth, «A textura da justiça», 2009, p. 351.

instituciones las que aseguran condiciones de justicia en las acciones individuales. La justicia no es concebida como una propiedad de las personas, sino de las instituciones, y los individuos y sus acciones son juzgados por los criterios que estas establecen. La crítica de Honneth a esta visión es la siguiente:

> El peligro de tal foco en el Estado, obviamente, consiste en el hecho de que cualquier cosa por fuera de su jurisdicción legal permanece inmune a las demandas de justicia. Esferas sociales como la familia o las compañías privadas, que por buenas razones son solo parcialmente penetradas por la ley, no pueden ser consideradas responsables por la implementación de la justicia.[362]

La crítica de Honneth a este aspecto, en el caso de la teoría de Rawls, no es del todo ajustada, en tanto Rawls fue algo ambiguo en relación a si estas instituciones solo abarcan a las del Estado o si pueden interpretarse más ampliamente, como prácticas regladas. En todo caso, la cuestión de cuál es el agente adecuado para una teoría ampliada de la justicia es una discusión bien importante en cuanto a sus posibilidades y limitaciones, por lo que lo retomaré en las valoraciones del capítulo 6 y también en el análisis sobre la consideración de la vida familiar como esfera de justicia en el último capítulo del libro.

Si se abandona el esquema distributivo y se asume que son las relaciones de reconocimiento recíproco la base primaria y lo que posibilita las condiciones para la autonomía individual, no hay razón para mantener este *estadocentrismo*, ya que nos encontramos a nosotros mismos y a nuestra autonomía vinculada a diferentes relaciones sociales, todas irremplazables. Junto a la comunidad política democrática, estamos envueltos en formas de relación familiares y laborales en las que adquirimos otras facetas de nuestro autorrespeto. En realidad, solo las relaciones legales son aquellas en las que el Estado interviene en relaciones de reconocimiento, determinando derechos y deberes, incluyendo nuevos grupos o declarando que alguna situación en legalmente relevante. En este ámbito de la autonomía política, sí tiene sentido pensar que la realización de la justicia se debe exclusivamente al Estado. En las otras esferas, por el contrario —y precisamente en las que parecen ser más relevantes para la promoción del autorrespeto—, el Estado solo puede intervenir indirectamente si no quiere poner en riesgo las condiciones mismas de su existencia.

La forma de salir de este estadocentrismo es aplicar la idea foucaultiana de un *poder descentrado* a las teorías de justicia. Esto significa descartar que las directivas políticas puedan solo venir de arriba hacia abajo a través de la actividad estatal y suponer que el poder político se mantiene por una red

362 A. Honneth, *ibid.*

amplia y descentrada de organizaciones civiles y preestatales.[363] La justicia social, entonces, puede ser asegurada por varios agentes a través de una estructura en red de asociaciones y grupos que trabajan por mejorar las condiciones de reconocimiento en nombre de la justicia.

¿Por qué Honneth no es un comunitarista?

Como ya he señalado, en las críticas de Honneth a las visiones liberales procedimentalistas es posible identificar argumentos compartidos con el comunitarismo.[364] Y, de hecho, podría pensarse que existe una gran cercanía entre los comunitaristas y las orientaciones que Honneth da a su filosofía moral y política.

Como es sabido, el comunitarismo abarca un conjunto heterogéneo de autores —Sandel, MacIntyre, Taylor, entre otros— cuyo núcleo común es una crítica al orden liberal establecido y a las premisas atomistas del pensamiento liberal, junto a un compromiso con la *comunidad* como categoría analítica para entender la vida social, política y ética, a la vez que como un fin normativo en sí mismo. Dan más atención a las condiciones intersubjetivas de la socialización humana, y a la crítica filosófica le aportan investigaciones sociológicas sobre cómo la disolución de comunidades de valor basadas en la tradición provoca un aumento del sufrimiento de los individuos debido a su aislamiento social.[365]

El debate se centra en la cuestión de la prioridad normativa del ideal de la igualdad de derechos o el de comunidades logradas. La tradición liberal basada en teorías contractualistas puso foco en las libertades legalmente garantidas, mientras que los comunitaristas se basan en la doctrina griega clásica sobre la polis o la noción hegeliana de eticidad y sostienen que no es posible una coexistencia política exitosa sin valores compartidos comunitariamente. Mientras que el liberalismo tradicional se ha centrado en una visión legalista de la justicia —de raíz kantiana— y ha prestado poca atención a las condiciones sociales de la autonomía, en el otro extremo, las propuestas comunitaristas han dado prioridad a un ethos social concreto frente a los principios formales y han enfatizado de forma radical cómo las relaciones sociales delinean nuestras identidades.[366] Por otro lado, también comparten el cuestionamiento de la tajante distinción entre la esfera ética y

363 Cf. M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 2001, p. 31.

364 Para un análisis de tales similitudes, ver M. Yar, «Honneth and the communitarians: towards a recognitive critical theory of community», 2003, pp. 116-117.

365 A. Honneth, «The limits of liberalism: on the politicalethical discussion concerning Communitarianism», 1995, p. 232.

366 Cf. M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 2000, y A. MacIntyre, *Tras la virtud*, 2004.

política, de la prioridad de lo justo sobre lo bueno y la referencia a un ideal de autorrealización, etc. Sin embargo, mi tesis es que también puede verse la teoría del reconocimiento de Honneth como una crítica al comunitarismo. Lo argumentaré en lo que sigue.

Su reconstrucción de la estrategia comunitarista en el debate

Como Honneth es un filósofo abierto al debate internacional desde sus comienzos, ya en los noventa dedicó sus primeros escritos específicos relativos a la filosofía política a dar cuenta del debate liberalcomunitario norteamericano. De allí surgen su artículo «The limits of liberalism» [1991] y la responsabilidad por la edición y el prólogo del libro *Kommunitarismus* [1993], que reúne textos claves de críticos de Rawls como Taylor, MacIntyre, Sandel, Walzer, Forst, entre otros. Paralelamente, en ese momento, Honneth publicaba *La lucha por el reconocimiento*. Según Deranty, esta coincidencia temporal influye en cómo se configura el final de esta obra, en la que presenta su teoría del reconocimiento —en particular, la idea de una eticidad formal— como una síntesis entre Aristóteles y Kant, las dos célebres y clásicas posiciones que subyacían a tal debate.[367] De algún modo, la propuesta filosóficopolítica que Honneth delinea es una suerte de síntesisrespuesta que intenta saldar las posiciones enfrentadas en este debate, lo que también fue una pretensión del programa de Habermas.

De todas formas, encuentro llamativo que en realidad sean muy pocos los artículos que Honneth ha dedicado a una discusión de los límites y problemas de los compromisos y supuestos del comunitarismo —bastante menos que los que dedica a discutir el liberalismo—. Quizás esto se deba a que el autor considera la propuesta liberal como la respuesta hegemónica que es necesario de algún modo combatir teóricamente. La opinión de Honneth contra el comunitarismo puede reconstruirse, en primer lugar, en el artículo de 1991 sobre este debate y, luego, en un artículo publicado dos años más tarde dedicado a discutir el concepto de *comunidad*.

La reconstrucción del debate que ofrece Honneth en «The limits of liberalism» tiene una forma original: se presentan las posiciones como si fuese una secuencia de intercambio de argumentos entre Rawls y sus críticos —fundamentalmente, con quien abriera el debate, Michael Sandel— y sigue cada intervención hasta donde cada una encuentra su límite. Allí es donde encontraremos los límites del comunitarismo.

Junto a Sandel, Honneth piensa que la teoría de justicia de Rawls presupone un concepto atomista de sujeto. Sin embargo, no comparte su convicción de que es este concepto atomista el que le impide reconocer la prioridad del bien o los valores compartidos sobre lo justo. Sandel piensa que el liberalismo

367 J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 378.

da prioridad a los iguales derechos sobre un concepto del bien porque los sujetos erróneamente son concebidos como si eligieran monológicamente sus fines.[368] Honneth piensa que Rawls podría, sin dificultades, contestar a esta crítica de Sandel: podría ampliar el concepto de sujeto heredado de los contractualistas sin por ello tener que poner en riesgo la prioridad normativa de lo justo y perder el propósito de su teoría crítica, ya que no hay un vínculo lógico obligado entre los dos componentes de su teoría.

Ante esta ficticia pero posible ampliación de la autonomía rawlsiana, los comunitaristas reaccionan relacionando su propuesta a la dimensión de la *autorrealización* en vez de apelar a la simple autonomía personal. Y en torno a esta idea es que aparecen objeciones a la teoría rawlsiana que resultan para Honneth más sólidas: los argumentos de Taylor o MacIntyre en los que el punto central es la relación entre la idea de *autorrealización* y su realización en una *comunidad*. Estos autores afirman que un sujeto puede realizarse solo dentro de comunidades para las cuales esta meta —la autorrealización— ya exista como un valor compartido, lo que implica que estos valores existen antes que la percepción individual de ellos (idea de bienes sociales irreductibles de carácter sociohistórico como precondición de la autonomía). Por ejemplo, las libertades legalmente garantidas no pueden ser ejercidas si el sujeto no es miembro de una comunidad que hace de este ejercicio algo significativo y socialmente posible. Ahora, si la autorrealización subjetiva depende de un marco referencial de significado metasubjetivo, el gran problema de las teorías liberales es que metodológicamente se rehúsan a discutir estos marcos de referencia. Como insisten en que el estatus normativo no puede estar basado en valores éticos específicos —idea de neutralidad—, estas teorías no pueden desarrollar la idea de una comunidad integrada en términos de una noción de eticidad, que es lo que debe presuponerse para explicar correctamente el proceso de realización de la libertad individual.[369]

Aquí es donde aparece la primera gran dificultad de una posición comunitarista. Honneth dice que Rawls podría devolverles la pregunta sobre cómo harán para distinguir normativamente entre diferentes concepciones del bien y señala que sería inevitable la referencia última a igualdad de derechos a la hora de juzgar eventos políticos. Incluso, el argumento de Rawls sería que las garantías legales de la autonomía personal son las que hacen posible en la sociedad los procesos intersubjetivos de formación de la identidad personal. Garantizar la premisa ontológica sobre el carácter intersubjetivo de la formación del sujeto no solo no refuta, sino que incluso fortalece la prioridad

368 Sandel cuestiona esta idea de elección apelando a un enfoque fenomenológico: los sujetos no pueden descubrirse significativamente sin considerar sus metas vitales y orientaciones valorativas que las determinan. Los ideales y metas que nos dan identidad se adquieren solo intersubjetivamente por medio de procesos comunicativos de socialización cultural. M. Sandel, «The procedural republic and the unencumbered self», 1984, pp. 81-96.

369 Cf. A. Honneth, «The limits of liberalism», 1995, p. 243.

metodológica y normativa de los derechos y libertades. Por otro lado, diría que no puede inferirse la prioridad normativa del bien sobre el derecho de la mera precedencia ontológica del bien en el contexto de la vida humana. Honneth considera que la única forma en que los comunitaristas podrían responder para atender a esta réplica es sacrificando su aristotelismo.

> ... ellos solo pueden sostener su idea de que la autorrealización individual debe estar ligada a un horizonte de valores compartidos comunitariamente sustituyendo la justificación moral de la moralidad con un concepto normativo de eticidad.[370]

En definitiva, el problema del comunitarismo sería su excesivo compromiso con la idea aristotélica de una eticidad sustantiva, compromiso que les quita capacidad crítica con respecto a la tradición y costumbres vigentes en las comunidades.

Diferencia con Taylor y los comunitaristas

Aunque la cercanía temática con Taylor es evidente, considero, con Deranty, que su posición difiere en buena manera de la de aquel y de la del resto de los comunitaristas. Según Deranty, la diferencia tiene su raíz en la interpretación de la noción de *precondición social de la identidad subjetiva*, o sea, en la forma como se concibe ese horizonte de valor común necesario tanto para la autonomía como para la vida social, y a partir de ahí, se expande hacia diferencias en implicaciones teóricas y prácticas.[371]

Los teóricos comunitaristas y Honneth asientan sus enfoques normativos en una visión ontológica de la radical dependencia intersubjetiva de los seres humanos. Pero ¿cómo lo interpretan ellos? Diciendo que cualquier búsqueda de autorrealización ocurre movilizando normas metasubjetivas de la comunidad en que los sujetos son socializados. El asunto es que, aunque Honneth pueda estar de acuerdo en que el yo se desarrolla en procesos de socialización encarnados en una cultura particular —algo especialmente claro en el análisis de la tercera esfera—, decide enfatizar la implicación que esto tiene para el individuo, mientras los comunitaritas enfatizan las consecuencias que tiene para la comunidad. En vez de poner el acento en la idea de un proceso culturalmente encarnado en una tradición, Honneth decide priorizar el señalamiento de la vulnerabilidad individual ante tal dependencia intersubjetiva. Lo central en la filosofía política de Honneth es la vulnerabilidad intersubjetiva y no la comunalidad, las estructuras intrasubjetivas a través de las que los individuos pueden alcanzar la autorrealización y no sus lazos con la

370 A. Honneth, *ibid.*, p. 233, nota 11.

371 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, pp. 384-385.

comunidad. La idea central es la de autorrealización individual, la comunidad no es en sí misma un bien primario.

Desde el punto de vista crítico, las consecuencias que marcan esta distancia inicial son muy importantes. Honneth aquí es metodológicamente habermasiano. Frente al desafío del pluralismo de valor de las sociedades contemporáneas —y el riesgo de relativismo— para la elaboración de una ética normativa, Habermas tomó el mismo argumento ontológico de la dependencia intersubjetiva y de él derivó un enfoque formal-procedimental universalista. La justicia, para Habermas, es igual participación en el discurso normativo. Aunque Honneth quiere expandir la comunicación más allá del entendimiento lingüístico, las esferas de reconocimiento tienen un rasgo de formalidad que trasciende contextos culturales. Ambos reconocen los horizontes normativos metasubjetivos que tienen lugar a espalda de los sujetos, pero ambos plantean propuestas universalistas (derechos o formas de reconocimiento).

Según Honneth, ni liberales ni comunitaristas han podido responder al problema del relativismo.[372] Los comunitaristas no pueden resolverlo porque su mirada contextualista implica que no hay posibilidad de una concepción de vida buena externa a las propias comunidades que pueda ser tomada como referencia para juzgarlas. No pueden, entonces, distinguir entre prácticas comunitarias emancipadoras o limitantes de la libertad, lo que trae acarreado un riesgo conservador en la teoría e incapacidad de dar cuenta de prácticas transformadoras.

Por su parte, Rawls no quedó inmune a las críticas comunitaristas e hizo un viraje al admitir que su teoría de justicia no es universal, sino propia del contexto de las democracias occidentales. Así, el sujeto de la teoría deja de ser un sujeto abstracto para ser considerado como una persona situada en el horizonte de ciertas orientaciones de valor. Su posición original queda ahora ligada a una tradición, la de la moral occidental. Pero ese viraje lo pone ante el mismo problema que tienen los comunitaristas: ¿por qué darle estatus normativo a la tradición o vida ética occidental? A mi juicio y como se mostrará en el capítulo 7, Honneth quedará encerrado en el mismo problema.

Honneth cierra su reconstrucción argumental en «The limits of liberalism» planteando que la única salida del debate es —nuevamente, ahora en otro terreno normativo— apelar a un modelo *formal* de eticidad. Es interesante señalar que en aquel artículo de 1991, Honneth veía en la ética del discurso la mejor oferta de esta idea formal de eticidad para una salida posible al debate liberalcomunitario y al problema del bloqueo crítico contextualista.

372 La mirada crítica de Honneth sobre Hans-Georg Gadamer y John MacDowell refiere precisamente a la idea de una trascendencia inmanente: cualquier momento crítico normativo en filosofía social requiere un punto de vista que logre trascender el contexto, la dificultad está en cómo fundamentar y articular ese momento. Cf. A. Honneth, «The Destructive Power of the Third», 2003, pp. 5-21, y «Between Hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the Challenge of Moral Realism», 2002, pp. 246-265.

Termina sosteniendo: «Este modelo concibe los principios universalistas de una moralidad posconvencional como los que constituyen las condiciones delimitantes de cada modelo del bien comunitario».[373]

Honneth veía en la teoría habermasiana una solución adecuada para mantener la posibilidad de una trascendencia inmanente, tan cara a la teoría crítica. No hay en dicho artículo una crítica a esa solución habermasiana. Sin embargo, luego de que Honneth afiance su concepción de justicia en la filosofía del derecho hegeliana, se ensanchará la brecha con Habermas. De hecho, Honneth se manifiesta sorprendido de que aunque en los planteos comunitaristas está presente la tendencia a conceder un lugar privilegiado a la ética frente a una moral formalista, al vínculo valorativo de la comunidad frente al libre arbitrio individual, estos autores nunca han emprendido realmente el intento de hacer fructífera alguna vez la filosofía del derecho de Hegel. Resulta sintomático que autores como Michael Walzer, Alasdair MacIntyre o Joseph Raz, aunque críticos de la moralidad kantiana, intenten mantener la mayor distancia posible con la filosofía política de Hegel.[374]

Comunidades postradicionales y eticidad democrática

En la medida en que el comunitarismo —cuestionando la visión de la sociedad como un espacio en que los individuos se relacionan respetando sus respectivas esferas legales de libertad— propone hablar de *comunidad*, la teoría debe considerar necesariamente un ethos compartido ya siempre presente. En este marco, la solidaridad —entendida como el sentimiento de recíproca simpatía, responsabilidad y apoyo mutuo entre miembros de un grupo de pertenencia— constituye un patrón de reconocimiento que se presume tan vinculante que los planteos comunitaristas más cerrados llegan a justificar la imposición de ese ethos sobre el respeto de los derechos individuales.

Honneth propone, en cambio, que en el contexto del pluralismo de las sociedades contemporáneas y bajo las condiciones que impuso la Modernidad, lo adecuado es proponer un concepto de *comunidad postradicional*[375] que nuclea ambos principios de reconocimiento como irrenunciables: el respeto y la solidaridad. En una comunidad de estas características, los sujetos deben encontrar reconocimiento como seres igualmente autónomos y, a la vez, como seres individualizados. Solo así se pueden garantizar las condiciones para la autorrealización individual. Aquí Honneth sigue plenamente a Habermas.

Mientras que la integración de una *sociedad* implica que las cualidades *compartidas* por todos sus miembros reciben mutuo reconocimiento, la integración de una *comunidad* implica que sus miembros se valoren entre sí

373 A. Honneth, «The limits of liberalism», 1995, p. 246.

374 Cf. A. Honneth, *The pathologies of individual freedom*, 2010, pp. 1-2.

375 Cf. A. Honneth, «Posttraditional communities: a conceptual proposal», 2007.

por las cualidades y capacidades que poseen como individuos particulares o grupos, porque son de valor para el modo de vida compartido.[376] La materialidad de tal valoración implica que bajo un sistema de valores compartido, los sujetos no solo se valoran en su *vacía* capacidad común de autodeterminarse, sino que valoran los *contenidos* concretos de sus elecciones u objetivos vitales, por los que se diferencian. Por ello, la solidaridad es más que mero respeto o tolerancia; en estas relaciones, me doy cuenta de que las metas de mi propia vida son algo que las habilidades del otro hacen posible o enriquecen, estima mutua que es posible en un horizonte intersubjetivo común de valor.

Este concepto de comunidad postradicional es precondición para la autorrealización individual, entendida como el proceso en el que realizamos nuestras metas elegidas en la vida sin coerción. Tal comunidad no está animada por un ideal denso o sustantivo de vida buena, sino por una idea mínima del bien, por una *eticidad democrática*, esto es, una relación de reconocimiento posconvencional que integra en un solo espacio el reconocimiento recíproco jurídico y el ético. Este último dependerá de que la sociedad democrática comparta «horizontes éticos de valor que son abiertos y plurales, de modo que cualquier miembro de la sociedad conserve la oportunidad de saberse socialmente valorado en sus capacidades».[377]

La eticidad democrática es, entonces, la infraestructura comunicativa y normativa que permite que todos los ciudadanos puedan alcanzar una autorrealización. Por ello, el desafío es determinar un horizonte abstracto de valores éticos, abierto a los distintos objetivos de vida, sin perder la cohesión de la formación de la identidad colectiva; valores materiales que puedan engendrar una solidaridad postradicional.

Hablar de una comunidad postradicional implica la idea de que todos los miembros de la sociedad están ubicados, a través de una radical apertura del horizonte ético de valor, en la posición de ser reconocidos por sus logros y habilidades de tal forma que aprenden a valorarse a sí mismos.[378]

Esta idea de comunidad abierta[379] es lo que lo distancia del comunitarismo, porque mientras este puede ver con recelo las luchas sociales como algo que pone en peligro el acuerdo social o el bien común, para Honneth la comunidad es *el lugar* y *el resultado* de la lucha por el reconocimiento: luchar por el reconocimiento es también luchar por la existencia de una comunidad que ofrezca a los individuos pleno reconocimiento de su identidad. La noción de *lucha por el reconocimiento*, tan central a la teoría de Honneth, alza

376 Cf. F. Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1947.

377 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 214.

378 Cf. A. Honneth, «Posttraditional communities: a conceptual proposal», 2007, p. 261.

379 Para profundizar en una noción de comunidad desde la perspectiva crítica del reconocimiento y en estas similitudes y diferencias con el comunitarismo, ver M. Yar, «Honneth and the communitarians», 2003, pp. 101-125.

sospechas sobre la noción comunitarista de comunidad y mantiene la irreductibilidad del conflicto y el rol central de la lucha en la vida social.[380] Esta insistencia en la estructura conflictiva de lo social, y el carácter fragmentado de los horizontes de valor, da un sentido diferente a la idea de *vida buena*. Para los comunitaristas el horizonte de valor es incontestable.

Vemos, de esta forma, cómo a partir del concepto de *comunidad postradicional* Honneth hace una interesante síntesis entre lo mejor del liberalismo y del comunitarismo. Si esta es superior o no a la habermasiana será analizado en el capítulo 6.

El debate con Nancy Fraser: redistribución y reconocimiento

Como sabemos, el concepto de *redistribución* fue central en las teorías de justicia a partir de Rawls, mientras el de *reconocimiento* es de más reciente aparición en el terreno de la filosofía política. En un interesante debate con Nancy Fraser que se recoge en la obra conjunta ¿Redistribución *o reconocimiento?: un debate político-filosófico* [2003], Honneth analiza la relación entre estos dos conceptos, cuestionando la forma en que Fraser los ha vinculado. Incluiremos a partir de aquí los rasgos básicos de este debate porque en el esfuerzo de Honneth por distinguirse del enfoque del reconocimiento de Nancy Fraser, nos ofrece una elaboración más profunda de cuál es el alcance de la renovación de la teoría crítica que pretende hacer y nos expone con mucha claridad su visión de la justicia social.

El interés de Honneth en debatir con Fraser se explica por una serie de elementos comunes. En primer lugar, esta autora, de inspiración marxista, también pretende renovar la teoría crítica y conectarse con el propósito fundacional de esta de conceptualizar los movimientos emancipadores de la época y, a la vez, estar comprometida en la realización de sus objetivos. Esta doble tarea implicó, desde los inicios, una interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas —muchas veces difusas— presentes en los conflictos sociales y, además, de una justificación de los objetivos morales que determinaban el conflicto.[381] Por ello, ambos autores comparten la pretensión de conectar la filosofía moral, la teoría social y el análisis político en una teoría crítica de la sociedad capitalista, considerada como una totalidad: la crítica logra justificación teórica y eficacia práctica cuando se nutre de conceptos normativos que también están informados por una comprensión tal de la sociedad actual que puede diagnosticar tensiones y contextualizar las luchas. Esto los distancia de otros autores que también se identifican con la teoría crítica, pero que asumen una división disciplinaria tajante entre filosofía moral, sociología y ciencia

380 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 389.

381 Cf. N. Fraser y A. Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento?, 2006, p. 89.

política, y tachan de poco sólida y pasada de moda la idea de construir una teoría global. Por otro lado, ambos están de acuerdo en que una comprensión suficiente de la justicia debe englobar cuestiones distributivas y cuestiones de reconocimiento[382] y, por lo tanto, persiguen una visión ampliada de la justicia social. Sin embargo, las diferencias en sus formas de conceptualizar el papel del reconocimiento son de suma relevancia porque tienen consecuencias en la forma en que cada autor sugiere que se debe ampliar conceptualmente el marco normativo de referencia de la teoría crítica.

El enfoque de Nancy Fraser

Según Nancy Fraser, el modelo paradigmático de conflicto político de finales del siglo xx es la demanda de reconocimiento, presente, entre otras, en las luchas de las minorías étnicas, las minorías sexuales o las reivindicaciones del valor de las mujeres. Estas luchas heterogéneas suelen cubrir una amplia gama que va de lo emancipatorio a los planteos más reaccionarios. Nuestra era, denominada por Fraser como *postsocialista*, presenta esta nueva gramática de las demandas políticas: el centro de gravedad ha pasado de la redistribución socioeconómica al reconocimiento cultural. El reclamo de la identidad de los grupos ha suplantado a los intereses de clase, la denuncia de dominación cultural como peor injusticia ha suplantado a la explotación económica. Aun en los mejores casos, cuando las luchas por la redistribución no se presentan como antitéticas a las del reconocimiento, tienden a estar disociadas.[383]

Fraser no deja de reconocer que este *giro al reconocimiento* en el surgimiento de una política del estatus representa una ampliación y una nueva forma de comprender la justicia social. Tradicionalmente, la demanda política se restringía al eje de clase, o sea, demandas distributivas relacionadas con el trabajo y su compensación, mientras que ahora toma en cuenta cuestiones de identidad y diferencia que sacan a luz otros ejes de subordinación, como el género, la raza, la etnicidad, la sexualidad, la religión o la nacionalidad, antes no considerados. Sin embargo, el peligro que Fraser ve en este desplazamiento de la atención es que, en el contexto de un neoliberalismo hegemónico, la desigualdad económica crece tan globalmente como las demandas de reconocimiento. En este contexto, «no es por ningún medio claro que las luchas por el reconocimiento estén sirviendo para suplementar, complejizar y enriquecer las luchas por la redistribución igualitaria. Más bien, [...] estarían sirviendo a desplazarlas».[384]

382 N. Fraser y A. Honneth, *ibid*., pp. 14-15.

383 Cf. N. Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" age», 1997, p. 11.

384 N. Fraser, «Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation», 2001, p. 4.

Las posmodernas demandas por el reconocimiento de la identidad sirven funcionalmente para desplazar estas tradicionales demandas, mientras se exacerba una economía injusta en términos de equidad. Por ello, la teoría crítica debe estar atenta.

Este corrimiento al reconocimiento a nivel de las luchas políticas ha tenido su correlato teórico en el surgimiento de las nuevas teorías del reconocimiento, y en su descuido con respecto a lo distributivo. Fraser teme que el alejamiento de los conceptos clave de la teoría social crítica lleva a ignorar las demandas de redistribución económica que constituyeron el núcleo normativo de esta tradición y que siguen mereciendo nuestra atención por su urgencia moral. Sus críticas más fuertes —y con buen fundamento, en mi opinión— se dirigen hacia Charles Taylor y su enfoque culturalista, el cual calla con respecto al sujeto de la desigualdad económica y, debido a esta omisión, genera un inadecuado análisis de los propios problemas del reconocimiento. Como correctamente señala Fraser, las injusticias económicas generan sus propios estereotipos negativos como forma en que la sociedad justifica la marginación económica de ciertos grupos y, en relación inversa, algunas transformaciones culturales y simbólicas lamentadas por los teóricos del reconocimiento, como la homogeneización cultural, son provocadas por imperativos económicos, como la rentabilidad de la producción a gran escala.

Según Fraser, la teoría del reconocimiento de Honneth, por su parte, no ignora las desigualdades económicas y presenta la ventaja de ofrecer un enfoque normativo integrado de estos dos aspectos que no aparece en Taylor. Sin embargo, el problema es que considera estas desigualdades económicas como el resultado de estructuras dañadas de reconocimiento social, ya que concibe las pautas distributivas como el resultado del grado de estima social que tienen ciertos grupos, de acuerdo a jerarquías de valor institucionalizadas en un orden normativo. Para Fraser, la mala distribución suele estar entrelazada con el mal reconocimiento, pero no puede reducirse a este.[385] Existen injusticias distributivas que no están basadas en pautas culturales de evaluación, sino causadas por la lógica autónoma de la economía de mercado capitalista. Por ejemplo, un industrial blanco y formado puede quedar desempleado por el cierre de la fábrica provocado por una fusión corporativa.[386] La irreductibilidad de la distribución puede verse también en el hecho de que los imperativos económicos dirigen grandes cambios culturales. Analizaremos más adelante la respuesta de Honneth a esta crítica, que nos permitirá ver dónde se sitúa correctamente la renovación de la teoría crítica o el giro al reconocimiento de Honneth y, como consecuencia, la escasa pertinencia de esta crítica de Fraser.

385 Cf. N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 2006, p. 14.

386 Cf. N. Fraser, «Recognition without Ethics?», 2001, p. 29.

Con acierto o no en sus críticas a Taylor y Honneth, se hace evidente que Fraser rechaza las formulaciones que presentan la distribución y el reconocimiento como modos incompatibles de entender la justicia social. Fraser propondrá un análisis teórico suficientemente amplio para considerar tanto la desigualdad de clase como las jerarquías de estatus al que denomina *concepción bidimensional de la justicia social*. Es el intento de formular una visión que pueda tomar ambos paradigmas —como ella los denomina—: los temas tradicionales de la justicia distributiva, como son la pobreza, la explotación, la inequidad y las diferencias de clase —enumera bajo esta perspectiva las teorías igualitaristas de Marx, John Rawls, Amartya Sen y Ronald Dworkin—, y, a la vez, considerar los temas iluminados por las actuales filosofías del reconocimiento: especialmente el menosprecio, el imperialismo cultural y las jerarquías de estatus.

La razón fundamental es que en la sociedad contemporánea ambos tipos de injusticia —económica y cultural— se dan simultáneamente. Fraser señala que existen muchas «comunidades bivalentes»: grupos que se diferencian en virtud de la estructura políticoeconómica y de la estructura valorativa de la sociedad *a la vez*. Las injusticias que sufren en cuanto a la distribución y el reconocimiento son ambas primarias y cooriginales. Las cuestiones de género, por ejemplo, exigen este tipo de análisis unificado.[387] Las injusticias culturales y económicas están, además, sumamente relacionadas: las instituciones económicas están atravesadas de significados y normas *culturales* y aun las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión políticoeconómica irreductible porque requieren soportes materiales. Llegan a formar juntas un círculo vicioso: las desventajas económicas impiden la participación en la construcción de la cultura y las normas culturales injustas están institucionalizadas en el Estado y la economía.

Sin embargo, Fraser sigue proponiendo la distinción analítica entre redistribución y reconocimiento, mostrando que, aunque se dan a la vez y relacionadas entre sí, estas esferas poseen diferentes lógicas y requieren de soluciones o políticas diferentes. Las demandas de reconocimiento tienden a promover la diferenciación grupal, mientras las distributivas pretenden muchas veces lo contrario: abolir arreglos económicos basados en diferencias específicas de grupos. Aunque puede que no sea tarea fácil, debemos combinar ambas miradas, porque cada una de las dimensiones —la de la distribución justa y la del reconocimiento recíproco— es un lente que hace foco en un aspecto importante de la justicia social. Sin embargo, cada una de ellas es insuficiente y por tanto irreductible a la otra.

Una comprensión cabal se logra cuando ambos lentes se superponen con ayuda de un estándar normativo común, y como tal Fraser propone el *principio de la paridad de la participación*: la justicia requiere acuerdos sociales que

387 Cf. N. Fraser y A. Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento?, 2006, p. 9.

permitan a todos los miembros adultos de la sociedad interactuar con otros como pares. Para hacerlo posible, se requieren al menos dos condiciones irreductibles; *a*) *una condición objetiva*: la distribución de recursos materiales debe garantizar la independencia y la voz de los participantes; evitar la privación, la explotación y gruesas disparidades en salud, ingreso, tiempo libre, que niegan a algunas personas los medios y oportunidades de interactuar con otros como pares; *b*) *una condición intersubjetiva*: que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen igual respeto por todos los participantes y aseguren la igual oportunidad de alcanzar estima social; evitar el desprecio a cierto tipo de personas y las cualidades asociadas a ellas, al señalar una excesiva diferencia o no reconocerles su distinción.[388]

Si la teoría crítica es la reflexión teórica de los movimientos emancipatorios de la época, debe tener un marco normativo de referencia en el que se dé igual atención a la distribución y al reconocimiento. Solo así, la teoría puede ser una instancia reflexiva mediadora entre dos formas de movimiento emancipador que aparecen escindidas en el escenario social y en el teórico. Este criterio normativo de la paridad participativa, al estar por encima de las dimensiones de distribución o reconocimiento, permitiría evaluar pretensiones justificadas y no justificadas, así como evaluar posibles soluciones para las demandas de justicia. Claro que la evaluación de las medidas que cumplan con este criterio normativo requiere de discusión pública.

Entre las ventajas que presenta la propuesta de Fraser se han destacado: *a*) que le otorga una igual relevancia a la distribución y al reconocimiento en la consideración de la justicia social —a lo que también ha sumado últimamente una dimensión política—;[389] *b*) que brinda al concepto de reconocimiento un contenido empírico y analítico que lo convierte en una potente guía para la aplicabilidad y *c*) al postular el diálogo como medio para implementar la paridad participativa, estimula la cohesión social y la reflexión crítica de la vida pública, asumiendo la interculturalidad como rasgo de la identidad colectiva.

Críticas de Honneth a Fraser

Honneth comparte el diagnóstico de Fraser acerca de la urgencia de atender y solucionar las desigualdades socioeconómicas, pero considera que la filósofa yerra al presentar la relación entre redistribución y reconocimiento como una dicotomía. Fraser supone que el predominio de un tipo de movimiento social —el que reivindica ciertas identidades— provoca un peligroso desplazamiento de los conceptos normativos clave de la teoría crítica. Esto radica,

388 Cf. N. Fraser, «La justicia social en la era de la política de la identidad», 2006, p. 42 y sigs.

389 Cf. N. Fraser, *Escalas de justicia*, 2008, pp. 32-33.

según Honneth, en una confusión sobre el nivel en que se ubica el centro de la discusión:

> Es posible que el debate señalado por la yuxtaposición de las palabras clave *reconocimiento* y *redistribución* no radique en este nivel de la ponderación de las tareas políticomorales. En cambio, a mi modo de ver, el argumento se sitúa, podemos decir, en un nivel inferior, en donde lo que se plantea es la cuestión «filosófica»: ¿cuál de los lenguajes teóricos relacionados con los respectivos términos está más adaptado a la reconstrucción consistente y a la justificación normativa de las demandas políticas actuales en el marco de una teoría crítica de la sociedad?[390]

Por lo tanto, al plantear la importancia del reconocimiento, Honneth no nos está diciendo cuáles deben ser los objetivos normativos de las luchas sociales, sino cuál es el marco categorial desde el que la teoría crítica debe conceptualizar y justificar normativamente dichos objetivos. En otras palabras, le preocupa la tematización de la injusticia social como tal. Como vimos, para Fraser, este marco categorial de la teoría crítica debe ser una concepción dualista de la justicia que atienda tanto su condición material como la cultural. Honneth propone, en cambio, un *monismo normativo*: «Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento».[391]

La categoría del reconocimiento ofrece la ventaja de establecer un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores, es lo bastante abstracta para recoger las diferentes reivindicaciones y permite vincularlas a un núcleo normativo común. Además, permite no escindir los aspectos *materiales* de los *simbólicos*. En este sentido, Honneth sigue las investigaciones de Tzvetan Todorov, Avishai Margalit y Barrington Moore acerca de que la experiencia de la injusticia social siempre es medida en términos de un reconocimiento que pide ser legitimado. Así, la distinción entre desventaja económica y privación cultural es fenomenológicamente secundaria y refiere a formas en que se puede experimentar la humillación.

El problema central con Fraser es su estrategia argumental: la vinculación que establece entre teoría crítica y movimientos sociales. Fraser propone su concepción dualista de la justicia porque supone que la teoría crítica debe estar informada por los objetivos de los movimientos sociales y porque estos expresan las fuentes del descontento moral en la sociedad capitalista.

390 A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», 2006, p. 91.

391 A. Honneth, *ibid*.

Para ella, la justificación del marco normativo de la teoría crítica depende de si está o no en condiciones de expresar los objetivos políticos de los movimientos sociales, y por eso se preocupa por señalar que las demandas de redistribución material siguen siendo importantes hoy.

El peligro que Honneth ve en ello es que se invisibiliza el sufrimiento social que no llega a articularse en una reivindicación práctica de un movimiento social en la esfera pública política. Si la teoría crítica solo apoya estos objetivos normativos, termina solo confirmando como relevantes aquellas situaciones de injusticia social a las que se les prestó atención o se han instalado en la opinión pública,[392] por lo que, sin quererlo, termina siendo cómplice de la dominación política. Fraser cae en el error opuesto al marxismo ortodoxo: mientras que antes se presuponían intereses emancipatorios de clase, Fraser confía en que los objetivos de los movimientos sociales nos dicen lo suficiente sobre las formas de injusticia social que existen. Honneth piensa que necesitamos, sin embargo, herramientas conceptuales que permitan identificar el descontento social con independencia del reconocimiento público: una terminología normativa que nos permita detectar a quien sufre, aunque no se exprese, no esté en condiciones de reclamar o, incluso, no haya tematizado su dolor. Esta crítica de Honneth es muy potente porque socaba las intenciones de Fraser, al mostrar que su programa de justicia social no puede dar cuenta de algo fundamental: los oprimidos. En esta crítica podemos encontrar el viejo argumento contra la teoría de Habermas y su posibilidad de invisibilizar demandas de justicia que no podían ser articuladas, por las clases bajas, en forma de principios morales. Como en Habermas, en la teoría de Fraser falta el acceso a las experiencias cotidianas de injusticia, lo que nos deja la teoría descolgada de la dimensión del descontento social a la que siempre debe poder apelar.

Para Honneth, el diagnóstico de Fraser sobre la existencia de una primacía de la política de identidad en la sociedad capitalista actual refleja que, justamente, solo está considerando los conflictos sociales que han alcanzado el nivel organizativo de un movimiento político y han atraído la atención en el contexto político norteamericano.

> El error radica en la premisa tácita inicial de que los «movimientos sociales» pueden servir a la teoría social crítica como una especie de hilo conductor empíricamente visible para diagnosticar las áreas problemáticas relevantes desde el punto de vista normativo.[393]

Como segunda crítica, Honneth considera que su análisis se asienta en un «artificio sociológico»: sugiere una sucesión histórica de dos tipos de

392 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 93.

393 A. Honneth, *ibid.*, pp. 96-97.

movimiento social —uno centrado en el interés y otro en la identidad, que también se encuentra en Charles Taylor, bajo la fórmula *igualdad* y *diferencia*—, por lo que sugieren hablar de una época distributiva y una época del reconocimiento. Honneth sostiene que no hay tal secuencia histórica, porque en las luchas contemporáneas por el reconocimiento hay un componente jurídico y en los conflictos jurídicos del pasado había también un reclamo cultural. Por ejemplo, las luchas sindicales de fines del siglo XIX y principios del XX también estaban orientadas a conseguir un «reconocimiento de sus tradiciones y formas de vida en un horizonte axiológico capitalista».[394] El vocabulario moral en el que estos trabajadores articulaban sus protestas permite ver la importancia motivacional que tienen los sentimientos de menoscabo del reconocimiento, el respeto y el honor.

Por último, otro problema detectado por Honneth es que el criterio de la paridad participativa termina diluyendo la bidimensionalidad del modelo, ya que esas dos dimensiones serían más bien campos de aplicación de un mismo principio.

En síntesis, para Honneth, la categoría de *reconocimiento* no es relevante para la teoría crítica —y para la filosofía política actual toda— porque exprese el objetivo de los llamados *nuevos movimientos sociales* o de las *políticas de identidad* meramente —forma en que Nancy Fraser ha interpretado el giro teórico del reconocimiento—. Más bien, esta categoría es clave porque responde a un problema inmanente a la teoría: una vez que el proletariado ya no es la referencia preteórica donde asentar la teoría crítica, ¿con qué herramientas conceptuales puede determinar una teoría social lo que experimentan los sujetos como socialmente injusto en la realidad social? O sea, el concepto de reconocimiento es relevante para la teoría crítica hoy porque es la herramienta conceptual adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto.

La distribución como expresión de reconocimiento

Como ya hemos presentado, este giro al reconocimiento le fue sugerido por los descubrimientos sobre las fuentes morales del descontento social: «lo que los afectados consideran injustas son las reglas o medidas institucionales que ellos interpretan que violan necesariamente lo que creen que son reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento social».[395]

Las experiencias de injusticia no se diferencian significativamente en función de dos clases totalmente opuestas —distribución y reconocimiento—, sino que hay un continuo de negación de reconocimiento y se diferencian por la dimensión de los afectados que se encuentra herida.

394 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 99.

395 A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 106.

Las formas de reconocimiento recíproco siempre están presentes en la realidad social, y sus déficits y asimetrías en distintos niveles motivan las luchas sociales. Así, el orden moral de la sociedad se presenta, para Honneth, como una frágil estructura de relaciones graduadas de reconocimiento que surgen de un proceso histórico. En esta obra, Honneth presenta la sociedad capitalista como un «orden institucionalizado de reconocimiento» Retomando un tipo de análisis histórico que estaba esbozado en *La lucha*, sostiene que la sociedad burguesa se ha desarrollado por la diferenciación de tres esferas sociales de reconocimiento: el amor, la ley y el logro, y agrega que se distinguen por ciertos principios normativos internos: el amor, el principio de igualdad y el principio del éxito.

Estos principios están asentados en el plano institucional y son la base de una red racional de discursos de cuestionamiento y justificación específicos de la esfera. Son normas justificadas públicamente y los sujetos pueden presentar dudas racionales sobre su aplicación social:

> ... gracias a sus principios subyacentes, las esferas sociales de reconocimiento que, en conjunto, configuran el orden sociomoral de la sociedad capitalista burguesa poseen un exceso de validez que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento.[396]

A la luz de ellas, puede el sujeto denunciar experiencias concretas de faltas de respeto injustificables.

Con respecto al amor, aclara que fueron necesarios dos procesos de institucionalización para que surgiera como esfera de reconocimiento recíproco, distinguida por los principios del afecto y la atención: la demarcación de la infancia como etapa vital que requiere una protección especial y la aparición del matrimonio burgués, que centró las relaciones entre los sexos en la experiencia del amor mutuo y lo independizó de las presiones económicas y sociales. Por otro lado, la institucionalización de la idea de igualdad jurídica revolucionó el orden moral de la sociedad porque, como vimos en el capítulo anterior, llevó a la diferenciación de dos esferas de reconocimiento en las sociedades capitalistas: al individuo se lo respeta como persona jurídica con los mismos derechos que los demás, pero a la vez su estima o prestigio social sigue dependiendo de una escala jerárquica de valor, que también presenta nuevos fundamentos. Surgió la idea del éxito *individual* o el *logro* en la estructura de división del trabajo, bajo la influencia de una burguesía económicamente floreciente.

Claro que esta valoración social de los logros tiene un contenido ideológico unilateral: lo que vale como un aporte cooperativo se define en función de una

396 A. Honneth, *ibid*., p. 118.

norma de valor basada en la actividad económica del hombre burgués, independiente, de clase media. Por ejemplo, en lo que se califica como *trabajo* quedan excluidas las actividades que desarrolla la mujer en el hogar porque se ve como la realización de una naturaleza innata y no como una actividad fundamental para la reproducción social. Por otro lado, actualmente la construcción social de las profesiones está minada de prejuicios sobre los límites de las capacidades femeninas. La división social del trabajo, en su totalidad, es resultado de la estructura hegemónica de valor que predomina, la que, a su vez, determina los criterios de la distribución de los recursos materiales. Contra Habermas y su idea del sistema económico como un espacio sin normas, porque la distribución material se da de acuerdo a principios de estima social.

Por lo tanto, la esfera de la estima o valoración social de las cualidades particulares de los individuos o grupos es para Honneth vital para pensar la justicia distributiva, porque la legitimidad del orden distributivo está sujeta a puntos de vista culturales o pautas de reconocimiento institucionalizadas acerca del aporte de ciertos grupos a la reproducción social. Las luchas por la redistribución son tipos específicos de luchas por el reconocimiento, en las que se reivindican, o bien iguales y más amplios derechos para todos, o la evaluación adecuada de las cualidades y contribuciones específicas de los individuos o grupos a la sociedad —revisando cómo se interpreta y aplica lo que Honneth denomina *el principio del* éxito *o del logro*, para conseguir una mayor estima social y, por tanto, más recursos.[397]

De esta forma se disuelve la dicotomía de Fraser y la justicia distributiva queda subsumida a una teoría del reconocimiento: constituye *una* forma de reconocimiento relevante que debe ser rescatada. La forma adecuada de hacerlo, no consiste, como cree Nancy Fraser, en reivindicarla como un paradigma de justicia social independiente, sino en entenderla bajo las categorías normativas que brinda una amplia teoría del reconocimiento. Esta puede brindar los principios para una distribución adecuada, pero solo en los casos en que la distribución sea la solución adecuada. Esta subsunción de la distribución al reconocimiento es leída por Fraser como un reduccionismo inaceptable porque confunde el nivel de análisis en el que Honneth opera. El giro teórico al reconocimiento que Honneth propone se mueve en un nivel más profundo que el propuesto por Fraser.

Como síntesis final, Honneth entiende la justicia en un *sentido amplio*, como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento social. De ahí, concluye que estas condiciones sociales para el reconocimiento mutuo no se pueden asegurar simplemente por la distribución de derechos y bienes. La justicia distributiva tiene un alcance limitado, ya que no da cuenta de toda la injusticia social. Existen formas de trato socialmente injusto que no son percibidas por las teorías distributivas, porque lo que está en juego no es la

397 A. Honneth, *ibid*., pp. 121-122.

ausencia de bienes o derechos, sino la ausencia de amor y cuidado, o de estima social. Es el caso, por ejemplo, de empleos que aseguran buenos ingresos, pero el tipo de actividad no transmite al trabajador ninguna forma adecuada de valoración social.

Según Honneth, las teorías de justicia distributiva —y toma básicamente a John Rawls como referente— se han centrado en el estadio del reconocimiento jurídico, esto es, en las garantías para el reconocimiento de la igual dignidad de los sujetos. Le reconoce especialmente al liberalismo igualitario de Rawls y Sen, entre otros, el haber ampliado la consideración de este nivel a los derechos socioeconómicos, al reconocer los recursos materiales y circunstancias sociales necesarias para llevar adelante una vida autónoma.[398] Sin embargo, Honneth considera que estas teorías han excluido la consideración sobre otros niveles de reconocimiento, como pueden ser el que se da a nivel familiar o el que es dependiente de pautas culturales.

Un problema a señalar es que, en el intento de Honneth por ampliar el marco de referencia del campo distributivo, ha dejado cuestiones centrales de la justicia distributiva sin resolver. Su análisis se centra en los resortes morales que subyacen a los conflictos distributivos, pero no se problematizan los *criterios* distributivos o la pregunta por la *igualdad de qué*, que son claves a la hora de evaluar y tomar decisiones para llevar a la práctica los derechos o la estima social que los ciudadanos reclaman. Honneth asume sin discusión —quizás por basarse exclusivamente en la teoría rawlsiana— que las teorías de justicia distributiva son propuestas de distribución de derechos y recursos,[399] pecando así, al igual que Fraser, de tener una mirada demasiado restringida. No aparecen en su planteo referencias a la intensa discusión sobre cuál es la base informacional adecuada para las decisiones distributivas —discusión que, precisamente, se ha dado de Rawls en adelante—, y la mera referencia a niveles de reconocimiento vulnerados o formas de autorrelación no logradas resulta una base informacional demasiado imprecisa o general para operar como criterio distributivo.[400]

En síntesis, el intersubjetivismo del enfoque de Honneth lo lleva a reconceptualizar la naturaleza de la justicia. Las libertades legalmente protegidas y los recursos materiales no cubren todas las condiciones requeridas

398 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 129.

399 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, pp. 121, 123.

400 He analizado en profundidad este problema en el artículo «Esferas de reconocimiento y capacidades básicas» (2009). Allí sugiero que el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum puede brindar la base informacional que se requiere para llenar el vacío que deja el enfoque del reconocimiento. Pretendo demostrar que ambas teorías pueden operar juntas en la conceptualización de la justicia distributiva y sugerir la forma en que sus categorías de análisis, esto es, *capacidades básicas* y *formas de reconocimiento* pueden complementarse.

para proteger la autonomía individual. Las precondiciones para la autonomía no son recursos que puedan ser distribuidos, por lo que debemos repensar el objeto de una teoría de justicia. Si el énfasis está en las condiciones que garantizan la autonomía de los sujetos y los protegen de su vulnerabilidad intersubjetiva, el foco de los principios de justicia está en la estructura y calidad de las relaciones sociales de reconocimiento. Por ello, una teoría de justicia tendrá el requisito de ser una teoría normativa de la estructura básica de reconocimiento de una sociedad, o sea, los principios que gobiernan cómo las instituciones básicas de la sociedad aseguran las condiciones sociales del reconocimiento mutuo.

Capítulo 5

Honneth y el análisis de las patologías sociales

A partir de la tercera crítica a Habermas, Honneth se propone articular una teoría social más sensible a la conflictiva interna del mundo de la vida, que dé cuenta de la gran porosidad que existe entre elementos sistémicos e interacción social. Se dedicará entonces a una conceptualización más adecuada de las patologías sociales. Este capítulo explora la relación que Honneth establece entre reconocimiento y patología social.

En los años que siguen al alumbramiento de su enfoque teórico en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth se aboca a aplicar su modelo a los debates sobre la justicia en el ámbito de la filosofía política, a la vez que a un diagnóstico sociológico de la época actual. Entre 1990 y 1995, junto a su participación en los debates filosófico-políticos, interviene en el ámbito sociológico, cuestionando el contenido teórico y empírico de los principales diagnósticos de nuestra era posmoderna. Pero sumado a un trabajo simultáneo en el terreno filosófico y sociológico, Honneth asume una posición sobre la relación entre estos dos ámbitos a través de una reflexión sobre la *filosofía social*, terreno interdisciplinario al que siempre estuvo vinculada la tradición de la escuela de Frankfurt.

A partir de este momento, los títulos de sus obras presentan cierta inflexión, del reconocimiento a sus negaciones, y trabaja en torno a los conceptos de *patología social*, *desprecio*, *desintegración*, *desgarramiento*, *reificación* e *invisibilidad*, *sufrimiento*. Por otro lado, en trabajos posteriores al 2000 se aprecia un esfuerzo analítico por intentar esclarecer el fenómeno del reconocimiento desde un punto de vista *epistémico*; complementa y profundiza así su enfoque en un nivel más antropológico. Aquí nuevamente se lo presenta como un acto moral afirmador del otro, aunque el concepto parece por momentos enriquecerse y, por otros, confundir mucho el camino iniciado desde *La lucha*. Para llegar a estas cuestiones, comenzaremos por abordar el análisis que hace Honneth del alcance y valor de una *filosofía social*.

Más allá de la justicia, hacia una filosofía social

En «Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy» [1994], Honneth se propone la defensa de la filosofía social como una disciplina con estatus propio. Según su opinión, en el mundo intelectual germánico se ha ido diluyendo en su relación con campos vecinos del conocimiento

y en el contexto anglosajón se restringe tanto su dominio teórico que se ha convertido en una subdisciplina de la filosofía política. Sin embargo, cree que la filosofía social puede aún reivindicar una tarea específica de vital importancia: la de determinar y diagnosticar procesos de desarrollo social que pueden ser vistos como desórdenes o patologías sociales.[401] Este es el sentido que ha tenido la TC desde sus comienzos y el sentido que Honneth quiere darles a los planteos que ha hecho en su obra de habilitación.

Concebida de esta forma, la disciplina tiene sus inicios en la crítica de Rousseau a la civilización, en la que ya aparecía en germen el concepto de *alienación*, que encontrará continuidad en las críticas de Hegel, Marx y Nietzsche. El nacimiento de la sociología moderna contribuyó a un refinamiento de la filosofía social porque sus fundadores se mostraban preocupados por un proceso de deterioro moral en las sociedades contemporáneas fruto del proceso de modernización capitalista, en la forma de una pérdida de la comunidad, un empobrecimiento cultural o un incremento de la agresión y la cosificación. Aunque en el siglo XX cambian las demandas metodológicas de justificación de la filosofía social, el núcleo sigue siendo el diagnóstico de cierto desarrollo patológico en el proceso civilizatorio, tal como aparece en la teoría sociológica de Weber sobre la racionalización, la teoría de la reificación en Lukács o la crítica cultural pesimista de Adorno y Horkheimer, entre otros. Son ejemplos igualmente significativos las investigaciones de Hannah Arendt sobre el totalitarismo y la forma en que la acción instrumental daña la acción comunicativa, sobre la que se apoyan las reflexiones más recientes de Habermas, Cornelius Castoriadis o Taylor.

Junto a la teoría crítica, es esta la tradición filosófica más amplia en la que Honneth se autoubica. La filosofía social es el enfoque integrador en el que puede vincular sus reflexiones éticas y filosófico-políticas con cuestiones de *vida buena social*. Su análisis de las patologías sociales excede el terreno de los principios de justicia, y vuelve la vista a la cuestión de cómo una comunidad puede garantizar a sus miembros una vida *buena* además de *justa*.

Con Hobbes, la filosofía política moderna había renunciado a cuestiones de este tipo, centrándose exclusivamente en cómo la sociedad puede lograr un orden asentado en un acuerdo general. Con la distinción kantiana entre ética y moral se terminan de excluir las cuestiones de vida buena, y la filosofía solo puede encargarse de cuestiones de justicia social. En este contexto, la filosofía social surge con la pretensión de Rousseau de sostener una perspectiva ética de la sociedad emergente. Las circunstancias sociales que se perciben como alienadas, sin sentido o reificadas exceden la consideración sobre la falta de libertad política o la distribución injusta de bienes u oportunidades. La teoría crítica compartió esta visión: el diagnóstico negativo de la sociedad

401 Cf. A. Honneth, «Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy», 2007, p. 4.

capitalista no se restringía meramente a violaciones a principios de justicia, sino a desórdenes que, como la enfermedad psíquica, limitan o deforman las posibilidades de vivir consideradas normales o sanas, o sea, las condiciones para llevar una *vida buena* o exitosa. Las patologías sociales, las heridas y el sufrimiento en la vida individual y social son malas más que injustas. Por ello, munido de su teoría del reconocimiento, Honneth buscará ir más allá de una teoría de justicia:

> En lo esencial, en los últimos treinta años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que estas realizan en relación con ciertos principios de justicia; pero a pesar de los logros en la fundamentación de estos estándares, a pesar de la diferenciación de las perspectivas que les sirven de base, aquella ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia de validez general.[402]

El concepto de *patología social*

Los conceptos médicos de *diagnóstico* y *patología* nos indican que la filosofía social pretende detectar y definir la enfermedad que afecta al organismo social. Pero, evidentemente, lo *enfermo* depende de una definición de lo *sano* que opera de estándar de evaluación. Por ello, como bien señala Honneth, la determinación de una patología social requiere de una concepción de la *normalidad* relacionada a la vida social como un todo. A pesar de las grandes diferencias que hay entre los autores que conforman la tradición de la filosofía social —entre los que se encuentran los de la teoría crítica—, todos se han manejado con un vocabulario socioteórico asentado en la distinción básica entre relaciones sociales *patológicas* y relaciones sociales *intactas* o *no patológicas*: «lo que constituye el estándar de acuerdo al cual las patologías sociales son evaluadas es una concepción ética de la normalidad social asociada a condiciones que posibilitan la autorrealización humana».[403]

En todos estos autores, la visión de un estado de normalidad social aparece referido a ciertas condiciones sociales que hacen posible vidas mejores o peores, no solo sociedades más justas. Estos filósofos sociales critican desórdenes que limitan la posibilidad de los individuos de llevar una vida normal o sana, en definitiva, una buena vida o su *autorrealización*. Las diferencias entre ellos radican en lo fuerte o débil que suponen es la influencia de lo social en el bienestar individual. Estas condiciones de normalidad social han sido identificadas con una forma comunitaria de vida ética, una esfera pública fuerte, un trabajo

402 A. Honneth, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, 2007, p. 146.

403 A. Honneth, «Pathologies of the social», 2007, p. 36.

no enajenado o una interacción mimética con la naturaleza, pero en todas, la referencia última es a una forma de vida social *intacta*, vinculada a algún tipo de actividad humana originaria, que permite a los individuos alcanzar su autorrealización. Sus planteos estaban, por lo general, vinculados a una antropología específica —implícita o explícita—, a un concepto fundacional de la autorrealización personal que, evidentemente, excede la simple autodeterminación del sujeto que persiguen las teorías liberales predominantes de la justicia. Además, este criticismo social dependía de una filosofía de la historia que hoy se hace muy difícil sostener en un tiempo de pensamiento posmetafísico.[404] Para Honneth, una teoría crítica hoy no puede ser un proyecto normativo local que desconozca la pluralidad cultural o la crisis de los metarrelatos.

> La conciencia de la pluralidad de culturas y la experiencia de la diversidad de movimientos sociales emancipatorios ha reducido significativamente las expectativas de lo que el criticismo debe ser, y de lo que es capaz de ser.[405]

Si tomamos en serio estas palabras y consideraciones de Honneth, un importante desafío de la filosofía social hoy sería poder trascender toda noción culturalmente contingente de la normalidad social y construir un paradigma formal de normalidad social que presente las condiciones universales que permiten a los miembros de una sociedad cualquiera experimentar una autorrealización no distorsionada. Ello implicará dar una justificación convincente de nuestros juicios éticos sobre los requisitos necesarios para una vida buena. La existencia misma de la filosofía social depende, entonces, de que tal antropología y ética formales puedan ser justificadas. Como sabemos, Honneth ya cuenta con un concepto formal de eticidad basado en el reconocimiento como trasfondo en que asentar su diagnóstico. La cuestión que discutiremos más adelante es si puede cumplir con esa fuerte exigencia.

En *Suffering from indeterminacy* [2000],[406] Honneth retorna a Hegel y reconoce la necesidad de conectar internamente el desarrollo de una teoría de la justicia con un diagnóstico de las patologías sociales, que le es sugerida por

404 Hablar de patologías sociales no supone necesariamente una filosofía de la historia, sino que puede anclarse en una teoría de la evolución social. Como señala Cortina, una cosa es proponer una teoría de la evolución social y otra es proponer una filosofía de la historia que fija unas ciertas etapas a recorrer necesariamente. La primera solo da cuenta de lo que acontece, no pronostica el futuro ni supone un devenir necesario de la humanidad por delante. Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 138. Sin dudas, Habermas y Honneth ofrecen una teoría de la evolución social. Habermas quiso abandonar el legado escatológico frankfurtiano, buscar argumentos que no requieran de una filosofía de la historia. Pero la línea divisoria en Honneth no es tan clara.

405 A. Honneth, «A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory», 2004, p. 337.

406 *Suffering from indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right.*

la síntesis única que este hiciera en su *Filosofía del derecho*. Allí, Hegel conecta una teoría de la justicia con un diagnóstico de su época, estableciendo normativamente cómo ciertas formas incorrectas de entender la libertad generan ciertas patologías y, a la vez, condiciones injustas en la vida social. Esta obra de Honneth ofrece una relectura de aquella de Hegel que conecta con sus escritos juveniles y presenta —de una forma más explícita y completa que en *La lucha por el reconocimiento*— lo que puede aportar la teoría política hegeliana a la lectura de las sociedades modernas. Esta reorientación del interés por Hegel se ha continuado y consolidado definitivamente en su gran libro *El derecho de la libertad* [2011] una década más tarde.

Nuevamente, una inspiración en Hegel

En su análisis de las patologías sociales, Honneth vuelve a encontrar inspiración en Hegel. En su *Filosofía del derecho*, este quiso desarrollar los principios de un orden social justo que hiciera posible la existencia de una voluntad libre. La esencia de tal orden son las condiciones sociales e institucionales que permiten a cada sujeto entablar relaciones comunicativas que puedan ser experimentadas como expresión de la propia libertad. En otras palabras, Hegel quiso con esta obra fundamentar un principio normativo de justicia para las sociedades modernas que consiste en la suma de las condiciones necesarias para la autorrealización individual. A diferencia de Kant —para quien el derecho es el orden estatal regulado jurídicamente—, Hegel incluye en el concepto de *derecho* las condiciones sociales necesarias para la realización de la voluntad libre. La legitimación de la existencia del Estado es garantizar el mantenimiento de las esferas comunicativas —esferas de reconocimiento recíproco— que lo permiten.

En defensa de un modelo comunicativo de libertad individual, Hegel había denunciado que el derecho abstracto o la moralidad ofrecían concepciones incompletas de la libertad —el primero la equipara a los derechos subjetivos y la segunda, a la autodeterminación moral—. Aunque estos ideales de libertad, socialmente muy influyentes, son componentes necesarios de las condiciones institucionales de una libertad comunicativa, Hegel nos advierte acerca de los daños sociales que acarrea una aplicación totalizante de estas concepciones incompletas. Esos daños se evidencian en ciertas *patologías* en el mundo de la vida social y una distorsión en la autocomprensión práctica de los sujetos[407] que se expresa como cierta soledad, vaciedad, apatía y opresión, experiencias resumidas en un *sufrimiento por indeterminación*.

407 El énfasis de Honneth en la autocomprensión del sujeto no es un psicologismo, sino una visión filosóficocomunicacional de la libertad que procede de Hegel.

Su teoría de la justicia tiene el significado terapéutico de una emancipación o liberación del sufrimiento que evidencian ciertos fenómenos socioculturales de la época. Según Honneth, Hegel tiene una concepción terapéutica de la filosofía: se constata un cierto sufrimiento o deficiencia en el mundo de la vida social y se supone que ese sufrimiento es el resultado de una *perspectiva deficiente* producida por confusiones filosóficas. El tránsito a la eticidad es, para Hegel, un proceso en el que el sujeto experimenta una liberación en dos sentidos. En un sentido negativo: se libera de las formas unilaterales de entender la libertad, que no solo son posturas filosóficas, sino que ya se han convertido en fundamento de actitudes prácticovitales, y en un sentido positivo, como conquista de la libertad afirmativa. Esta conexión entre concepciones falsas y realidad social se asienta en el supuesto hegeliano de que las prácticas sociales tienen una suerte de estructura racional que no se mantiene indiferente a interpretaciones deficientes, falsas o unilaterales.

Su doctrina de la eticidad contiene la propuesta terapéutica de un cambio de perspectiva: recuperar la confianza en el contenido racional de nuestra práctica vital. Las relaciones sociales de las que participamos ya poseen una normatividad que incluye derechos y obligaciones. El mundo de la vida moderna ya contiene los modelos de interacción —familia, sociedad civil y Estado— que garantizan la libertad. Las patologías sociales, para Hegel, surgen de la ineptitud de la sociedad para expresar adecuadamente el potencial racional inherente a sus instituciones, prácticas y rutinas cotidianas.[408] Cuando los sujetos implicados se dan cuenta de que se han dejado guiar por concepciones unilaterales de la libertad, pueden reconocer que ya hay un contenido ético en su propio mundo vital y dejar que los fines objetivos de la razón influencien su vida, realizando así su libertad. Por ello, la eticidad, al crear las condiciones de realización de la libertad, libera de la patología social.

Para Hegel, las patologías podían ser explicadas como resultado de una apropiación insuficiente de una razón ya objetivamente posible. El diagnóstico hegeliano tiene por presupuesto la confianza en que en la realidad social prevalece siempre la razón, porque ella se despliega en el proceso histórico recreando instituciones éticas universales en cada estadio. Si los individuos toman en cuenta estas instituciones, pueden diseñar sus vidas de forma de experimentarlas como valiosas o con sentido, de lo contrario, sus vidas individuales sufren de un vacío de sentido. Este supuesto ético implícito de Hegel —que la autorrealización humana depende de una orientación hacia la razón universal— implica que

> ... una forma exitosa de sociedad solo es posible a través de la preservación de su estándar más alto de racionalidad, porque solo cada instancia de la

408 Cf. A. Honneth, «A social pathology of reason», 2004, p. 340.

razón universal puede dar a los miembros de la sociedad la orientación de acuerdo a la cual pueden dirigir sus vidas con sentido.[409]

Teoría crítica y patologías sociales de la razón

Suele afirmarse que lo que da unidad a los diferentes exponentes que conforman la tradición de la TC es el compromiso con la tesis hegeliana de que la patología social o el estado negativo de la sociedad se debe a una racionalidad social deficiente o defectuosa. Según Honneth, desde Horkheimer a Habermas se «insiste en la mediación entre teoría e historia en un concepto de racionalidad socialmente activa»[410] y en la idea de que esa razón ha sido bloqueada de cierto modo por la constitución de la sociedad capitalista. Como heredera de la Ilustración, y siguiendo la estela de Hegel, la escuela de Frankfurt confió la historia a la razón y quiso construir un saber que sacara a luz la racionalidad de los procesos sociales, desenmascarando sus aspectos irracionales. Junto a la tarea que la teoría tiene de autoconocimiento y de saberse un producto histórico, se encuentra la de denuncia de las patologías sociales bajo el interés de instaurar un estado de cosas racional.[411] Este mismo interés guía buena parte de la obra de Honneth también.

La patología de la sociedad capitalista que había denunciado la primera generación de la escuela de Frankfurt se debe a una deformación o déficit de la racionalidad social, a una *patología social de la razón*. Como sabemos, los comienzos de la escuela de Frankfurt estuvieron marcados por una confianza históricofilosófica en el progreso y en que la reificación capitalista desaparecería con la revolución del proletariado. Posteriormente, la toma de conciencia de las coincidencias entre el nazismo y el estalinismo soviético convirtió la teoría en un pesimismo críticocultural. Persuadidos de la inadecuación entre realidad y razón y de las patologías sociales que presentan los sistemas fascistas de dominio, Horkheimer y Adorno nos hablan de un desarrollo patológico de todo el proceso civilizatorio. El diagnóstico de la escuela de Frankfurt toma desde allí como *desorden* decisivo de las sociedades modernas el hecho de que la razón instrumental haya alcanzado la hegemonía sobre otras formas de acción y conocimiento. Los aspectos patológicos de la realidad social son interpretados como efectos de la autonomía alcanzada por aquellas orientaciones de pensamiento y acción conectadas con el objetivo de dominar la naturaleza —*organización irracional*, de Horkheimer, *mundo administrado* de Adorno, *sociedad unidimensional* de Marcuse—. El problema, para Honneth, es que estos autores, como Rousseau, expanden la sospecha

409 A. Honneth, *ibid*., p. 340.

410 A. Honneth, *ibid*., p. 337.

411 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, p. 46.

de patología social a una extensión tan infinita que se invisibilizan los avances reales o las patologías del presente. La interpretación temporalmente contemporánea a la *Dialéctica de la Ilustración* que Arendt hace de las raíces del totalitarismo[412] ofrece, según Honneth, un enfoque menos pretensioso, pero más poderoso hermenéuticamente.[413] Ello explica por qué será la interpretación de Arendt la que influye en las interpretaciones filosóficas de su época que harán autores como Habermas, Castoriadis o Taylor, estableciendo una nueva forma de hacer filosofía social.

Aun así, la tendencia de la escuela de Frankfurt a ver como patología social el predominio de una racionalidad instrumental se continuó en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Este hizo un diagnóstico del presente social basado en la idea del daño que representa la *colonización* del mundo de la vida: la patología social se debe a la penetración de los imperativos sistémicos en el mundo de la vida social.[414] Lo que cuenta como *desorden* o patología social es nuevamente la creciente hegemonía de las orientaciones instrumentales —concretamente, del poder sistémico del dinero y la burocracia—, que penetran en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana y restringen la esfera del entendimiento comunicativo, que es esencial para la reproducción de la especie humana.

Como he planteado antes, el criticismo de Habermas abrió una posibilidad emancipatoria que Horkheimer y Adorno habían clausurado, y así permitió que la teoría crítica saliera del estancamiento en que se encontraba. El desarrollo del capitalismo ha tenido un potencial destructivo sobre el mundo de la vida, pero es un daño corregible si se trazan nuevamente las fronteras entre ambos dominios. Esta sería la tarea de una fortalecida opinión política pública en el marco de una democracia deliberativa, en la cual Habermas confía. La enfermedad ya no lo invade todo, sino que hay solo algo, aunque muy importante —el acuerdo comunicativo—, que está amenazado en la sociedad moderna.

En el concepto habermasiano de un *entendimiento comunicativo* sigue latente la tesis hegeliana de una razón universal que garantiza la autorrealización humana. Este representa la forma original de práctica humana que es precondición necesaria de la reproducción social y que fija, a la vez, la forma de racionalidad que permite una integración social satisfactoria. Hay una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad no está sujeta a los altos estándares de racionalidad inherentes a este acuerdo lingüístico.[415]

A diferencia de los anteriores enfoques críticos, en Habermas esa racionalidad socialmente activa pierde sustancialidad, se procedimentaliza:

412 Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 2006.

413 Cf. A. Honneth, «Pathologies of the social», 2007, p. 32.

414 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, cap. 6.

415 Cf. A. Honneth, «A social pathology of reason», 2004, p. 341.

permitiéndonos alcanzar tales acuerdos comunicativos, ella solo asegura las condiciones de una autorrealización exitosa, y no su cumplimiento. La diferencia entre lo normal y lo patológico emana de una antropología más formal o débil que reconstruye unas pocas condiciones elementales de la vida humana.

Junto a esta perspectiva *formal* —aunque no procedimental— de la racionalidad social, Honneth heredará de su maestro el legado de un giro hacia un análisis del mundo de la vida estructurado comunicativamente, lo que lo encamina hacia la importancia social y normativa del reconocimiento recíproco. A diferencia de los restantes teóricos de la tradición crítica —particularmente, Adorno y Foucault— que conciben el orden social coercitivamente, Habermas pudo mostrar el rol constitutivo de los procesos morales de entendimiento como mecanismo fundamental de la reproducción social. Sin embargo, una vez más Honneth se alejó de su maestro al considerar que el diagnóstico de la patología social de Habermas es insuficiente por las razones ya analizadas.

Patologías sociales como fallas en los patrones de reconocimiento

Es posible que la preocupación de Honneth por las patologías sociales —y por hacer una contribución a la filosofía social— estuviera guiando su proyecto crítico desde sus inicios, pero recién representa un tema central y explícito en sus trabajos del 2000 en adelante. Honneth reivindica la filosofía social e inicialmente asume que ella debe asentarse en una idea ética formal de qué sea una vida humana buena, pero al inicio no avanzó más en la tematización de las patologías sociales en sí mismas. Es en sus diversas obras sociológicas donde se percibe una primera interpretación de la noción —aunque sin demasiada explicitación— que surge como consecuencia de la aplicación de su modelo del reconocimiento.

Recordemos que Honneth cerraba *La lucha por el reconocimiento* estableciendo un concepto formal de vida buena asentado en los tres principios de reconocimiento que había presentado en su obra. De esta forma, queda habilitado un criterio para describir una patología social. Al sostener que la calidad de una sociedad se mide por el grado en que puede satisfacer las expectativas *legítimas* de reconocimiento expresadas por sus miembros, y que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento, surge como contracara negativa a estas nociones la posibilidad de *patologías sociales*, o sea, condiciones de vida tan lesionadas que las relaciones sociales ya no sean capaces de producir la proporción necesaria de reconocimiento.

Las violaciones de los patrones de reconocimiento en la forma de abuso, negación de derechos o denigración pueden ser vistas como distorsiones de una

buena vida, como *patologías sociales*. Alejándose de Habermas, Honneth sustituye el diagnóstico de la sociedad contemporánea como tensión entre *sistema* y *mundo de la vida* por el análisis de las causas de las violaciones sistemáticas a las relaciones de reconocimiento, ya que ha identificado el mundo de la vida social más que con un ámbito de acción orientado al entendimiento como un ámbito de acción orientado al reconocimiento mutuo. En otras palabras, puede unir su concepción ética del reconocimiento con un diagnóstico de las crisis en las sociedades modernas porque ya ha establecido, con el recurso a Hegel, cuáles son los presupuestos comunicativos de una organización comunitaria intacta o sana. En el joven Hegel encuentra la explicación de las particulares condiciones comunicativas —amor, derecho, solidaridad— que deben darse para garantizar una forma de organización comunitaria exitosa, eso es, que asegure la misma oportunidad para todos de formar una identidad intacta.

Aunque los escritos de Hegel le brindan a Honneth, de forma general, los criterios normativos para detectar patologías sociales, este recurso le es insuficiente para hacer un diagnóstico del presente social y su desintegración porque las asimetrías en las oportunidades de reconocimiento social que los sujetos sufren hoy deben ser clarificadas considerando las estructuras comunicativas de las sociedades contemporáneas. Por ello, en los años que siguen a la publicación de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth aborda el diagnóstico de la crisis de la sociedad *posmoderna*.

En «Pluralization and Recognition» [1991] y, más tarde, en su obra *Desintegration* [1994], puede encontrarse que Honneth se dedica a una contribución sociológica en este sentido, analizando empíricamente la situación en que se encuentran hoy las relaciones comunicativas y la integración social. En estas obras aparece una primera consideración implícita de las patologías sociales, que identifica con *formas de desintegración social*. Siguiendo la forma en que Hegel había diagnosticado las patologías sociales resultantes de relaciones sociales dañadas, Honneth presenta la Posmodernidad como una crisis de los patrones tradicionales de reconocimiento social. Fundamentalmente en la esfera familiar y del trabajo, los modelos tradicionales de autorrealización pierden su soporte cultural en las formas de reconocimiento practicadas en el mundo de la vida.

> ... estamos enfrentando un proceso en el que los modelos de reconocimiento tradicionales han sufrido una erosión irremediable. Mi sospecha es que tiene que ver con una transformación sociocultural en la que tanto la esfera íntima de la familia como la esfera organizada del trabajo están perdiendo su relevancia en la generación de reconocimiento, sin haberse establecido todavía en su lugar nuevos y estables modelos de conexión afectiva o estatus social.[416]

416 A. Honneth, *The fragmented world of the social*, 1995, p. xxiii.

Con respecto a la familia, Honneth dedica el artículo «Entre la justicia y el vínculo afectivo. La familia en el centro de las controversias morales» [1995] a un análisis sociohistórico de la experiencia del amor en el núcleo familiar. Allí sostiene que las innovaciones normativas que acompañaron el surgimiento del ideal moderno de familia trajeron consigo un alejamiento y autonomización de las cuestiones familiares con respecto a la esfera pública. La fuente de integración familiar pasó a centrarse en los lazos emocionales de sus miembros y no cuestiones externas como intereses económicos, políticos o sociales. En este proceso histórico de diferenciación, la familia ha quedado expuesta a dos fuentes de vulnerabilidad importantes: la desinstitucionalización de los lazos familiares, que ha traído mayores opciones a la libertad personal —por ejemplo, parejas que conviven sin un compromiso legal—, pero también mayor inestabilidad en las conductas, lo que vuelve más vulnerable la situación de niños, mujeres y ancianos. Por otro lado, la disolución de los roles intrafamiliares ha permitido la emancipación de la mujer —que sale al mercado laboral—, pero también trajo aparejado cierto nivel de empobrecimiento de los lazos familiares, negligencia y violencia.

Con respecto al trabajo, el deterioro del valor social del trabajo industrial en favor del sector de servicios trajo aparejada una mayor heterogeneidad y flexibilidad en las actividades económicas, pero también introdujo un criterio ambiguo de eficiencia económica y por tanto de éxito individual. Así, la esfera del trabajo pierde su función como tradicional criterio de éxito, a la vez que su lugar de relevancia en las biografías personales. Estas razones desencadenan, según Honneth, la disolución del trabajo industrial como medio ético de reconocimiento del individuo.[417]

En síntesis, las patologías sociales aparecen, en los primeros análisis, asociadas a riesgos en la integración social en cada una de las esferas de reconocimiento. Están presentes en las diferentes manifestaciones de desintegración que están ante nuestros ojos: la vulnerabilidad del reconocimiento emocional en la atmósfera íntima familiar, la falta de reconocimiento legal de inmigrantes y refugiados, la miseria económica o el flagelo de la desocupación o trabajos totalmente superfluos, que atentan contra el principio del logro.

> ... el éxito de la integración normativa de las sociedades depende de su potencial para crear estructuras estables de reconocimiento social. La situación de nuestras sociedades presentes se está volviendo progresivamente más y más flexible y, en ese sentido, líquida.[418]

417 Cf. A. Honneth, «Pluralization and recognition», 1995, p. 229.

418 A. Petersen y R. Willing, «An Interview with Axel Honneth. The role of Sociology in the Theory of Recognition», 2002, p. 271.

Una sociedad que resulta cada vez menos capaz de integración normativa puede presentar estas serias patologías sociales, e incluso individuales, como la depresión y el aislamiento.

Afortunadamente, junto a estos procesos, existe también la posibilidad de construir contraculturas de respeto en compensación de la falta de reconocimiento social.[419] Honneth nos advierte que en la Posmodernidad hay una tendencia positiva a la pluralización cultural: la creciente diversificación de grupos que tienen el potencial de crear su propio vocabulario interno de respeto, dando a más gente la posibilidad de encontrar cierto tipo de estima social. El problema está en no lograr aquel reconocimiento que solo la sociedad como un todo puede otorgar —por ejemplo, el reconocimiento por nuestra contribución social—, algo que no puede desligarse de los valores sociales y las normas imperantes. La gran tarea de los movimientos sociales y partidos políticos es poder movilizar a las personas que sufren, en este contexto de individualización y fragmentación, poder crear el lenguaje moral que les permita articular sus experiencias colectivamente.

Formas ideológicas de reconocimiento

El artículo «Reconocimiento como ideología» [2004] marca el comienzo de un matiz importante en su reflexión sobre la primera noción: a partir de ese momento Honneth cuestiona que el reconocimiento sea siempre un elemento positivo, como hasta ahora parecía haber asumido siguiendo la herencia hegeliana. Como se ve, esta sospecha ante algunas formas de reconocimiento y el verdadero potencial crítico del concepto recibe un tratamiento inicial algo escueto en relación a su relevancia, y llama la atención que Honneth da poca continuidad a esta preocupación teórica en obras posteriores. A mi entender, su más reciente libro, *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*,[420] de 2018, puede ser visto como un intento de retomar y consolidar este análisis.

En aquel artículo de 2004, se plantea una distinción entre formas ideológicas y no ideológicas de reconocimiento. Algunas prácticas actuales de reconocimiento social parecen estar al servicio de una ideología de conformidad, de un sometimiento de los sujetos y una reproducción de las relaciones de dominio existentes, y no de su fortalecimiento como agentes autónomos. El reconocimiento, nos dice,

419 Cf. A. Petersen y R. Willing, *ibid*., p. 271. Honneth menciona la contracultura *skinhead*, que, al crear una cultura de respeto entre sus miembros, compensa la humillación sufrida en sus propias biografías, vinculadas a experiencias familiares o laborales negativas.

420 Berlín, editorial Suhrkamp Verlag. Versión en español: *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*, 2019.

> ... parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica cuya función subterránea es integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos. Lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de la autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve, según todas las apariencias, solo a la generación de actitudes conformes al sistema.[421]

Como ejemplos históricos, Honneth cita la valoración del esclavo virtuoso, de la buena madre y ama de casa o del soldado heroico, prácticas que se ajustan perfectamente al sistema de división del trabajo dominante e inducen un tipo de autocomprensión y de autoestima que motiva a una sumisión voluntaria a las expectativas de comportamiento que reproducen las relaciones de dominio existentes. Así, el concepto de reconocimiento perdería todo su carácter emancipatorio. Ello explica las críticas —inspiradas en la desconfianza de Louis Althusser hacia el reconocimiento público como forma de manipulación ideológica— a las que Honneth quiere y debe responder si pretende que este concepto sea el núcleo normativo de una teoría crítica de la sociedad. Sin embargo, Honneth no dedica demasiado allí a dar cuenta de este significado diferente que el reconocimiento tiene en la tradición filosófica francesa.

La respuesta de Honneth en aquel artículo es que se puede identificar a las ideologías del reconocimiento como aquellas que contienen cierto núcleo *irracional*, que no reside en su vocabulario evaluativo, sino en la discrepancia entre la promesa evaluativa y la realización material. Expliquemos de qué trata esto.

Se limita a sostener que, a diferencia de Althusser, él entiende que el reconocimiento es un comportamiento afirmador que tiene un carácter positivo para el sujeto porque le permite identificarse con sus cualidades y alcanzar como resultado una mayor autonomía. Y volviendo sobre la idea del reconocimiento como un acto perceptivo, sostiene que es un acto motivado por *razones*, un comportamiento *racional* con el que podemos reaccionar adecuadamente a las cualidades valiosas de una persona o grupo.[422] Por ello, para ser efectivos, los modos ideológicos de reconocimiento —que no operan solo en la relación intersubjetiva, sino también y fundamentalmente a nivel de reglas y acuerdos institucionales— contienen declaraciones valorativas que no pueden ser tachadas de irracionales. Son, en general, valoraciones positivas y dignas de crédito —aceptadas con buenas razones por los apelados—. A diferencia de las ideologías directamente excluyentes —como el ejemplo de los grupos neonazis—, las del reconocimiento son más escurridizas por-

421 A. Honneth, «El reconocimiento como ideología», 2006, pp. 129-130.

422 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 136.

que operan en el marco de las razones históricamente existentes. Junto a los contenidos publicitarios, Honneth ofrece un ejemplo que me parece clave: el nuevo vocabulario empresarial denomina a los empleados calificados como «empresarios de la fuerza de trabajo» o «socios», lo que se corresponde la mayoría de las veces a la desregulación del mundo del trabajo, que exige de los sujetos una gran flexibilidad y capacidad de automercantilización.

La clave que Honneth propone para detectar una praxis ideológica de reconocimiento —independientemente de la conciencia de los afectados— reside en la ausencia de un componente material que se corresponda con tal valoración. Las ideologías del reconocimiento son incapaces estructuralmente de brindar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas: hay un abismo entre la promesa y la realidad, porque ajustar dichas condiciones materiales es incompatible con el sistema dominante. Los «empleadosempresarios» son obligados a simular, en condiciones de trabajo inmodificadas, motivos intrínsecos, flexibilidad y aptitudes colaborativas, aun cuando el proceso no brinde recursos para ello. El reconocimiento queda a mitad de camino, en un nivel meramente simbólico y no se traduce en una mayor autonomía real de las personas. Las dificultades teóricas que acarrean las consideraciones de Honneth sobre el *reconocimiento ideológico*, así como el aporte que supone su último libro sobre el reconocimiento, de 2018, serán considerados en el capítulo 6 de este libro.

En diversos artículos Honneth ha profundizado en estas patologías sociales del trabajo[423] analizando lo que considera *una paradoja del capitalismo*: cómo el potencial normativo que el orden capitalista aportó a la sociedad moderna (el ideal de autonomía, los derechos sociales, el principio del logro y la visión sobre las relaciones afectivas) se ha visto transformado en su significado en su fase actual de desarrollo. Estas ideas normativas que poseyeron, en su inicio, un potencial emancipador se han vuelto ideológicas, funcionales al sistema. En relación al ejemplo que hemos planteado, el ideal romántico de autonomía individual como autocreación es incorporado como requisito de la labor profesional (la flexibilidad laboral que empuja a los empleados a verse como «empresas unipersonales» contratables), pero, materialmente, se traduce en lo opuesto: falta de solidaridad, presión, vulnerabilidad e inseguridad para el individuo. Según Honneth, hay una clara patología social en este exceso de individualización que obliga a los empleados a trabajar constantemente bajo condiciones que los presionan a «autovenderse».

En una importante obra publicada en 2005, titulada *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Honneth se dedica a un análisis más explícito aún de las patologías sociales, que lo conecta con la tradición de la teoría crítica

423 Cf. A. Honneth, «Organized selfrealization: some paradoxes of individualization», 2004; A. Honneth y M. Hartmann, «Paradoxes of capitalism», 2006, y A. Honneth, «Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição», 2008.

y con Lukács, entendiéndolas como formas de *reificación* y *autorreificación*. Analizaremos qué nuevas consideraciones sobre el reconocimiento se abren a partir de esta segunda conceptualización de las patologías sociales.

Patologías sociales como formas de reificación

Desde muy temprano, Honneth había reparado en la relevancia del trabajo filosófico temprano de Lukács para la actual teoría social crítica y señalaba como legado valioso los problemas a los que Lukács prestó atención dentro de la tradición marxista, esto es, las condiciones *culturales* para un proceso de socialización exitosa y los desórdenes en la integración cultural. El enfoque del joven Lukács actúa como un sensor capaz de diagnosticar o indicar los daños y desórdenes que la modernización capitalista inflige a la integración cultural y, por tanto, a las chances sociales para la autorrealización individual.[424]

En su libro *Reificación*, Honneth reflota este concepto clave de la herencia marxista, reformulándolo desde su teoría del reconocimiento, para tomarlo como centro de un diagnóstico de las patologías sociales de nuestra época. El término, acuñado por Lukács en *Historia y conciencia de clase* [1923], fue el centro de su diagnóstico social y aunque no tenía conexión con principios éticos, sí poseía un contenido normativo: la reificación supone un desacierto en la forma «correcta» de posicionarse frente al mundo. Entendía por *reificación*

> ... el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales de la propia personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa.[425]

El intercambio de mercancías como forma dominante de praxis en el capitalismo demanda una forma de percepción de sí, de los demás y del entorno como objetos. Los sujetos son forzados a un tipo de praxis que los hace «espectadores sin influencia», «divorciados de sus necesidades e intenciones», observadores del acontecer social en vez de participantes, porque el cálculo de los posibles beneficios de toda acción exige una actitud totalmente desapasionada. Esta actitud, desarrollada por medio de la socialización, tiene tal permanencia en la sociedad capitalista que se vuelve una *segunda naturaleza*. Todos hemos sido socializados bajo estas condiciones, por lo que más que como una falla moral aparece como una praxis enteramente desajustada, vista

424 Cf. A. Honneth, «A Fragmented World: on the implicit relevance of Lukács' early work» en *The fragmented world of the social*, 1995, p. 58.

425 A. Honneth, *Reificación*, 2007, p. 30.

desde el punto de vista de una praxis auténtica o verdaderamente humana. El diagnóstico social de Lukács se asienta sobre una ontología social y una antropología filosófica marxistas, que giran en torno a la idea de un *compromiso existencial* o *praxis participante* como actitud primera de implicación del hombre con el mundo y consigo mismo. Cuando esta actitud se pierde, se cae en reificación, entendida como proceso y resultado. Este diagnóstico de Lukács le otorgó a los representantes de la teoría crítica

> ... un esquema categorial con el cual es posible hablar de una interrupción o distorsión del proceso de realización de la razón. [...] las fuerzas estructurales de la sociedad que Lukács remarcó en el capitalismo moderno se presentan a sí mismas como obstáculos para una racionalidad socialmente latente que ha sido acumulada en el umbral de la Modernidad.[426]

Por tanto, la teoría crítica y su diagnóstico de la patología social tiene su antecedente en estas consideraciones de Lukács, que ven al capitalismo como estructuralmente unido a cierto estado limitado de racionalidad. Sus representantes

> ... perciben el capitalismo como una forma social de organización en que predominan prácticas y formas de pensar que impiden el aprovechamiento social de una racionalidad que la historia ya ha hecho posible. Y esta obstrucción histórica presenta, al mismo tiempo, un desafío ético o moral porque imposibilita que nos orientemos en términos de un universal racional.[427]

Honneth toma de Lukács la tesis de una preeminencia genética y conceptual de la actitud de *interés existencial*, frente a cualquier conocimiento neutral o actitud objetivadora de la realidad y asocia dicha *implicación* con el *reconocimiento*, lo que le permite afirmar la preeminencia del reconocimiento frente al conocimiento:

> En adelante, llamaré *reconocimiento* a esta forma original de relación con el mundo. [...] en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente.[428]

Dicho interés existencial por el mundo ocurre por su carácter valioso, por lo que

426 A. Honneth, «A social pathology of reason», 2004, pp. 349-350.

427 A. Honneth, «A social pathology of reason», 2004, p. 351.

428 A. Honneth, *Reificación*, 2007, p. 55.

> ... una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia.[429]

Aparece aquí un supuesto realista *acerca* de un valor previo en las cosas, razón por la cual se puede entender el acto de reconocimiento bajo el modelo de la percepción, cuestión que analizaré más adelante.

Para sustentar tal preeminencia *genética* del reconocimiento encuentra apoyo teórico en el existencialismo heideggeriano y en la idea de interacción de Dewey —reconocimiento como actitud originaria del ser humano frente al mundo—. El apoyo empírico lo toma de la psicología evolutiva, en los estudios de la socialización y, particularmente, sobre el autismo infantil: el niño aprende a objetivar o despersonalizar los objetos, adquiere la perspectiva de una segunda persona y rompe su perspectiva egocéntrica (Donald Davidson, George Herbert Mead). Para que estas operaciones cognitivas ocurran se requiere de una conexión e identificación afectiva del niño con el referente comunicativo. También desde un punto de vista conceptual, existe una preeminencia del reconocimiento frente al conocimiento, como lo muestran los estudios de Stanley Cavell. Solo podemos comprender una expresión lingüística sobre estados de sensibilidad de otro sujeto como un acto no epistémico de reconocimiento: me implico en ellos porque los entiendo como requerimientos que exigen cierta respuesta de mi parte.

La reificación: olvido del reconocimiento

Aunque en Lukács el concepto *reificación* se asocia a una ontología social que Honneth considera problemática, la noción conserva su valor para conceptualizar las patologías en la praxis social cotidiana. ¿Cómo reconstruir tal noción para preservar la intuición fundamental de que la reificación es una pérdida de una praxis o capacidad originaria de *implicarse*, en el plano de la teoría del reconocimiento? La forma de hacerlo es alejarse de la estrategia conceptual de Lukács, ya que planteó el reconocimiento como opuesto a la reificación y no como condición de posibilidad. Para Honneth, debemos entender la reificación como *un olvido del reconocimiento*, como una forma de conocer y objetivar que ha olvidado que su fuente está en un reconocimiento previo. En este sentido, nos dice:

> ... podríamos entonces llamar *reificación* a tal forma del *olvido del reconocimiento*; y con ello nos referimos al proceso por el cual en nuestro saber acerca

429 A. Honneth, *ibid*., p. 56.

de otras personas y en el conocimiento de ellas se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previos.[430]

Tal reificación está en el centro de las patologías sociales del capitalismo neoliberal. Siguiendo la tríada de Lukács de tres posibles zonas de falla en el desarrollo social —desintegración de la identidad propia, desintegración social y con la naturaleza—, Honneth reinterpreta cada una de estas dimensiones como *olvido de un reconocimiento*. La reificación de las relaciones interpersonales lleva a tratar a los demás de una forma meramente instrumental, como objetos o cosas, olvidando el valor que tienen en sí mismos y los lazos de reconocimiento intersubjetivo que nos unen. La reificación del mundo físico implica, por su parte, tratarlo como *dado* y perder de vista la multiplicidad de significados que tienen las cosas para diferentes personas; mientras que la autorreificación se da cuando el sujeto toma sus estados mentales como dados o cuando piensa que los puede crear totalmente —fabrica necesidades y motivos estratégicamente apropiados para una situación—. La autorreificación es también un olvido de aquel autorreconocimiento básico que el sujeto debe dispensarse a sí mismo al considerar las propias sensaciones y deseos como dignos de ser articulados. Vemos aquí cómo Honneth vuelve sobre la cuestión de la autocomprensión. Este autorreconocimiento básico oficiaría de sustrato a las actitudes fundamentales de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

Las patologías sociales son formas de reificación, de olvido de un reconocimiento original, en alguno de los tres ámbitos. Honneth considera que las causas de la reificación como patología social deben buscarse en ciertas prácticas institucionales y sistemas de convicciones o modelos de pensamiento (ideologías) sustentados entre sí. No comparte con Lukács la idea de que la sociedad capitalista las genere automáticamente —en el intercambio económico hay un reconocimiento del otro, al menos, como persona jurídica— y, por otro lado, Honneth considera que hay caras de la reificación que son netamente ideológicas. Ilustra su análisis con ejemplos como el debilitamiento de la entidad jurídica del contrato de trabajo, la manipulación genética del feto, el racismo o la pornografía. También denuncia prácticas sociales vinculadas a la autopresentación de los sujetos que desencadenan procesos cotidianos de autorreificación, como las formas organizadas de intermediación de parejas o la exigencia de «venderse» en una entrevista de trabajo. Todas ellas son síntomas de patología social.

De este análisis se hace patente, por un lado, que en *Reificación* la consideración de la cuestión del reconocimiento se amplía y ya no se restringe al enfoque intersubjetivista. Ahora podemos hablar de reconocimiento también en la relación con uno mismo —dimensión subjetiva— y, lo que es una novedad, también con el mundo físico —dimensión objetiva—. Lo que tienen en

430 A. Honneth, *ibid*., p. 91.

común es una actitud básica de involucramiento con el objeto, que es previa a cualquier posibilidad de conocimiento o actitud posterior.[431] Por otro lado, nuevamente y de otra forma, entronca su teoría del reconocimiento a la tradición de la TC al ver la patología social como la hegemonía de una orientación instrumental hacia los demás, uno mismo y el mundo, y cómo dicha orientación implica un olvido del reconocimiento que constituiría nuestra relación básica con el mundo.

Patologías sociales en *El derecho de la libertad*

Sorpresivamente, la visión de las patologías sociales como centradas en el fenómeno de la reificación es abandonada en su libro de 2011, *El derecho de la libertad*, y Honneth vuelve sobre la perspectiva hegeliana asumida en *Suffering from indeterminacy* una década atrás. La obra se presenta como una reactualización de la *Filosofía del derecho* y reproduce la estructura del libro hegeliano, presentando una serie de transiciones en la noción de libertad. El eje nuclear para pensar la justicia o las patologías sociales ya dejó definitivamente de ser el reconocimiento —concepto protagonista por dos décadas— y se consolida en torno a la noción de *libertad social*. Honneth considera posible elaborar una teoría de la justicia y una crítica social que evidencie dónde las instituciones y las prácticas sociales de las sociedades capitalistas y democráticas contemporáneas están fallando en dar efectividad a los valores que las sostienen. Una sociedad justa y sana es aquella que promueve el desarrollo de la libertad social. Vuelve allí sobre un análisis de patologías en clave hegeliana que surgirían de una realización limitada, insuficiente o incompleta de la libertad. La libertad legal o negativa tiene como desarrollo patológico dos formas de juridificación: cuando las personas ven todo a través de un lente jurídico o de lo que pueden reclamar en una corte, o la parálisis o indecisión moral. En la esfera de la libertad moral, las patologías son la rigidez moralista y el terrorismo moralmente motivado.[432] En el siguiente capítulo se desarrollan algunas críticas que ha recibido esta última formulación de las patologías sociales.

431 Cf. A. Honneth, *ibid.*, p. 81.

432 Cf. A. Honneth, *El derecho de la libertad*, 2014, pp. 119-129 y 153-161.

Capítulo 6

Análisis y valoración de las críticas de Honneth a Habermas

Llegado este momento, estamos en condiciones de poner a consideración tanto las críticas de Honneth al modelo habermasiano como las respuestas o soluciones que ha propuesto para superarlas. Con respecto a las primeras, pretendo aquí concluir su pertinencia o no, y su grado de justeza con el pensamiento de Habermas. Por otro lado, formularé una valoración de la teoría del reconocimiento de Honneth como respuesta a los déficits detectados, a partir del análisis de sus fortalezas y limitaciones. Las reflexiones que vuelco en este capítulo y el siguiente constituyen el núcleo central de mi trabajo.

De algún modo, este libro es acerca de un debate que no fue. Resulta llamativo que Habermas, que desde la década de los sesenta ha mantenido debates y polémicas con los más variados autores y corrientes, no haya debatido con Honneth. Quizás un motivo sea que no considera que la de Honneth sea una teoría de igual estatura que la suya; lo cierto es que la respuesta de Habermas a las críticas de Honneth ha sido, en general, el silencio.[433]

Como mostraré más adelante, Habermas solo atendió indirectamente a la tercera crítica de Honneth —que no es original de este— por vía de una crítica a otros autores. También es posible encontrar en obras tempranas de Habermas alguna referencia a las formulaciones del joven Honneth cuando buscaba profundizar junto a Joas una perspectiva crítica del trabajo, aún pegado al materialismo histórico.[434] Luego, las escasas referencias que aparecen a la teoría madura de este —su teoría del reconocimiento— se remiten a alguna referencia muy puntual y notas a pie de página.[435]

433 Me refiero aquí a una respuesta académica pública.

434 Habermas sostenía en aquel momento que la perspectiva de Joas y Honneth era un contramodelo basado en una filosofía de la praxis en la línea de Marx, Marcuse y Lukács, enfoque que encontraba muy pegado a una filosofía de la conciencia y poco fructífero. Cf. J. Habermas, «A reply», 1991, p. 261.

435 Por ejemplo, en *Facticidad y validez* (2005) hay una sola referencia explícita al aporte de la teoría de Honneth. Esta se da en el contexto de una reflexión sobre la justicia de género o las luchas por reconocimiento de las mujeres. Refiere a Honneth como aquel que «ha señalado que las relaciones de reconocimiento que un orden jurídico legítimo sella siempre provienen de una lucha por el reconocimiento motivada por el sufrimiento que produce el desprecio y la rebelión contra él» (pp. 510-511). Por su parte, en *La inclusión del otro* (1999) hay dos menciones, y *La lucha por el reconocimiento* es siempre la obra referida: *a*) Habermas refiere a Honneth como uno de aquellos que, en la línea de Hegel, Humboldt

¿Se aleja realmente la ética del discurso de la experiencia moral cotidiana?

Como hemos dicho, la primera crítica de Honneth a Habermas refiere a su error de foco para detectar la normatividad de la interacción social. Aunque Honneth reconoce el avance que supone la introducción de la acción comunicativa al interior de la tradición crítico-marxista, existiría una brecha irresoluble entre los juicios teóricos de su ética del discurso y la experiencia moral cotidiana de los sujetos. Tal brecha surge como consecuencia de una identificación incorrecta de cuál es la esfera preteórica en que asentar los criterios normativos para la crítica. Entiendo que la crítica se desarrolla esencialmente sobre la base de dos argumentos, el segundo de los cuales es claramente más consistente que el primero.

Debilidades y fortalezas en los argumentos de la primera crítica

El primer argumento es que el recurso de Habermas a la pragmática universal para fundamentar comunicativamente la TC porta una debilidad considerable: al identificar que el potencial normativo de la interacción social está en las expectativas recíprocas que la regulan —con lo cual Honneth está de acuerdo—, Habermas asocia estas al cumplimiento de ciertas condiciones lingüísticas de un entendimiento sin coacciones. Por ello, la experiencia preteórica que justifica la crítica social es el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, responsable por el desarrollo de estas reglas que los sujetos captan intuitivamente. Honneth señala aquí —a mi juicio, sin mayor detenimiento y errando en parte el foco de análisis— que el problema con ello es que este proceso de racionalización «ocurre a espalda» de los sujetos involucrados y que las violaciones a estas reglas lingüísticas no se presentan a la conciencia como un estado moral que genere un cierto conocimiento y sentimiento de injusticia. O sea, que las violaciones a estas reglas lingüísticas no son vivenciadas como ofensas morales.

Creo que aquí es necesario establecer algunas puntualizaciones para demostrar la debilidad de esta argumentación. Por un lado, es un error sugerir —como creo que hace Honneth— que no hay vivencia moral en el ámbito del intercambio discursivo. Obviamente, una violación a las reglas lógico-semánticas no genera más que confusión y jamás puede ser vivenciada como ofensa

y Mead, que en las acciones comunicativas se entretejen suposiciones recíprocas que las formas de vida comunicativas se anclan en relaciones de reconocimiento recíproco y entonces tienen un contenido normativo (p. 71); *b*) en el ensayo denominado «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», donde presenta nuevamente las luchas por los derechos como luchas por la interpretación y realización de pretensiones no satisfechas históricamente (p. 190). De todos modos, en este ensayo la referencia a teorías del reconocimiento está centrada en Charles Taylor y las teorías feministas.

moral porque estas reglas carecen de contenido ético. Sin embargo, la constatación de que nuestro interlocutor está mintiendo o fingiendo, que introduce afirmaciones injustificadas con la intención de manipularnos o que alguien es inhabilitado a participar de la discusión o manifestar su posición sí genera una vivencia de ofensa moral. Es cierto que el proceso de racionalización está «a espaldas», entendiendo por esto que brinda sentido y condición de posibilidad a que los sujetos vivencien como ofensa moral o injusticia esta situación de que el diálogo ha dejado de centrarse en la búsqueda de entendimiento y se ha convertido en mera comunicación estratégica. Pero que el proceso de racionalización del mundo de la vida sea fundamentalmente social y que no dependa de intenciones individuales no implica que la experiencia moral concreta que genera no sea también un evento para la conciencia moral individual.

Por otro lado, creo que no puede afirmarse de forma tan tajante que la ética discursiva no dé valor a nuestra vida moral cotidiana o que sus juicios carezcan de anclaje empírico. Es evidente que Habermas parte de ella y en particular de nuestro uso cotidiano del lenguaje moral, al señalar, por ejemplo, que *pretendemos* validez universal de nuestros enunciados normativos y que nos *sentimos motivados a* defenderlos ante la crítica. Y es por ello que recurre a una teoría de la argumentación o pragmática universal. El punto de arranque es el sujeto cotidiano que sostiene un enunciado normativo en un discurso y se abre a la posibilidad de argumentación y revisión crítica. Sí puede admitirse con Honneth que esta no sea una forma universal de vivir la vida moral, pero está suficientemente extendida entre los seres humanos como para justificar una consideración de esta esfera preteórica. La crítica de Honneh en este sentido es exagerada. Pienso que los juicios teórico-morales de la ética del discurso no tienen una desconexión tan dramática con la experiencia moral de los sujetos: sin dudas, el lenguaje discursivo es una experiencia humana preteórica suficientemente compartida que contiene una gramática normativa de la que extraer un potencial crítico.

Tampoco hay en Habermas una desconexión de su ética con los sentimientos morales. Como posible réplica a Honneth, aquel podría plantear que sí ha dado valor a los sentimientos morales para una reconstrucción hermenéutica de las motivaciones universalistas en la justificación de normas. Recordemos que Habermas parte de la fenomenología moral de Strawson para afirmar que los sentimientos morales solo se dan en actitud performativa a participantes de la acción social como experiencias transpersonales: quien los vivencia advierte a la vez que cualquier otro en las mismas circunstancias vivenciaría el resentimiento, la indignación y la culpa.[436] Se trata entonces de sentimientos generalizables, por ello, se basa en ellos para hacer su propuesta de argumentación moral discursiva. Los sentimientos son la base fenome-

436 Cf. J. Habermas, «Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación», 1994, pp. 61-68, y P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*, 1995, pp. 44-55.

nológica para una suerte de inducción en la que pasamos de experiencias a justificar normas de acción.[437] Contra quienes piensan que los mandatos y normas morales provienen de una obligación surgida de la internalización de sanciones aprendidas en el proceso de socialización, Habermas sostiene que las obligaciones tienen una base experiencial en los sentimientos morales. Las oraciones normativas en que se basa el discurso moral refieren a un trasfondo común de expectativas de comportamiento.[438] Sin embargo, es cierto que Habermas termina luego desconociendo estos sentimientos y consideraciones psicológicas al cambiar de foco y centrar su análisis en los presupuestos cognitivos que acompañan la interacción discursiva, porque, creo, es muy consciente de que solo desde ellos puede construir una fundamentación éticofilosófica.

En lo que sí creo que Honneth acierta es en la introducción de un segundo argumento que salva la validez de esta primera crítica, y lo hace de modo bastante contundente: advertir que esta no es la experiencia moral más abarcativa o básicamente compartida desde el punto de vista de las *motivaciones* de la acción. Para Honneth, la base empírica de la crítica debe estar en una experiencia mucho más básica a la que además se le sume el carácter de ser motivadora de las demandas sociales y que, a la vez, contenga una normatividad que de potencial a la crítica. Lo que es vivenciado como ofensa moral más básicamente no es la violación a reglas del discurso argumentativo, sino la violación de ciertas expectativas de reconocimiento social acerca de la propia identidad personal. Por ello, Honneth postula que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa consiste en la adquisición de reconocimiento social imprescindible para la constitución del yo.[439]

Puedo dar la derecha a Honneth en que la ética del discurso termina dejando de lado la totalidad de motivaciones reales que mueven a los sujetos a elevar demandas sociales. Y con acierto, Honneth señala que el no reparar en una experiencia que sea motivacionalmente más básica lleva a una consecuencia que debilita a la TC:[440] la de invisibilizar las experiencias de sufrimiento social e injusticia que quedan fuera del discurso público o no alcanzan a articularse

437 Cf. G. Hoyos Vásquez, «La ética fenomenológica», *Acta fenomenológica latinoamericana*, 2003, p. 57.

438 Cf. J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», 2000, p. 103.

439 Cf. A. Honneth, «The social dynamics of disrespect», 2007, p. 70.

440 Honneth ha señalado que lo que diferencia precisamente a la TC de la crítica cotidiana a las injusticias es que esta suele explicarse meramente como resultado de una ausencia de valores, con lo que esta crítica no va más allá de valores y normas bien fundamentados. La crítica cotidiana de las injusticias no logra tematizar por qué los afectados no reaccionan a las injusticias que sufren. Según Honneth, la crítica social que caracteriza a la TC precisamente tematiza esa ausencia de reacción pública como forma de deficiencia social. Cf. A. Honneth, «Una patología social de la razón», p. 37.

en él, justamente porque el foco de la ética habermasiana está en lo que ocurre entre los interlocutores una vez ingresados al discurso.

El argumento de Honneth surge de investigaciones históricas y sociológicas sobre la moralidad altamente fragmentada y contextual del proletariado industrial. Como he anunciado, Honneth se inspira para este argumento en la sociología crítica de Bourdieu, en particular, en su teoría del capital social. La idea de que los discursos y prácticas morales de las clases dominadas no son registrados como normativamente relevantes resulta de una combinación de elementos económicos y socioculturales que las excluye de los recursos que les permitirían expresar sus experiencias de injusticia de una forma aceptable. La expresión de estas experiencias no pasaría el test de validez pública que demanda el paradigma de la comunicación, dadas las exigentes reglas del discurso público; sus expresiones son inadecuadas de acuerdo a las normas prevalecientes. En la medida en que los teóricos sociales ven la realidad desde esta perspectiva deben construir un enfoque conceptual que permita recoger el potencial normativo de estas clases dominadas.[441] El error de Habermas está en asociar normatividad a la formalidad y universalidad de las reivindicaciones discursivas.

Creo que este punto que Honneth suma a su crítica es el más fuerte y mejor fundamentado desde el punto de vista teórico. Lleva razón al señalar que sería un grave error suponer que la inexistencia de reclamo social se identifica con ausencia de sufrimiento, que si no hay conflicto, no hay injusticias cometidas o sufridas, que las que existen son aquellas que se denuncian en la arena pública, las denunciadas con más violencia y prensa, desconociendo aquellas que, por diversas razones, permanecen completamente invisibles. Es esta idea una de las más originales del modelo de teoría crítica que formulará Honneth, idea que constituye un núcleo de su teoría del reconocimiento.

Debilidades y fortalezas en la salida de Honneth

Honneth nos invita a reparar, entonces, en las experiencias de *sufrimiento cotidiano*, para develar una *moralidad escondida* en las reacciones afectivas cotidianas de los sujetos que son víctimas de injusticia. El objetivo será develar una moralidad oculta en los sentimientos e intuiciones de injusticia de los individuos o grupos que sufren formas de menosprecio y exclusión, aunque sean expresadas de forma difusa y prediscursiva. De no hacerlo, por ejemplo, podríamos entender como *desactivación* social —con el consecuente pesimismo sociológico— fenómenos que son en realidad resultado de la invisibilidad de conflictos que genera la forma de integración capitalista y desigualdades en el acceso a los recursos simbólicos para la elaboración de sus convicciones normativas. De no hacerlo, también podríamos caer en un

441 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, pp. 100-101.

optimismo sociológico ingenuo que no reconociera conflictos latentes. Aquí aparece un requisito metodológico fuerte de Honneth que siempre guio el programa de la TC: que la guía empírica y conceptual de la teoría sean las experiencias de *sufrimiento*.

En primer lugar, es necesario reconocer que la posibilidad de experimentar sufrimiento es una de las bases existenciales y límite de nuestra condición humana. Sería falso pensar que el sufrimiento puede ser abolido, pero creer en su inevitabilidad no implica aceptar que determinados niveles de sufrimiento no deban ser evitados o disminuidos. En particular, debemos preguntarnos: ¿qué modalidades de sufrimiento importan a una TC de la sociedad?

Si bien Honneth hace referencia al concepto de *sufrimiento social* de Bourdieu[442] porque es tarea de la TC el poder identificar sus distintas formas y expresiones, se detiene en un concepto más específico y asociado a la normatividad: el *sufrimiento moral*. Este consiste en experiencias intersubjetivas que, por vía de una negación de reconocimiento, dañan a las personas en su autocomprensión positiva. Entiendo que Honneth se detiene en esta forma de sufrimiento porque es en él donde puede encontrar aquellos principios normativos para juzgar las diferentes expresiones de sufrimiento social.

Sufrimiento moral y contenido normativo de los sentimientos morales

Honneth, como antes lo hizo Habermas, reconoce a Peter F. Strawson como aquel que inspiró un esclarecimiento de la esencia de la moral que se encontraría fenomenológicamente en el entretejido de sensaciones y sentimientos con que irremediablemente, como partícipes de la interacción, reaccionamos a agravios en las relaciones intersubjetivas.[443] Estos sentimientos permiten descubrir, desde la negatividad, una suerte de trasfondo lesionado, un a priori de las relaciones humanas en el mundo de la vida. Podemos hablar de una intuición valorativa que esos sentimientos nos descubren, intuición que nos abre el punto de vista moral. Lo que es dañado en estos casos son ciertas expectativas normativas compartidas.

Honneth considera que los sentimientos morales de los afectados por la experiencia de la humillación poseen un sustrato o contenido cognitivo, en tanto contienen una intuición de injusticia o ciertos criterios implícitos de condena moral ante expectativas normativas de reconocimiento social no cumplidas. Aunque las personas no sean capaces de dar voz a sus pretensiones de reconocimiento, tienen una intuición moral o normativa que viene de la mano de las emociones negativas que experimentan.

El descubrimiento de Honneth es que la vergüenza, el enojo o la indignación expresan o revelan una pérdida en la personalidad del sujeto. Este es

442 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, pp. 95-97.

443 Cf. Strawson, *Libertad y resentimiento*, 1995.

el acento que lo diferenciará de Habermas y su consideración de Strawson, y de estos mismos sentimientos morales: para Honneth, estos sentimientos son importantes en tanto descubren una suerte de antropología ampliada. Las conmociones morales de carácter afectivo con que reaccionamos a la humillación contienen una idealización anticipada de ciertas relaciones de reconocimiento no distorsionadas que son postuladas por Honneth como el núcleo de la moralidad.[444]

Concuerdo con Honneth en que es valioso el esfuerzo de la TC por incorporar una fenomenología del *sufrimiento moral* a la vez que ir develando las nuevas formas de *sufrimiento social* que se dan en la vida contemporánea, para que la TC sea capaz de mostrar tipos escondidos de opresión y formas no institucionalizadas de conflicto.[445] No hay duda de que atender al *sufrimiento* puede revelar formas de injusticia que de otra forma permanecerían invisibles. Considero que la fenomenología del sufrimiento moral que intenta Honneth enfatizar muestra un ámbito de experiencia emocional que permanece escondido en la orientación racional e instrumental de otras perspectivas sociológicas y, en particular, en la de Habermas. Aunque este no es del todo ajeno a estas consideraciones psicológicas de Strawson, terminarán teniendo un papel bastante secundario en su enfoque.

Creo que otro de los puntos más valiosos es su formulación de una filosofía moral que ofrece una valiosa síntesis entre lo mejor de Kant y de Aristóteles, estableciendo qué constituye el punto de vista moral desde la noción de reconocimiento, o sea, desde cómo y en cuánto se reconocen mutuamente los sujetos. Así, se supera la visión restringida de la moral kantiana incluyendo también el compromiso afectivo y la solidaridad. *Moral* sería aquel punto de vista por el que nos aseguramos recíprocamente *todas* las condiciones para el desarrollo de nuestra integridad personal y no sería un punto de vista externo o abstracto, sino la infraestructura normativa misma del mundo de la vida en el que nos socializamos.

Sin embargo, me interesa presentar tres debilidades o aspectos no suficientemente desarrollados de su filosofía moral que en cierto modo comprometen el estatus de su propuesta. La solución honnethiana de asentar la moral en los sentimientos e intuiciones morales de las víctimas de injusticia presenta algunos aspectos opacos que no son explicados satisfactoriamente por el autor o, incluso, son concebidos erróneamente. Entiendo que estos tres aspectos centrales son los que presento a continuación.

444 Cf. A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 91.

445 Cf. P. Bourdieu, *et al. The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, 1999. Honneth reconoce explícitamente esta afinidad con Bourdieu en su debate con Fraser. Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, pp. 118-120.

a. Solo el sufrimiento articulado lingüísticamente puede hacerse visible

En primer lugar, es irremediable tratar con el lenguaje si se quiere hacer visible el sufrimiento de cualquier agente. Recordemos que Honneth sostiene que debemos comprender las expectativas morales presentes en los procesos cotidianos de comunicación social aunque sean expresadas de forma difusa y no argumental. El autor reconocería que es necesario un ingreso en las relaciones comunicativas para que el sufrimiento se haga socialmente visible. Si es así, entonces, podemos decir que la teoría podría dar cuenta de un sufrimiento prediscursivo, pero nunca de un sufrimiento prelingüístico. La socialidad del sufrimiento[446] implica que la elaboración cultural de esa experiencia envuelve categorías, modismos y modos de experiencia ampliamente diversos histórica y culturalmente. Las formas de experimentar y valorar el dolor y el trauma son, a la vez, individuales y colectivas, locales y globales. Puede decirse que el sufrimiento es una experiencia mediada socialmente, mediada por el lenguaje y por las categorías con que conceptualizamos el mundo, nuestras vivencias psíquicas y la experiencia del dolor en particular. El dolor y el sufrimiento humano están mediados por la cultura; ella es quien dice de qué herida se trata, quién puede herir y por qué hiere, así como qué dolores pueden ser curados, por quiénes y cómo. La cultura cataloga el sufrimiento —como con sentido o sin él, ennoblecedor o degradante, sagrado o profano, transitorio o permanente— y es la cultura la que prescribe respuestas adecuadas e inadecuadas a nuestro sufrimiento individual y colectivo. Esto implica que estos entramados textuales, además de permitir que la experiencia pueda ser comunicada a otros, intervienen de algún modo constituyendo la propia experiencia del sufrir, por lo que el acceso al sufrimiento —al ajeno, pero también al propio— siempre será lingüísticamente mediado. Esto implica que solo podemos acceder al sufrimiento del otro si este es capaz de expresarlo de algún modo, aunque sea de forma precaria e informal. Considero que este punto no ha sido suficientemente explicitado por Honneth y, por momentos, pudiera pensarse que está proponiendo saltarse el lenguaje para ubicarse más allá del poder lingüístico. La crítica a Habermas acerca de que hay intuiciones morales previas al lenguaje argumentativo es adecuada, pero tampoco cabe pensar en intuiciones morales previas al lenguaje en general. Para la centralidad que tiene este punto en su propuesta, Honneth no ofrece un análisis demasiado exhaustivo de cómo acceder a ese sufrimiento previo a la articulación discursiva. Todas estas consideraciones muestran la opacidad de esta relación entre lenguaje y sufrimiento que una teoría crítica debe ser capaz de develar. Excede los límites de este libro proponer una conceptualización

446 Cf. Kleinmann, A.; Das, V. y Lock, M. (eds.), *Social suffering,* 1997; M.-J. Delvecchio Good *et al*., *Pain as human experience*, 1992, y J. A. Amato, *Victims and values: A history and a theory of suffering*, 1990, p. 3.

adecuada de esta relación, pero baste señalar que la cuestión es más compleja que lo que Honneth la presenta.

b. La no tan directa relación entre sufrimiento, conciencia oposicional y acción

Un segundo aspecto opaco es que no existe relación causal directa, como Honneth parece asumir, entre sufrimiento social y agencia crítica. Como es sabido, este toma de Bloch la premisa de que las experiencias de menosprecio representan un impulso moral en el proceso de desarrollo social. Honneth reconoce que esta es una tesis compleja y que ni Hegel ni Mead han abordado cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos la experiencia de menosprecio de forma que sea motivadora de las luchas por el reconocimiento. Sin embargo, a mi juicio, esta tesis requeriría de un mayor análisis y problematización de los que nuestro autor ha brindado. Honneth simplemente recurre a la teoría de la motivación moral de Dewey para explicar la conexión psíquica entre sentimiento y reclamo (acción) por vía de una teoría pragmática de las emociones. Pero afirmaciones tales como que «los sujetos no pueden reaccionar de manera afectivamente neutra ante ultrajes sociales como son el maltrato físico, la privación de derechos y la degradación»[447] se ofrecen sin problematizar los supuestos asumidos sobre el surgimiento y estatus moral de tales sentimientos. Solo un párrafo de *La lucha por el reconocimiento* abre la puerta a cierta problematización, pero no recibe desarrollo posterior. Allí Honneth admite:

> ... que el potencial cognitivo en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos; solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política.[448]

En su libro *Against recognition*, Lois McNay hace una crítica que comparto a la forma que tiene Honneth de considerar la dimensión emocional de la agencia. La autora considera que el enfoque de aquel sobre el movimiento del sufrimiento a la agencia en las luchas por el reconocimiento es ingenuo, ya que implica una naturalización de las emociones de sufrimiento, que son entendidas como *espontáneas* y como *fenómenos autoevidentes*. Según McNay el problema está en que el ámbito del sufrimiento social es presentado como un ámbito prepolítico y de experiencia inmediata, caracterizado

447 Cf. A. Honneth, «Integridad y desprecio», 1992, p. 90.

448 A. Honneth, *ibid*., p. 169.

por sentimientos auténticos y espontáneos con un estatus moral inherente.[449] Con acierto, la crítica señala que no es evidente que todo sufrimiento lleve a una toma de conciencia política ni hay relación causal directa entre sufrimiento social y su manifestación en una conciencia oposicional, porque toda experiencia es mediada por una red de relaciones materiales y simbólicas. McNay entiende que Honneth aceptaría, en teoría, esta idea de mediación, pero en la práctica ha desarrollado una ontología del reconocimiento que lo aleja de estas consideraciones. La agencia es asumida como un efecto espontáneo de un sufrimiento social. Sin embargo, del mero sufrimiento al sentimiento de indignación —por lo sufrido— y la acción política hay un gap más importante que el que Honneth sugiere. En ese «salto» pueden instalarse, por ejemplo, fenómenos como las preferencias adaptativas, de las que nos habla Jon Elster, que anulan la motivación para la acción.[450]

c. No basta sentirse humillado para serlo

También Nikolas Kompridis ha cuestionado a Honneth por poner el fundamento en un aspecto que es normativamente ambiguo e inconsistente: apelar a la experiencia cotidiana es ambiguo porque se supone que experiencias como la vergüenza o el enojo son hechos preteóricos.[451] Si es así —que estas experiencias no necesitan de justificación—, la crítica tiene poco para hacer más que describir estas experiencias, no es necesario interpretación ni juicio. Por el contrario, dice Kompridis, las experiencias morales raramente pueden ser tomadas como hechos pretéoricos cuya esencia requiere interpretación, justificación o crítica. La mera experiencia de la vergüenza, el enojo o la indignación nada prueba: estos sentimientos pueden ser fuente de demandas legítimas o ilegítimas, ellos no deciden sobre la legitimidad moral. Así, como han señalado Kompridis y McNay, es clara la inconsistencia de apelar a sentimientos morales como instancia crítica. En la misma línea de sitúa la crítica de Paul Ricoeur (2005) al cuestionar a Honneth por concebir el reconocimiento más desde experiencias conflictivas que desde experiencias pacíficas y porque ello puede llevar a desarrollar una «conciencia desgraciada» que se traduce en victimización incurable o reivindicación constante y combativa, y que la lucha se vuelva lucha interminable.[452]

A esta visión de Ricoeur sumo, por mi parte, otro cuestionamiento a Honneth: si no existe, en su fenomenología del sufrimiento moral, el supuesto de que somos excesivamente dependientes del reconocimiento ajeno. El

449 Cf. L. McNay, L. *Against recognition*, 2008, p. 138 y sigs.

450 Cf. J. Elster, *Uvas amargas*, 1988, p. 42.

451 N. Kompridis, «From reason to selfrealization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory», 2004, pp. 327-328.

452 Cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, 2005, pp. 225-228.

paradigma del reconocimiento puede verse como el opuesto al propuesto por los estoicos, para quienes la virtud consiste en la autosuficiencia y la independencia del juicio y la aprobación ajenos. Sin caer en ese ideal tan extremo, ¿qué hay, por ejemplo, de la capacidad de la resiliencia y de la sana autosuficiencia en la valoración positiva de uno mismo, aún frente a las situaciones de humillación? La posibilidad de reparación de la ofensa, de reelaboración y relativización personal de la injuria recibida, de perdón, han sido desconsideradas por Honneth. A diferencia de Strawson, quien aborda una fenomenología que incluye sentimientos morales positivos, como gratitud, satisfacción por el deber cumplido, perdón, y quien presenta tres perspectivas fundamentales de la relación social: la del participante como *paciente*, como *observador* y como *agente*, Honneth solo se centra en el paciente y se siente motivado para luchar por su reconocimiento. Para Strawson, es tan real el sentimiento de indignación con el que reaccionamos a los agravios como el hecho de que las disculpas reparan el sentimiento de resentimiento en el agredido, que tiene capacidad de perdonar la injuria.[453]

Nancy Fraser ha sido quien ha presentado de forma más explícita la crítica del subjetivismo psicologista —apelar a sentimientos morales como instancia crítica—.[454] ¿Cómo distinguir entre sufrimiento justificado e injusticado? Honneth advierte, sin embargo, sobre este problema y sostiene que no basta con *sentirse* humillado para *serlo*. A mi entender, el papel que juegan los sentimientos morales en su enfoque es que ellos son indicativos de cuáles deben ser o dónde debemos buscar esos criterios normativos, pero no implican que ellos en sí mismos, lo sean. Si los sentimientos asociados a la experiencia de ser humillado indican una pérdida en la integridad personal, entonces eso es indicativo de que los sujetos requieren del reconocimiento para constituir su integridad. Los supuestos normativos de la interacción social están en las formas de comunicación y relación en que los individuos se socializan. Los sentimientos morales son, para Honneth, *señales* de que los criterios normativos deben buscarse en el proceso de desarrollo del yo y no en el lenguaje discursivo. O sea, que no basta con *sentirse* no reconocido para poder hablar de una falta de reconocimiento. Sin embargo, los sentimientos son un punto de partida metodológico: explorando el *sentir* se puede saber dónde hay que rastrear criterios normativos. Tal como yo lo entiendo, la instancia crítica no son entonces esos sentimientos, pero sí la antropología moral que ellos señalan. A favor de esta interpretación se encuentra la propia respuesta de Honneth a Fraser y su continua referencia —en particular en el debate con ella— a que la TC no puede identificar sus cánones críticos

453 Cf. Strawson, P. F. *Libertad y resentimiento*, 1995, p. 43; comentado por J. Habermas en «Ética del discurso», 1994, p. 62.

454 Cf. N. Fraser, «Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth», 2006, p. 151 y sigs.

en el contenido de las demandas de los movimientos sociales.[455] Esta interpretación salva, de algún modo, a Honneth de la crítica de Fraser. Deben encontrarse criterios normativos independientes de los movimientos sociales. Solo son legítimos los reclamos asentados en expectativas normativas de la sociedad que han sido violadas y pueden mostrarse —con razones— como legítimamente justificadas.[456]

El problema es que Honneth —consciente de este desafío— enfrenta a partir de allí una serie de dificultades teóricas no menores, ya que en la resolución a esta búsqueda oscila entre salidas problemáticas, como apelar a una antropología moral universal o a la propia eticidad de las sociedades occidentales como canon crítico. Por otro lado, la introducción de la idea de un *reconocimiento ideológico* complejiza aún más el asunto y deja en evidencia la falta de un programa de fundamentación moral, así como la asunción aproblemática de un realismo moral, problemas que, como veremos, también resurgen en las reflexiones referidas a otros terrenos normativos. La distinción entre sentirse humillado y serlo entonces, queda planteada, pero la resolución del criterio para distinguir cuándo lo somos *verdaderamente* es problemática. Volveré sobre estos puntos fundamentales más adelante.

Sobre el foco en el lenguaje moral cotidiano

Quisiera señalar en este punto que, aunque siguiendo diferentes rumbos, ambos parten en sus análisis del lenguaje moral cotidiano como un hecho evidente que revela algo sobre la experiencia moral de los sujetos. Mi tesis es que la diferencia está en que han puesto el foco de análisis en dos funciones diferentes del lenguaje: Habermas ha puesto su foco en la función argumentativa o discursiva del lenguaje moral,[457] mientras que Honneth lo ha hecho en su función expresiva. El punto de partida de Honneth es: ¿qué *queremos decir* cuando usamos la expresión *fui humillado*?, y recurre a un análisis semánticopragmático de estas expresiones y de las metáforas utilizadas para describir situaciones de humillación. Esta forma expresivista de ver el lenguaje abriría otra forma de comprender el propio entendimiento entre los seres humanos. Es interesante que también Taylor ha cuestionado a Habermas en este sentido: la ética del discurso es deficitaria en la consideración de esta dimensión expresiva y el concepto de entendimiento racional es interpretado solo desde una visión formal de la racionalidad, por lo que la

455 Cf. A. Honneth, «La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica», 2006, pp. 176-196.

456 Cf. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, 2007, pp. 172-173.

457 En «Individuación por vía de socialización», Habermas refiere a los *actos de habla expresivos* como aquellos en que la expresión señala una vivencia del mundo subjetivo del hablante, siguiendo a Tugendhat (cf. p. 228).

dimensión expresiva del lenguaje no contribuye en nada a determinar lo que es normativamente correcto.[458]

El volumen editado por Honneth y Joas que contiene esta crítica de Taylor se cierra con una réplica escrita por el mismo Habermas en respuesta a las visiones críticas sobre su teoría de la acción comunicativa. Considero importante considerar la respuesta a Taylor en particular, ya que Habermas podría responder de igual modo a Honneth en cuanto a su interpretación del lenguaje. La respuesta que el propio Habermas elabora es que la interpretación tayloriana del lenguaje como medio de apertura al mundo y perspectiva vital personal y colectiva opaca la función del lenguaje de ser un medio de resolución de conflictos.[459] Esta misma réplica sería aplicable a la interpretación de Honneth.

Considero que Honneth, que no analiza el lenguaje al modo de Taylor como articulador de una perspectiva del mundo, sí se centra en la función expresiva para asumir una visión más abarcativa que incluye la dimensión emocional y permite incluso reparar en el contenido normativo o moral del lenguaje de gestos o preverbal. Según Honneth, Habermas perdió de vista lo corporal dentro de la teoría social crítica y, con ello, la posibilidad de analizar y reparar precisamente en expresiones no verbales del sufrimiento. Esta diferencia de opciones, como veremos, es una diferencia metodológica: a Habermas le interesará la moralidad escondida en el lenguaje discursivo, mientras que Honneth apunta a la moralidad escondida en el lenguaje cotidiano, que abarca modalidades expresivas más amplias en que se pueden manifestar demandas.

En la línea de esta ampliación honnethiana y de entender el reconocimiento más allá de la ética del discurso, en el sentido de no restringir la comunicación al discurso lógico, se ubica también la interpretación que Adela Cortina hace de la ética del discurso como *una ética de la razón cordial*. Para Cortina, esta sería una crítica justa a Habermas porque su ética ha sido más *discursiva* que comunicativa. Cortina aboga por una ética discursiva renovada que pueda dar cuenta de la dimensión afectiva que requiere el vínculo comunicativo, incluso para que tenga sentido argumentar en serio.[460]

¿Explicar la motivación o justificar?

En el artículo «Anerkennungsbeziehungen und Moral» del 2000 en el que Honneth retoma la primera crítica, el autor pasa raya sobre cuál es la distancia fundamental con la formulación de la ética discursiva. Con respecto al foco de Habermas en los presupuestos del lenguaje discursivo, Honneth

458 Cf. C. Taylor, «Language and society», 1991, p. 34.

459 Cf. J. Habermas, «A reply», 1991, p. 221.

460 Cf. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, 2007, p. 195.

reconoce allí explícitamente la ventaja que un procedimiento tal tiene, en el sentido de que al elegir el lenguaje, se está eligiendo como guía una dimensión de la intersubjetividad humana accesible a un análisis objetivo e intersubjetivamente comprobable.[461] El problema es que al comienzo del desarrollo de la concepción habermasiana, se entendió que el lenguaje no era el dominio fenoménico moral en sí mismo, sino la dimensión sobre la cual desplegar el análisis normativo de la justificación de las pretensiones morales. La violación de las pretensiones inmanentes al lenguaje no podía ser vista como un fenómeno moral, sino que esas condiciones ideales son un indicio del procedimiento discursivo que permite evaluar la validez de pretensiones divergentes. Sin embargo, luego, parece que simultáneamente a la consideración del lenguaje como medio central de validez de la moral, este se convirtió en el dominio fenoménico moral en sí mismo, porque la moral es analizada en sí como una esfera de praxis discursiva. La ventaja de la interpretación pragmático-universal de la validez moral se asienta en esta falta de claridad y paga el precio de una reducción del dominio fenoménico moral. Así, las únicas expectativas normativas referidas al reconocimiento que se admiten son los derechos igualitarios de libertad.

En este artículo, Habermas es explícitamente criticado por confundir la dimensión de validez con la dimensión fenoménica de lo moral. Honneth sostiene que no debe confundirse la primera —el dominio en el que los reclamos normativos deben ser analizados, esto es, el lenguaje— y el ámbito fenoménico de la experiencia moral en su conjunto. Como resultado de esta confusión, Habermas terminó restringiendo el alcance de las experiencias morales a la experiencia de distorsiones en normas lingüísticas inmanentes al discurso. Sin embargo, Honneth entiende que, como participantes de relaciones comunicativas en el mundo de la vida, moralmente esperamos más de aquellos con los que interactuamos que las idealizaciones normativas que nos atribuimos recíprocamente en las argumentaciones discursivas.[462] Para Honneth, la salida a la estrecha mirada habermasiana sobre el lenguaje está en indagar sobre las presuposiciones intersubjetivistas del paradigma de la comunicación, con una perspectiva más amplia de la comunicación. Honneth propone un paradigma comunicativo concebido en términos de una teoría del reconocimiento y no en términos de una teoría del lenguaje. Una teoría de la interacción no conectada con un análisis pragmático de los supuestos del lenguaje, sino con los supuestos normativos de la formación de la identidad humana.[463]

Contra esta interpretación de Honneth, considero que Habermas no peca de una *confusión* de ámbitos, sino que realiza más bien una opción metodológica a conciencia que termina reduciendo el ámbito fenoménico, pero

461 Cf. A. Honneth, «Anerkennungsbeziehungen und Moral», 2000, pp. 102-103.

462 A. Honneth, *ibid*., p. 103.

463 Cf. A. Honneth, «The social dynamics of disrespect», 2007, p. 70.

Habermas lo hace sabiendo que habrá elementos de la vida moral que quedarán por fuera de su teoría ética. Más que cuestionar una confusión, esta opción de recorte es lo que se debe analizar. Quien lleva el peligro de confusión es Honneth al no advertir adecuadamente que a Habermas no le interesa tanto de dónde o cómo surge la motivación a las demandas morales en la sociedad (en ese sentido de ver el discurso como el humus de donde surge una fuente constante de demandas morales), sino que su interés principal es más bien la posibilidad de asentar empíricamente la justificación de normas morales —que permita evaluar demandas sociales que pudieran surgir motivadas por diferentes circunstancias—. Habermas renuncia a elaborar una teoría que pueda captar la totalidad de la experiencia moral y cree necesario tomar una *opción metodológica* típicamente kantiana que posee —en sus propias palabras— «una ventaja heurística»: desatender a la motivación para centrarse en la justificación.[464]

Honneth, por su parte, es más hegeliano cuando pide mayor encarnamiento a la ética discursiva para reconectar los juicios teóricos con la moralidad histórica concreta, de modo de que la teoría pueda recoger una moralidad encarnada en las motivaciones reales que mueven a los sujetos concretos a actuar. Los motivos psicológicos que traen al interlocutor a la esfera pública son un tema de escaso interés para Habermas, aunque para los sujetos concretos sí sea importante. En este sentido, Honneth es más empírico, busca ir al sujeto real, reconocer que los sujetos deben *querer* entrar en la argumentación, abrirse a la posición del otro y que sus sensibilidades y horizontes hermenéuticos se abran a la crítica y escrutinio, como una suerte de voluntad prerreflexiva de entrar en la argumentación racional que ocurre con base en orientaciones de valor y el compromiso de quienes participan.[465] Hay un concepto aunque sea formal de vida buena que es una precomprensión de la sociedad política previa a la argumentación o, como dice Honneth, se debe contar previamente con el autorrespeto suficiente como para plantear el punto de vista propio.

En este sentido, ambos autores parecen estar operando en dos terrenos diferentes: Habermas no cree que esas experiencias morales generadas por un discurso no libre *motiven* las demandas morales que se dan socialmente —porque no es eso lo que está intentando explicar—, sino que son el lugar donde se pueden reconstruir criterios que permiten juzgar demandas sociales, generadas o propiciadas por los motivos y circunstancias empíricas que sean. O sea, Honneth está poniendo el foco en la motivación, considerando que la exigencia de que la TC tenga anclaje empírico implica que considere las motivaciones humanas y Habermas, en cambio, en conseguir *una forma*

464 Lo afirma explícitamente en «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», 2000, pp. 34-35.

465 Cf. D. Freundlieb, *et al. Critical theory after Habermas: Encounters and Departures*, 2004, p. 4.

de fundamentación —con suficiente anclaje empírico— para la TC. La opción heurística de Habermas da una posibilidad de fundamentación filosófica a su teoría que aparece muy confusa e inconsistente en Honneth.

¿Es demasiado estrecha la concepción de la justicia de Habermas?

La segunda crítica de Honneth a Habermas refiere a la estrechez de su visión procedimentalista de la justicia, de inspiración liberal y kantiana. Como he planteado, la crítica se desarrolla básicamente sobre la base de tres momentos argumentales: en primer lugar, la falta de conciencia y explicitación de sus propios presupuestos teóricos, un segundo aspecto es la inconsistencia en su ampliación del punto de vista moral, en particular del abordaje de la solidaridad como lo «otro de la justicia», y, por último, la necesidad la necesidad de radicalizar la propia ampliación habermasiana con respecto a los enfoques distributivistas en una teoría aún más abarcativa de la justicia. Considero que esta es la crítica más potente al modelo habermasiano, por la solidez e imbricación de los diferentes argumentos presentados. Pero vayamos a un análisis más detallado del valor y límites de esta crítica.

Debilidades y fortalezas en los argumentos de la segunda crítica

Inicialmente, la crítica se apoyó en un argumento inspirado en Charles Taylor y en parte compartido con él: que la ética del discurso presupone un concepto material de justicia porque debe comprometerse mínimamente con ciertas condiciones materiales y simbólicas que hacen posible un diálogo discursivo sin coerción. El argumento tiene la forma de una suerte de argumentación trascendental que busca reconocer lo que está implícito como condición de posibilidad en la propia teoría y que busca mostrar la inconsistencia en la pretensión habermasiana de construir una teoría absolutamente neutral con respecto a la justicia. Considero que uno de los puntos fuertes de Honneth en esta primera estrategia argumental es el mérito de desentrañar y explicitar que la ética del discurso concibe la justicia social como *libertad igualitaria para la toma de posición moral*.[466]

Entiendo que tanto Honneth como Taylor aciertan en afirmar que no es posible hacer una distinción tajante entre una visión procedimental y cierta visión material de la justicia, ya que es necesario un compromiso con aquellas condiciones sociales y culturales mínimas que hacen posible la formación discursiva de la voluntad, por lo que son contenidos de justicia que no pueden ser objeto de la propia discusión. Sin embargo, la crítica de Honneth al

466 Cf. A. Honneth, «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», 1991, p. 171.

formalismo habermasiano es algo más moderada que la de Taylor, en tanto este supone que Habermas debería asumir compromiso con una visión sustancial del hombre y de la vida buena, mientras que Honneth inicialmente solo reivindica que se debería reconocer algún principio material de justicia. En este sentido, Honneth advierte acertadamente algo que suele pasarse por alto cuando se equipara a Habermas con los planteos liberales clásicos: para Habermas la justicia no puede ser solo distributiva, al estar su teoría comprometida con un concepto intersubjetivamente ampliado del sujeto y no con el ser atomizado propio de las teorías distributivistas liberales.

Un segundo momento argumental de la crítica consistía en mostrar que Habermas —aun habiendo intentado ampliar el punto de vista moral que domina en los enfoques distributivistas de la justicia— no ha ido a fondo en su intento y ha quedado corto en la consideración de lo moral. Aunque, como vimos, en «Justicia y solidaridad» Habermas reconoció de cierta forma el valor de las actitudes de *cuidado* y la *solidaridad,* propone, a juicio de Honneth, tal priorización radical del trato igualitario que no hace suficiente eco de las críticas hegelianas a la teoría moral kantiana que dice asumir. En palabras de Honneth, el intento de Habermas es de una «reconciliación precoz e inadecuada» entre estas diferentes perspectivas.[467] Se impone, entonces, una comparación entre las formas que tienen ambos autores de conceptualizar y considerar la solidaridad, el cuidado y su relación con la justicia, con miras a una valoración de la forma como delimita cada uno el ámbito moral y, en particular, para una valoración de esta crítica de Honneth.

Recordemos que, para Habermas, la solidaridad es aquello a lo que se orienta el mundo de la vida articulado por la racionalidad comunicativa. Esta, a diferencia de la meramente instrumental, abandona la esfera individual y sitúa el foco de la acción en la cooperación entre los sujetos. Estos aspiran a coordinarse a través de actos de entendimiento haciendo posible el reconocimiento recíproco. Bajo el aspecto, entonces, de coordinación de la acción, la acción comunicativa sirve a la integración social y a la creación de solidaridad.[468] Aunque Habermas no dedica demasiado a una explicitación del concepto, el artículo «Justicia y solidaridad» —centrado en la discusión sobre aspectos básicos de la teoría de Kohlberg— presenta específicamente la solidaridad como perspectiva moral. Allí se la introduce de algún modo como la contraparte de la justicia, en el sentido de que es un punto de vista y una sensibilidad moral complementaria de esta.

Aunque no es definida directamente en ningún momento, tal como lo entiendo, la solidaridad es presentada allí como un nivel de cohesión social que implica un involucrarse mutuo con el bien del otro. Para Habermas, el principio de solidaridad tiene su raíz en la experiencia de que cada uno

467 A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, p. 188.

468 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, p. 196.

tiene que hacerse responsable del otro porque todos deben estar igualmente interesados en la integridad del contexto vital común del que son miembros. Proteger la justicia —entendida como la igualdad de derechos y libertades de los individuos— exige también proteger el bien del prójimo y el bien de la comunidad a la que pertenecen (aunque bajo una idea débil y discursiva del bien). La realización de la justicia exige, como contracara, la solidaridad. El fundamento es que no se puede preservar la integridad de los individuos —expresada en unos ciertos derechos— sin la integridad del mundo de la vida y las relaciones de reconocimiento recíproco que allí se dan, ya que los sujetos deben su formación como tales a estas relaciones. Y aclara que no se trata de dos momentos complementarios, sino más bien de dos caras de una misma moneda. Cuando exigimos justicia, nos tratamos como individuos inviolables; cuando exigimos solidaridad, nos tratamos como miembros de una comunidad en la que nos hemos socializado y queremos proteger esas relaciones de reconocimiento. Habermas incluso afirma que mientras la justicia se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos, la solidaridad se refiere al bien o felicidad de sujetos hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida y, por tanto, al bien de esa comunidad.[469]

Aunque Habermas habla contra la idea de una solidaridad acotada a una comunidad de iguales,[470] en cuanto participantes de un discurso práctico y para la construcción de consensos se requieren ambas perspectivas porque toda exigencia de universalización es impotente si no brota también la conciencia de una solidaridad irrevocable, la certeza de la confraternidad en un mundo de la vida compartido. La situación existencial de un mundo vital compartido precede a la argumentación. Sin estar compenetrados solidariamente uno con la situación de todos los otros, no se podría llegar a una solución apta para el consenso. La solidaridad es entendida también, entonces, como conciencia de copertenencia a un mundo de la vida compartido. El trato igualitario es el trato que se dan sujetos desiguales que saben de su copertenencia a un mundo común.[471]

Pero lo central es captar que Habermas entiende los principios de justicia y solidaridad como actuantes en el reconocimiento recíproco de los sujetos que elevan pretensiones de validez en el discurso. Ese es el contexto en que elige moverse Habermas para una justificación de los principios morales que han de regir socialmente. La solidaridad, como la idea de igual trato, es una idea básica que se deriva

469 Cf. J. Habermas, «Justicia y solidaridad», 1991, pp. 197-198.

470 Habermas sostiene que la solidaridad, como componente de una moral universalista, «supera su sentido meramente particular, limitado a una colectividad etnocéntrica que se cierra frente a los otros grupos, pierde aquel carácter, que resuena siempre en las formas premodernas de la solidaridad, del sacrificio forzado de los individuos en aras de un sistema de autoafirmación colectiva» («Justicia y solidaridad», 1991, p. 198).

471 Cf. J. Habermas, *La inclusión del otro*, 1999, p. 72.

> ... de las condiciones de simetría y de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa, es decir, que cabe encontrarlas inscritas en lo que mutuamente se atribuyen y de consumo mutuamente se suponen los implicados en una práctica cotidiana orientada al entendimiento.[472]

Así, aunque los presupuestos comunicativos del discurso no incluyen el criterio de asistencia propio de la ética del cuidado —en tanto para que el trato sea justo, deben dejarse de lado simpatías y afectos—, sí incluyen el principio cercano de la *solidaridad*, que también trata del bien del prójimo. La solidaridad, como lo otro de la justicia, es la actitud de los sujetos que se esfuerzan mutuamente por el bien del respectivo otro, con quien a un tiempo comparten los mismos derechos. Al igual que la asistencia, es una participación emocional, afectiva, en la suerte de otra persona. Pero a diferencia de la actitud del cuidado, la solidaridad está libre de privilegios y asimetrías, por lo que es una suerte de *simpatía generalizada* compatible con los supuestos de la ética del discurso.

Junto a ello, como Honneth advierte, para Habermas la solidaridad es *la* actitud que nos muestra la particularidad e individualidad del interlocutor, nos muestra al otro como un *otro concreto*. La solidaridad tendría este doble aspecto: ser el reconocimiento de una copertenencia a un destino común y ser, a la vez, el reconocimiento de lo particular de cada uno en la trama de esa historia común. Así, los participantes de un diálogo se reconocen como sujetos iguales, pero también como sujetos únicos.[473]

Habermas habría destacado en este sentido el aspecto más cognitivo de la solidaridad ya que el principio de solidaridad implicaría *la toma de conciencia* recíproca de que hay frente a mí un ser único, un *otro* cuyas necesidades específicas y bienestar han de ser considerados en nuestro acuerdo comunicativo. Según Honneth, esto surge de la crítica que la ética del discurso hace a la propia moral kantiana, que no deja lugar a la exploración de intereses fácticos de las personas en el proceso formal de justificación de normas.[474]

Esta consideración por los rasgos existenciales de otros seres humanos se diferencia del cuidado en que debe aplicarse igualmente a todos los seres humanos sin privilegios ni asimetrías.[475] La solidaridad —ideal con el que Habermas absorbe la preocupación posmoderna por la particularidad—, es *universal* y *recíprocamente* aplicada, por lo que la perspectiva de la solidaridad extiende el trato igualitario y se subordina a él. De esta forma cree Habermas estar de algún modo integrando también a la ética del discurso la

472 J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», 2000, p. 28.

473 Cf. A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, p. 189.

474 A. Honneth, *ibid*., p. 168.

475 Cf. A. Habermas, «Justicia y solidaridad», 1991, p. 199.

perspectiva del cuidado o del otro concreto que reivindican las éticas de la compasión, ampliando así la perspectiva kantiana de lo moral, lo que claramente cumple de forma poco satisfactoria.

La crítica de Honneth a Habermas en este punto se dirige a esta forma de entender «lo otro de la justicia» identificándolo con la solidaridad. La crítica refiere, a mi entender, a la inconsistencia en la densidad que Habermas da a esta idea y al planteo habermasiano como una forma edulcorada de atender a la particularidad. Habría dos problemas por los que la síntesis habermasiana entre trato igualitario y solidaridad para ampliar el punto de vista moral ha sido mal resuelta: *a*) que no se explica de dónde surgiría ese sólido sentimiento de copertenencia requerido por la solidaridad y *b*) el punto de vista moral, además de ser ampliado de modo parcial, pierde su carácter plural y conflictivo.

Con respecto a la primera debilidad, en Habermas no quedaría claro cuáles son los motivos y experiencias que pueden generar la conciencia de la solidaridad, porque su ideal universalista de comunidad no incluye las específicas metas colectivas forjadas a la luz de valores éticos compartidos que habilitarían una igual interpretación de cargas, sufrimientos y tareas, y, por tanto, el sentimiento de pertenencia social a una forma de vida común. Solo hay solidaridad o simpatía mutua vinculante cuando hay una comunidad de valor y sus integrantes se saben unidos por metas específicas y comparten la experiencia de sus cargas y aportes particulares.[476] Por otro lado, Habermas no parece valorar en el conjunto de su obra —como sí lo hace Honneth y lo desarrolla de forma intensa y explícita— la solidaridad como una condición en la formación de la identidad personal, sino que aparece justificada más bien desde las condiciones que posibilitan un acuerdo discursivo. Por tanto, es cierto que Habermas presume, en aquel artículo, una idea de solidaridad demasiado densa para el fundamento que trae la propia teoría. Estoy de acuerdo con Honneth en este punto.

La segunda debilidad exige hacer un rescate diferente del momento de la particularidad del que hace Habermas, que no solo complemente, sino que también corrija el momento universalista o punto de vista moral de igual trato. Se desconoce que la asistencia —al ser querido e incluso al extraño— representa un momento de particularidad que es *contrario* a la idea de la justicia, pero que es inevitablemente parte de lo que entendemos intuitivamente por un punto de vista moral. Más bien, la particularidad como referencia moral debe ser considerada fundamentalmente en la perspectiva de obligación asimétrica entre personas, para abarcar aquellas situaciones en que se requiere un compromiso concreto y desinteresado con individuos en tal extremo de

476 Cf. A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, pp. 189-190. Por ello, para Honneth, la idea de una solidaridad universal de toda la humanidad es una idea extremadamente utópica.

necesidad que hace falta más benevolencia que un simple trato igualitario.[477] La crítica de Honneth es, entonces, que Habermas no ha considerado suficientemente el principio de asistencia, que también y fundamentalmente es *lo otro* de la justicia. Honneth integrará, en cambio, en esta categoría, junto a la solidaridad, el punto de vista moral del cuidado del necesitado como perspectiva asimétrica de ayuda unilateral desinteresada, una perspectiva *conflictiva* y opuesta a la justicia que se presenta en relación de tensión —no de armonía— con la idea de igual trato. Más allá de una primacía genética, el cuidado tiene una relación de *exclusión recíproca* con la justicia.[478]

En síntesis, la distancia de Honneth con respecto a Habermas es *incorporar relaciones simétricas y asimétricas* en la idea de reconocimiento recíproco hegeliano y, por tanto, en el punto de vista moral. Ahora bien, si existen perspectivas conflictivas dentro del ámbito de la moral, ¿cómo resolver en caso de conflicto? Honneth acuerda con Habermas en que el punto de vista prioritario debe ser el de un trato igualitario —dado por la prioridad normativa de la esfera de la justicia—. Pero esta prioridad no puede llevar a un desconocimiento o vaciamiento de las otras perspectivas. La solidaridad y la asistencia son dos polos opuestos a la justicia por distintas razones e igualmente necesarios. El enfoque kantiano de la justicia debe ser complementado con un reconocimiento recíproco particularista específico. Así, la justicia tiene, para Honneth, en realidad, dos *otros* necesarios: la solidaridad y, fundamentalmente, el cuidado.[479]

A mi entender, la exclusión de consideraciones de este tipo por parte de Habermas está justificada en coherencia con su opción metodológica de delimitar el campo de lo moral, que ya fue mencionada en la valoración de la primera crítica. Desde mi punto de vista, es claro que Habermas no desconoce estos asuntos, sino que decide circunscribirse a unas ideas de justicia y solidaridad que puedan responder a fuertes exigencias de universalización. El problema es que, como consecuencia, Habermas edulcoró la perspectiva de la particularidad en un planteo demasiado cognitivista y armonioso con la justicia.

Quisiera señalar aquí que la distancia que encuentro de Honneth con Habermas no se refiere solamente a la consideración del cuidado y de las relaciones asimétricas en la idea de reconocimiento recíproco como contenido de la dimensión moral. Sostendré que hay una diferencia, no explicitada totalmente por Honneth, también en la forma misma de considerar la solidaridad y, finalmente, su relación con la justicia. Aunque ambos se inspiran en Hegel[480]

477 Cf. A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, p. 153.

478 «Una obligación a la asistencia y beneficencia puede darse solo allí donde una persona se encuentra en un estado de necesidad o indigencia tan extrema que ya no es posible aplicarle en una medida equilibrada el principio moral del igual trato» (A. Honneth, *ibid*., p. 191).

479 Cf. A. Honneth, *ibid*., p. 192.

480 Cf. Hegel, *El sistema de la eticidad*, 2006, p. 83 y sigs.

en la consideración de este estadio de reconocimiento, encuentro que Honneth hace una interpretación de la solidaridad más densa y exigente que Habermas y, en este sentido, más hegeliana. En ambos, la solidaridad aparece como una perspectiva recíproca y simétrica de involucramiento mutuo en la particularidad del otro. La densidad y el carácter de dicho involucramiento es lo que los distancia en su consideración de la solidaridad.

Con respecto a la densidad, me refiero a que, en Honneth, la solidaridad es considerada el tercer nivel de reconocimiento intersubjetivo constituido por la valoración social recíproca de las particulares cualidades que diferencian a las personas o de su particular forma de autorrealización.[481] Ella supone una participación activa y recíproca en la autorrealización del otro. Siguiendo a Hegel, estas relaciones no solo consisten en una tolerancia pasiva, sino en una participación activa en la biografía del otro, en el desarrollo de su peculiar individualidad, «

pues solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes».[482]

Al decir que considero que Honneth entiende la solidaridad en un sentido más densamente hegeliano, me refiero también a que es una forma de reconocimiento recíproco entre los ciudadanos que solo puede darse si existe una comunidad de valor. Desde la perspectiva hermenéutica con la cual Honneth explica cómo se construye esta valoración social, la solidaridad solo puede ocurrir y ser vinculante en el horizonte común de valores de una sociedad, cultura o nación, que constituye el horizonte de sentido en que son consideradas las específicas contribuciones de cada quien al colectivo social. Si no hay valores y objetivos comunes, la solidaridad no tiene fundamento como experiencia motivadora. Habermas, por el contrario, cree que la solidaridad es una perspectiva esperable en la interacción entre interlocutores de un diálogo orientado al entendimiento y, por tanto, estaría a favor de la idea de una solidaridad universal.

En este contexto, además, para Honneth, la solidaridad es simétrica en un sentido diferente al habermasiano. Es «una relación interactiva en que los sujetos simpatizan mutuamente con sus diferentes modos de vida porque entre ellos se estiman mutua y simétricamente».[483] Es una valoración *simétrica* entre individuos autónomos e individualizados en la que, a la luz de ciertos valores compartidos, podemos apreciar las particulares cualidades e identi-

481 La distinción que Honneth establece entre la justicia y la solidaridad puede ser interpretada también bajo la distinción de Seyla Benhabib entre la ética de la justicia y la ética del cuidado en el planteo de Gilligan (C. Gilligan, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, 1985). Ambos autores cuestionan los problemas del excesivo formalismo liberal.

482 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, pp. 158-159.

483 A. Honneth, *ibid*., p. 157.

dad concreta del otro como valiosas para la vida en común. Pero Honneth aclara explícitamente que por *simétrico* no se entiende que todos reciban «la misma cantidad» de valoración, pero sí que todos los individuos tienen oportunidad de recibir alguna valoración por la cual se sienten valiosos para la sociedad. La *solidaridad social* se logra cuando cada miembro de la sociedad está en una posición que le permite estimarse.

Ocurre que el contexto desde donde se fundamenta la necesidad del involucramiento solidario es diferente en ambos autores: en Habermas debe darse la perspectiva de la solidaridad para que sea posible el acuerdo, o sea, es un presupuesto de la acción comunicativa orientada al entendimiento, mientras que en Honneth se sustenta en una antropología moral más explícita sobre la construcción de la identidad personal y, en particular, de la autoestima necesaria para ser un sujeto autónomo. Por ello, para Honneth, la relevancia de la solidaridad no solo se marca como *mirada sobre el otro*, sino como lo que genera *mirada de sí* para el sujeto. La solidaridad —al igual que otras formas de reconocimiento— le muestra al sujeto algo sobre sí mismo. Aunque Habermas no desconoce esta dimensión de la relación intrasubjetiva del sujeto autónomo, es algo que deja sin abordar en profundidad.

Por otro lado, aun cuando este postula un sujeto de reconocimiento recíproco vía proceso de socialización, el principio de solidaridad no se basa en hacer una valoración del otro en sus *aportes* a la comunidad, sino en las *necesidades* e *intereses* particulares que persigue desde su otredad. Esto es lo que también otorga más densidad al concepto de Honneth, volviéndolo menos universal y más contextual. Y en este último sentido de condición para la formación de la identidad y no de condición para el discurso, la solidaridad no es una extensión de la justicia como igual trato, sino como trato desigual a lo desigual.

Asimismo, Honneth integra con más fuerza y explícitamente el elemento afectivo de la solidaridad, por lo que se presenta como una valoración con un carácter tan afectivo como cognitivo. Pienso que podría considerarse que la solidaridad en Honneth además de ser una extensión de la justicia es también una *extensión del cuidado* —por el nivel de involucramiento que supone— porque rescata con fuerza el carácter afectivo del involucramiento de la primera esfera pero ampliando su círculo.[484]

Honneth considera que Habermas solo recoge este modelo priorizando los elementos que se refieren a la dimensión cognitiva de comunicación mutua.

> Las capacidades que para ello tienen que presuponerse se reducen a la mera facultad de entender las pretensiones lingüísticamente articuladas de todas las otras personas afectadas.[485]

484 Cf. A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, p. 170.

485 A. Honneth, *ibid*., pp. 170-171.

La solidaridad sería la facultad de *entender* las pretensiones lingüísticamente articuladas de los interlocutores. Retomando un argumento de McCarthy,[486] intérprete igualmente crítico de Habermas en el mundo anglosajón, Honneth afirma que solo podemos *entender* la importancia de un interés determinado para una persona concreta cuando podemos *comprender empáticamente* sus ideales de vida y modo de autorrealización individual para captar el papel que juegan estas necesidades en la historia particular de sus vidas. Esto exige a los participantes algo más que capacidades cognitivas aunque estén buscando un acuerdo basado en razones. Honneth parece tener una perspectiva más integrada de la solidaridad que requiere de competencias tanto cognitivas como afectivas.

Básicamente, consiste en afirmar que los sujetos solo pueden alcanzar un entendimiento comunicativo si son capaces de ponerse recíprocamente en el papel del otro. Pero, como advierte Honneth, el modelo puede interpretarse de diferente modo, básicamente si se concibe el proceso con un carácter más cognitivo o más afectivo (más énfasis en el requisito imprescindible de la empatía). En «Justicia y solidaridad» Habermas explicita su interpretación cognitivista del proceso de la adopción de rol de Mead. Por un lado, Mead le permite superar el modelo individualista del imperativo categórico, pero a la vez se distancia de su mirada tan emotivista del asunto y solo toma aquellos elementos que refieren a la dimensión cognitiva de la comunicación mutua. Honneth nos dice al respecto:

> Para Habermas —quien siempre ha sostenido decididamente la concepción cognitivista—, la interpretación emotivista conlleva de manera inevitable el peligro de un particularismo apoyado en el afecto: si lo que los sujetos pueden brindarse de manera recíproca son, en primer lugar, la empatía y la facultad de compenetración, el discurso moral pronto se hará dependiente de casuales vínculos sentimentales y perderá la función de una búsqueda de la verdad que sea cooperativa y únicamente referida a razones.[487]

Interpretar la solidaridad de forma simétricamente universalista y prioritariamente cognitiva sería lo que le permite a Habermas verla como lo otro de la justicia en una suerte de extensión del igual trato o una intensificación de la sensibilidad ética en armonía con la justicia.

En palabras del propio Habermas, la ética del discurso insiste, al igual que Hegel, en la interna conexión entre justicia y solidaridad, pero lo hace «con espíritu kantiano».[488] Honneth es más hegeliano porque ante el choque

486 Cf. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, 1992, citado en A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, p. 171.

487 A. Honneth, *ibid*., p. 170.

488 J. Habermas, «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», 2000, p. 77.

entre lo cognitivo y lo afectivo, Habermas recurre más a Kant que a una síntesis integradora a la manera de Hegel. Una vez más, Honneth cree que Habermas, aun cuando se apoya en la noción hegeliana de un sujeto de reconocimiento intersubjetivo, hace una asunción o interpretación demasiado débil de Hegel, a favor de los rasgos más formales e intelectualistas de la teoría moral kantiana, priorizando de manera excluyente el reconocimiento cognitivo del respeto. Acerca de las dificultades e imprecisiones de esta versión más hegeliana y exigente de la solidaridad me detendré más adelante, cuando dé cuenta de algunos presupuestos problemáticos que trae aparejados una noción más densa del sujeto.

Por último, quisiera señalar que, a mi entender, Honneth plantea una resignificación del sentido del término *justicia* a lo largo de su obra. En «Lo otro de la justicia», esta se asimila a trato igualitario y queda restringida la referencia a la segunda esfera de reconocimiento. Sin embargo, más adelante, Honneth comienza a utilizar el término para referirse a la garantía de todas las relaciones comunicativas relevantes. El primer sentido es el que da a la expresión en el marco de su discusión con Habermas. Así, *justicia* aparece como opuesta a solidaridad, cuando, en realidad, bajo la posterior interpretación más amplia, la justicia puede ser claramente vista como *realizada a través de* la solidaridad. Precisamente, la ampliación hacia la que caminó Honneth es entender que la justicia no es solo respeto.

Repensar la justicia desde una autonomía más intersubjetiva

Considero que la crítica a la teoría habermasiana de la justicia cobra una entidad mayor cuando, más tarde, Honneth se dedica a mostrar lo que la ética del discurso dejó sin considerar a la hora de pensar la justicia social. La argumentación, ahora ampliada al debate con las teorías liberales —fundamentalmente con Rawls— se apoya en la conexión descubierta entre la forma como se conceptualiza la justicia y la forma como se conceptualiza la autonomía personal. Esta conexión conceptual usada en la crítica a Habermas acompañará a Honneth a formular una concepción de justicia sobre la base de una idea de *autonomía de reconocimiento recíproco* que, a mi juicio, es más amplia y más densa que la de Habermas. En este momento, Honneth se acercará un poco más a Taylor al proponer una ampliación antropológica de la ética comunicativa, aunque lo que se reclama para la justicia no es una visión ética alternativa de tipo sustancialista, sino una concepción *formal* de la vida buena.[489]

Este tercer momento argumental plantea que aun reconociendo que Habermas presenta la autonomía como el resultado de un proceso intersubjetivo y que, por tanto, se concibe la justicia como vinculada con relaciones

489 Nuevamente, Honneth es más moderado y cuidadoso que Taylor con las evaluaciones éticas fuertes en la consideración de la justicia.

de reconocimiento y no con bienes a distribuir, se queda corto al considerar el profundo y variado carácter intersubjetivo de la autonomía personal. La metodología reconstructiva que Habermas comparte con Honneth se aplica, finalmente, solo estrechamente a las relaciones jurídicas de una sociedad democrática y no a la amplitud de relaciones que debiera. Honneth aboga por un reconstructivismo ampliado: la reconstrucción normativa de los principios de justicia debe dirigirse a todas las relaciones de reconocimiento que son condición de posibilidad de la autonomía.

El argumento es entonces que Habermas considera demasiado estrechamente la intersubjetiva vulnerabilidad humana. La distancia está puesta a partir de aquí en una noción más densa de sujeto —para algunos en una «ampliación antropológica»—.[490] En particular, entiendo que la distancia se asienta en una forma más densa y amplia de interpretar la noción hegeliana de un sujeto de reconocimiento recíproco, que tiene sus ventajas, pero también sus pérdidas. Esta idea, que constituye una de mis tesis centrales, será argumentada con mayor profundidad en el próximo capítulo, a partir de un análisis de una cierta distancia en la idealización del sujeto que encuentro entre ambos autores.

En este momento, baste decir que nuevamente sería injusto afirmar que Habermas desconozca o desconsidere la intersubjetiva vulnerabilidad humana en cuanto supuesto antropológico. De hecho, Habermas la considera parte básica e indiscutible de nuestra condición humana en afirmaciones explícitas —aunque, por cierto, escasas— como la siguiente:

> ... desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración son los seres que solo pueden individuarse por vía de socialización. [...] La persona solo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas.[491]

Para Habermas, las intuiciones morales son las que nos informan sobre el mejor modo de comportarnos para contrarrestar esta vulnerabilidad mediante consideración y respeto. La interacción socializadora es vista como constituida por el uso del lenguaje orientado al entendimiento. Habermas asume así, como es sabido, la idea hegeliana de un sujeto de reconocimiento recíproco en la interpretación de la interacción lingüística socializadora planteada

490 J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 328.

491 J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», 2000, pp. 26-27. En particular, el apartado «¿Qué intuiciones morales trae el concepto de la ética del discurso?» es interesante en esta explicitación antropológica.

por Mead.[492] En este sentido, las referencias teóricas a Hegel y Mead serán las mismas que en Honneth, aunque en Honneth aparecen referencias teóricas desde la psicología que no aparecen en el planteo habermasiano. Y Honneth reconoce explícitamente que la idea que ofrece la ética del discurso es la de un sujeto de reconocimiento recíproco que alcanza su autonomía por vía de una socialización comunicativa, tanto en el cercioramiento de ser un ser autónomo como en el de ser un ser individuado. Sin embargo, la cuestión central será si, en la globalidad de la teoría, esta condición de vulnerabilidad intersubjetiva es considerada de modo suficiente, es decir, si la idealización del sujeto finalmente da cuenta de ella (y los costos y ventajas que trae su opción). En opinión de Honneth, Habermas no incluye todo el alcance de vulnerabilidad en la idealización del sujeto que la teoría debería incluir.

Alineada a este planteo, Adela Cortina considera que la teoría habermasiana termina desconociendo buena parte de la vulnerabilidad humana porque el reconocimiento intersubjetivo, tal como es trabajado en su teoría, es un reconocimiento como interlocutores válidos en un discurso. La obligación que liga a los seres humanos desde el reconocimiento intersubjetivo es interpretada como vínculo entre los virtuales participantes en un diálogo.[493]

¿En qué medida se queda corto Habermas al considerar el profundo y variado carácter intersubjetivo de la autonomía? ¿Cuál sería la posible objeción de Habermas? ¿Por qué este no querría ampliar su perspectiva de la justicia? ¿Qué ganó y qué perdió Habermas al hacerlo? Responderé a estas preguntas en el siguiente capítulo al considerar las distancias entre las nociones de sujeto y las opciones metodológicas que animan a ambos autores.

Valoración sobre la salida teórica de Honneth

La salida de Honneth es ofrecer una expansión de la noción de autonomía como base para una teoría ampliada de la justicia social. Recordemos que, por un lado, la teoría quiere superar la perspectiva distributivista liberal, así como las soluciones comunitaristas, a través de un giro —más hegeliano, menos kantiano— en la forma de concebir la justicia. Concretamente, el concebir la justicia como el conjunto de condiciones sociales comunicativas que hacen posible la autorrealización individual. La teoría del reconocimiento de Honneth como teoría pluralista y reconstructiva de la justicia busca, con el recurso de una relectura de Hegel y la categoría del reconocimiento, una nueva síntesis superadora del debate liberalcomunitario, una mejor a la

492 Así lo revelan sus extensas consideraciones sobre Mead en *Teoría de la acción comunicativa* (vol. II, 2003), y en el artículo que dedica específicamente a un análisis de la teoría de Mead, Habermas asume su idea de un sujeto de reconocimiento recíproco. Cf. J. Habermas, «Individuación por vía de socialización: sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead», 1990, pp. 188-239.

493 Cf. A. Cortina, *Alianza y contrato*, 2005, p. 152.

síntesis habermasiana. En este momento, me interesa hacer algunas valoraciones y problematizar algunos aspectos de la propuesta.

Con respecto a sus puntos fuertes, uno de ellos es su exhaustiva y articulada crítica al liberalismo rawlsiano. Honneth ofrece una crítica y vinculación entre sus supuestos subyacentes que resulta novedosa: la conexión entre una visión individualista de la autonomía, un procedimentalismo distributivo y un énfasis en el Estado como agente de justicia. Por otro lado, considero que acierta Honneth al señalar que en Rawls hay una visión más individualista de la autonomía y que al dejar las vulnerabilidades y circunstancias empíricas bajo el velo de ignorancia, la autonomía de los sujetos contratantes se asume como algo dado. Es necesario reconocer que Rawls se detuvo en el autorrespeto de los sujetos como colegisladores como un bien primario a considerar, pero también es cierto que desconoció las condiciones requeridas para la autoconfianza y la autoestima.

Asimismo, es valioso el análisis que ofrece sobre los puntos de contacto y la distancia que existe entre el procedimentalismo habermasiano y el rawlsiano, cómo trabaja sus diferencias a nivel metodológico —el carácter reconstructivo del primero y constructivo del segundo—, y en cuanto a su idealización del sujeto —autonomía como logro intersubjetivo en el primero, autonomía como algo dado de antemano en el segundo—. Aunque el punto de partida es el mismo en Rawls y en Habermas: la idea normativa de igualdad —todo miembro de la sociedad debe disponer de manera igualitaria de las condiciones para la autonomía individual—, la diferencia está en las implicaciones materiales que cada concepción cree que esta noción acarrea. La diferencia está en cómo debe darse la promoción social de esa autonomía.

Por último, resulta valiosa la crítica a que la vinculación exclusiva del reconocimiento con el lenguaje de los derechos es una vinculación demasiado estrecha. Hay formas de valoración requeridas para la autonomía que no se pueden garantizar legalmente. La teoría de justicia de Rawls, y también en este punto la de Habermas, se centran en la importancia de la segunda esfera, desatendiendo las demás. Si la justicia social no es solo respeto, o sea, no depende exclusivamente del marco legal de una sociedad, sino también de la eticidad o de las relaciones de solidaridad presentes en ella, las necesidades y vulnerabilidades a las que están sometidas los sujetos no se pueden traducir totalmente en un lenguaje de derechos. A veces, lo que uno necesita es ser amado o ser estimado, y esto no se puede conseguir legalmente, sino que son emergentes de una relación de otro tipo. Los derechos —y los poderes y libertades que otorgan— surgen de miembros de una sociedad que se reconocen como libres e iguales, pero están asociados, dice Honneth, a una visión necesariamente individualista, porque ven a las relaciones que garantizan los

derechos como poderes específicos que pueden ser distribuidos entre los individuos como si fuesen posesiones individuales.[494]

Sin embargo, la teoría pluralista de la justicia que Honneth propone como alternativa tiene algunos componentes a problematizar que abordaré en los apartados que siguen.

Las complejidades de una teoría pluralista *de la justicia*

El enfoque reconstructivo de Honneth —al igual que Habermas— supone que el material de la justicia está históricamente dado, por lo que los principios de justicia solo se pueden justificar reconstructivamente. Una teoría de la justicia igualmente reconstructiva pero más plural que la habermasiana es lo que Honneth reivindica, en el sentido de que no sea meramente una reconstrucción de fundamento de relaciones jurídicas igualitarias. Es idea de Honneth que las sociedades modernas se enfrentan con tres principios fundamentales de reconocimiento que poseen, cada uno, un exceso normativo de validez que permite apelar a estados que aún no han sido considerados y hacer demandas legítimas: el principio de atención afectiva, el de igualdad jurídica y el del mérito.[495]

La propuesta de ampliación de los principios es resultado de una ampliación en la noción de autonomía. El énfasis de Honneth —complementario a la ética del discurso, desde mi punto de vista— en una explicación detallada del desarrollo de las formas de autorrelación del sujeto autónomo es algo no considerado mayormente por Habermas. Siendo justos con Habermas, no existe una total desconsideración de este punto: «La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográficointrasubjetivo consigo mismo».[496]

En «Individuación por vía de socialización» (1988) ya se anticipa Habermas con una idea que encontramos de forma mucho más desplegada y rica en Honneth: la identidad del yo se funda en una autocomprensión que estructura una biografía más o menos conscientemente asumida. Y ya aparecían en Habermas expresiones que luego tomará Honneth, como la idea de una identidad no amenazada: «Fenomenológicamente, es fácil mostrar que las estructuras de una identidad no amenazada, para poder ser en cierto modo seguras, han de quedar ancladas en relaciones de reconocimiento recíproco [...] Nadie puede disponer de su identidad como de una posesión».[497] Aun así, el

494 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, pp. 138-139.

495 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 146.

496 J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», 1990, p. 192.

497 J. Habermas, *ibid*., pp. 208-209.

relevante desarrollo que Honneth ha dado a una teoría psicológicomoral de la autonomía de reconocimiento recíproco es un paso adelante con respecto a la formulación habermasiana.

Sin embargo, con seguridad surgirá la pregunta de si no resulta más complejo manejar una teoría pluralista de la justicia con tres principios que una teoría solo centrada en el principio de igual trato. Creo que la mayor complejidad de la teoría honnethiana de la justicia aporta una riqueza interesante en la consideración de los diversos ámbitos que realizan la justicia. Sobre todo, la riqueza que implica entender que la justicia de una sociedad se juega no solo en la esfera de lo que puede ser garantido legalmente. Claro que esta riqueza puede ser un *boomerang* que traiga en su retorno multitud de problemas, sobre todo si no es posible encontrar un criterio que permita dilucidar qué principio tendrá prioridad a la hora del conflicto o contraposición de los niveles. Creo que Honneth ha sido consciente de ello y por eso ha sugerido con insistencia la prioridad normativa del segundo principio. Aunque no llega a sostenerlo de esta manera, creo que podrían entenderse estos tres principios como manifestaciones o especificaciones de la idea de igual dignidad.

Ahora bien, ¿no termina retornando así a la misma posición que pretende criticar —la de una priorización del trato igualitario—? Honneth pretende que no, y estoy de acuerdo en que esa priorización, en su caso, no implica deshacerse de los beneficios de una teoría pluralista de la justicia social. Aun postulando la prioridad normativa del derecho como correctivo de las restantes esferas, en la ampliación de esferas se gana bastante en la compresión de los fenómenos de injusticia. Formulado a la manera que lo hace Honneth, una concepción pluralista tiene más ventajas que inconvenientes. Quisiera rescatar aquí la valiosa distinción de Honneth entre el componente *material*, el componente *formal* y el componente de *agencia* o *los agentes* de la justicia.[498] En lo que hace a esta última, otro aspecto valioso de su teoría es que habilita a considerar tanto el papel de las instituciones democráticas como el del comportamiento individual de los ciudadanos, ya que las formas básicas de reconocimiento que garantizan la justicia operan en ámbitos que exceden la regulación jurídica. Como ha puntualizado Gerald Cohen, una sociedad justa requerirá de la virtud de las instituciones y de la virtud individual de sus ciudadanos.[499] En consonancia con esta perspectiva, Gustavo Pereira sostiene que el alcance de una teoría crítica de la justicia debe estar en el diseño de las instituciones que influyen en la posibilidad de las personas de llevar adelante un plan de vida, pero, además, debe tener en cuenta que el comportamiento

498 Cf. Honneth, A. «A textura da justiça», 2009.

499 Cf. G. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, 2001, p. 159 y sigs.

personal cumple un rol crucial en su operativa, por lo que no es objeto de la justicia, pero sí un parámetro de ella.[500]

Sin embargo, no debería perderse de vista que, aunque Honneth propone una ampliación de la comprensión de los fenómenos de injusticia y condena las teorías Estadocéntricas, a la hora de formular soluciones frente a situaciones sociales de gravedad, no hay otro agente de justicia en que pueda confiarse como agente *garante* que el Estado, porque es el que puede hacer cumplir condiciones de reconocimiento bajo el peso del uso exclusivo de la fuerza. La sociedad civil puede complementar este trabajo, pero no puede garantizarlo. La teoría podrá poner un acento más o menos fuerte en el papel del comportamiento personal y de ciertas agrupaciones de la sociedad civil, pero el papel del Estado como garante es un irrebasable también para la teoría de Honneth.

Su síntesis del debate liberalcomunitario

Abordar el desafío de ofrecer una síntesis superadora del debate liberalcomunitario es una empresa común a la teoría de ambos autores. En el caso de Habermas, siempre se situó cercano a Rawls en la prioridad de lo justo sobre lo bueno, pero siendo sensible a las críticas comunitaristas al proyecto político liberal e ilustrado, en particular, rechazando una visión atomística del sujeto y proponiendo una versión más vibrante y participativa de la comunidad política. Su visión procedimentalista de la justicia se une a una visión situada del sujeto como partícipe en redes sociales de reconocimiento. Sin embargo,

> Mientras que los comunitaristas hacen suya la herencia hegeliana desde la perspectiva de la ética aristotélica de los bienes y dejan de lado el universalismo del derecho natural racional, la ética del discurso recurre a la teoría hegeliana del reconocimiento para hacer una lectura intersubjetivista del imperativo categórico, sin tener que pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad.[501]

500 Cf. G. Pereira, *Las voces de la igualdad*, 2010, p. 16. Retomando la distinción de Honneth —componte *formal*, *material* y *de agencia* de la justicia—, creo que Habermas amplió el material de la justicia —al ver la justicia más allá de la distribución—, pero manteniendo el perfil procedimentalista de Rawls, aunque en una variante reconstructiva y conservando el foco en el Estado de derecho como *agente* fundamental de la justicia. Mientras para Habermas la justicia sigue siendo fundamentalmente un rol de las instituciones democráticas, la teoría del reconocimiento de Honneth permite incorporar también el importante rol que juegan las actitudes interpersonales en la realización de la justicia.

501 J. Habermas, «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», 2000, pp. 76-77. Para reconstruir las críticas de Habermas al comunitarismo: Siurana, *Una brújula para la vida moral*, 2003, pp. 163-172.

Es posible sostener que Honneth estaría algo más cerca conceptualmente de algunos postulados del comunitarismo, como, por ejemplo, en una idea más densa de solidaridad —eticidad— y, correspondientemente, de comunidad postradicional. La pregunta clave es: ¿hay en Honneth tal disolución denunciada por Habermas? La formalidad de las esferas de reconocimiento de Honneth —como el procedimentalismo universalista de Habermas— busca trascender los contextos culturales específicos. La cuestión es que mientras en Habermas es clarísima la superación del relativismo a través de una fundamentación pragmáticotrascendental de los principios morales, en Honneth no es claro que exista una fundamentación adecuada. Como mostraré en el siguiente capítulo, el autor osciló por mucho tiempo entre la postulación de una antropología universal y la consideración de las esferas como históricas y contingentes, como el orden moral que se ha construido históricamente en las sociedades capitalistas occidentales. Esta última es la opción por la que Honneth finalmente se decanta en *El derecho de la libertad* y no está libre de problemas.

Una de las fortalezas de Honneth frente a los comunitaristas es su énfasis en el disenso como posibilidad de la comunidad política. Concuerdo con Deranty al señalar que la insistencia de Honneth en la estructura conflictiva de lo social y, por tanto, en el carácter fragmentado de esos horizontes valorativos, hace que en Honneth la noción de *vida buena* tenga un sentido diferente al que tiene en el comunitarismo. Para evitar el riesgo de conservadurismo, la teoría social crítica se nutre de demandas sociales insatisfechas más que de la confianza de los agentes socializados en los valores y normas comunitarias. En este sentido, la ética del reconocimiento de Honneth apunta a una tensión y transformación social.

Con Deranty, entiendo que la propuesta teórica de Honneth no es estrictamente liberal, pero tampoco es comunitarista.[502] Sin embargo, de tener que categorizarlo, creo que podría ser considerado un liberal en la medida de la prioridad normativa que otorga a la esfera del derecho sobre las demás esferas de reconocimiento. De hecho, hay quienes lo denominan «liberalismo hegeliano».[503] La idea de igual tratamiento de las personas es central para Honneth, a pesar de manejarse con una idea más densa del sujeto. A favor de esta hipótesis, el mismo autor considera que un liberal podría aceptar perfectamente la visión intersubjetivista del sujeto porque la prioridad del derecho y las libertades es lo que pauta tal posición. Acuerdo con Benhabib en que la filosofía política de Habermas es, a claras muestras, un ejemplo de que esta síntesis es posible: una visión ampliada de la autonomía junto a una prioridad de lo justo sobre lo bueno.[504] Desde mi punto de vista, Honneth pretende, con acierto, que aun

502 Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 377.

503 Cf. A. Kauppinen, «The social dimension of autonomy», 2011, p. 295 y sigs.

504 Cf. S. Benhabib, «Autonomy, Modernity and Community», 1997, pp. 42-43.

con una interpretación más fuerte de la intersubjetividad que la habermasiana es posible mantener la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

Creo que otro de los principales méritos de la síntesis de Honneth con respecto a la síntesis habermasiana es que su teoría de la justicia logra brindar una visión más integradora que también incluye la perspectiva feminista del valor de la esfera íntima en la valoración de la justicia social, que se suma a las otras dos voces del debate.

¿Es posible hablar de una eticidad formal*?*

Quizás uno de los aspectos que más llama la atención es el manejo de la noción de una *eticidad formal*, una noción que desde el inicio aparece como contradictoria y problemática. Aunque este punto forma parte de su filosofía moral —lo que un punto de vista moral implica— y, por tanto, podría haber sido analizado en la valoración de la primera crítica, es la categoría que sirve de fundamento a la teoría de justicia de Honneth, por lo que he esperado llegar hasta aquí para discutirlo. La pretensión que tiene Honneth al introducir este concepto es clara: recuperar el concepto hegeliano sin renunciar al horizonte de formalidad kantiano. Pero ¿es posible tal síntesis?

El concepto, que se introduce al final de *La lucha por el reconocimiento*, se amplía y retoma en *Suffering from indeterminacy*, donde propone una actualización de la *Filosofía del derecho de Hegel*,[505] caracteriza la idea de eticidad formal y aclara los límites del planteamiento hegeliano en este sentido. A diferencia de la clásica interpretación por la cual la eticidad en Hegel tiene un carácter sustancial, Honneth considera que Hegel se habría acercado a un modelo *formal* de eticidad, pero el planteo estuvo viciado de una excesiva institucionalización de las condiciones de la libertad individual.[506] Como para Hegel estas relaciones comunicativas eran el «bien básico social» o un «bien social irreductible», el Estado debía garantizar la participación de todos en el bien básico de tales relaciones. Desde su lectura del clásico, Honneth considera la eticidad hegeliana como un conjunto de relaciones comunicativas que hacen posible la autorrealización y no como un conjunto sustantivo de valores y costumbres, como concibe la interpretación comunitarista o más clásica de Hegel. Esta interpretación más débil vuelve menos contradictoria la expresión. Sin embargo, la expresión *formal* es poco feliz si nos atenemos a

505 Esto le permite ampliar su interpretación de Hegel frente a la referencia que aparece en *La lucha por el reconocimiento*, centrada fundamentalmente en el legado de *El sistema de la eticidad*.

506 Cf. A. Honneth, *Suffering from indeterminacy*, 2000, pp. 64-65. Por ello se entiende que en Hegel cada esfera de reconocimiento estuviera ligada a una institución específica: familia, sociedad civil, Estado.

lo que filosóficamente significa. Quizás por ello, últimamente Honneth utiliza más bien la expresión *eticidad democrática*.[507]

Decía previamente que la segunda crítica de Honneth a Habermas, que estamos analizando, está vinculada a la idea de justicia y, como ya he planteado, a la idea de autonomía subyacente. Una de las cuestiones que también encuentro problemáticas o poco claras es el tratamiento que Honneth ofrece de la autonomía. No entenderá la autonomía como simple autodeterminación, sino como florecimiento de una identidad no dañada. Pero ¿no está asociando autonomía con autorrealización? ¿Es posible hablar de autorrealización sin comprometernos con una concepción sustantiva de la vida buena? ¿Es posible una interpretación *formalista* del ideal de autorrealización? ¿No se está de este modo sacrificando la prioridad de lo justo sobre lo bueno?

Como se ha planteado, Honneth define la autorrealización como un proceso de realización no forzada de nuestros objetivos personales. La idea de elección de unas metas vitales nos habla de autodeterminación, pero se agrega la idea de que esto es un *proceso* a desarrollar, que puede verse impedido o desplegado. Dicha realización *libre* implica tanto la ausencia de coerción externa como de bloqueos o inhibiciones interiores,[508] por lo que incluye la libertad en sentido positivo —como la confianza interior para articular las necesidades y emplear las capacidades y habilidades, confianza que ganamos a través de la validación que recibimos de otros—.

Más allá de esta definición puntual, algunos críticos de Honneth han intentado precisar más aún lo que este entiende por *autorrealización* en su obra, ensayando algunas interpretaciones. Nikolas Kompridis, por ejemplo, cree que su visión tiene influencia conjunta de la noción aristotélica de una «human flourishing» *(eudaimonía)* y de una noción de bienestar o salud psicológica, esta última influida por la teoría de relaciones objetuales y por la propia argumentación de Tugendhat a favor de una «concepción formal de la salud psicológica».[509]

Honneth es consciente de que una referencia a una *vida lograda* o *autorrealización* implica un concepto de *vida buena*,

> ... pero este concepto de bien —o de vida buena—, en oposición al alternativo de las corrientes que se apartan de Kant, no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas que constituyan el ethos de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse

507 Cf. A. Honneth, *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, 2014.

508 Siguiendo la caracterización de Charles Taylor en «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?», 2005. Es especialmente relevante en Honneth por su incorporación de investigaciones psicológicas sobre las relaciones intrasubjetivas.

509 Cf. N. Kompridis, «From reason to selfrealization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory», 2004, p. 334.

de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización.[510]

Nikolas Kompridis es sumamente crítico con respecto a las ideas que Honneth vuelca en esta cita, en particular, con la pretensión de encaminar a la teoría crítica poshabermasiana hacia la idea del bien o el ideal de autorrealización, solución que Kompridis denomina «viraje ético de la teoría crítica» y que halla muy problemática. Como advierte Kompridis, para fundamentar esta visión formal de la autorrealización, Honneth hace una distinción entre forma y contenido, tomando la misma estrategia de justificación que Habermas. La diferencia radica en que mientras este distingue entre una concepción universalista de justicia frente a las particulares concepciones del bien, Honneth distingue entre interpretaciones del bien histórica y culturalmente variables y condiciones formales invariablemente necesarias para la autorrealización humana. Así, se estarían distinguiendo dos niveles en la eticidad: un nivel estructural y un nivel sustantivo. El autor considera que ya es difícil justificar una concepción universalista de justicia, más aún una concepción universalista del bien, aunque sea formal o mínima.[511] Kompridis interpreta que Honneth está presentando una antropología moral como si fuera universal, cuando solamente responde a una concepción particular del bien e incluso del bienestar y la salud psicológica. Para Kompridis, la inviabilidad radica en que el propio ideal de autorrealización no es un bien homogéneo —cada concepción del bien puede darle diferente sentido— ni tiene por qué ser considerado, universalmente, como el máximo bien. En la misma línea, Christopher Zurn destaca que una dificultad importante es el supuesto de que la autorrealización es el único telos universalmente priorizado, cuando ya Charles Taylor en *Las fuentes del yo* ha mostrado que el objetivo de la autorrealización individual corresponde a una visión de vida buena que es contextualmente particular: responde al desarrollo del pensamiento occidental. Además, que hay concepciones de la autorrealización competitivas que son indiscernibles con respecto a la noción de Honneth.[512] Todas dificultades bastante atendibles y que hablan de una fuerte dificultad en el concepto. En todo caso, una parte de la crítica de Zurn es derribada si no se interpreta la eticidad formal como antropología universal, sino como orden moral de las sociedades occidentales, como Honneth sugiere últimamente.

El análisis crítico de Kompridis pone sobre la mesa un concepto no desarrollado por Honneth: el concepto de *autenticidad*. Kompridis asocia, de

510 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 208.

511 Cf. N. Kompridis, «From reason to self realization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory», 2004, p. 333.

512 Cf. C. Zurn, «Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'», 2000, p. 119.

un modo muy ligero a mi parecer, el ideal de autorrealización con el de *autenticidad* —recordando planteos como el de Aristóteles, Hegel, Heidegger, Tugendhat y Taylor—[513] para condenar en Honneth un cambio radical en los fundamentos de la TC de los impedimentos de la realización de la razón en la historia a los impedimentos en la autorrealización individual. Desde mi punto de vista, Honneth solo en una fase más bien tardía de su obra roza el problema de la autenticidad, momento que no constituye, a mi juicio, su aporte teórico fundamental. No hay razones para hablar de un *ideal de autenticidad* —y menos de un ideal específico— en la teoría de Honneth si hablamos de lo que plantea en *La lucha por el reconocimiento* y en *Suffering from indeterminacy*, quizás solo aparece uno no específico de forma implícita en sus problemáticos y recientes estudios sobre *reificación* y *autorreificación*. Sí podría admitirse que un ideal de autenticidad subyace en el sentido de que la libertad o autonomía honnethiana tiene que ver con un sentimiento de ver realizados deseos e intenciones propios. La autenticidad moderna surgió como inquietud ante una identidad premoderna constituida exteriormente, desde el orden social. Un cierto afán de autenticidad en este sentido sería lo que permitiría al yo remover imágenes humillantes desde el exterior o responder positivamente al acto humillante de otro, pero Honneth ha desarrollado muy poco estos aspectos.

Aunque Honneth introduce el logro de una *autorrealización* en la discusión sobre el reconocimiento intersubjetivo, quisiera señalar dos aspectos: uno de ellos es que esto no tiene en el autor el sentido de logro de una identidad *auténtica*, sino como «vida que se realiza, que se logra». Así, entiendo que cuando Honneth habla de autorrealización está hablando de una autonomía que se despliega en un sentido cercano al aristotélico, al modo como Martha Nussbaum habla de la autonomía como autorrealización o *human flourishing* sustentándose en una idea delgada del bien humano.[514] Así como Nussbaum apela a ciertas ideas universales y mínimas del bien, subyacentes en los mitos u otras narraciones culturales, Honneth apela a estudios psicológicos sobre la salud psíquica o resultados empíricos de las ciencias sociales con el mismo fin. El otro aspecto de introducir de este modo el logro de una *autorrealización* en la discusión sobre el reconocimiento intersubjetivo es que deja en una nebulosa la diferenciación clásica entre autonomía y autorrealización.

Sí comparto con Kompridis que este giro hacia la autorrealización se corresponde con un compromiso de Honneth con la reformulación de la TC

513 Cf. N. Kompridis, «From reason to self realization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory», 2004, p. 325.

514 Cf. M. Nussbaum, «Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism», 1992. Aunque el mismo Honneth sostiene que el enfoque de las capacidades en la versión de Nussbaum tiene una carga antropológica más fuerte que su planteo en *La lucha por el reconocimiento* (Cf. A. Honneth, «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, p. 328).

en clave de filosofía social, disciplina preferida por Honneth en contraste con la preferencia habermasiana por la filosofía política. Este es otro rasgo en que Honneth quiere diferenciar su teoría de la de su maestro. La filosofía social no está interesada en las condiciones de un orden justo, sino en las condiciones de la autorrealización humana y en las patologías sociales que la impiden. Entonces, los criterios de la TC entendida como filosofía social son criterios éticos, vinculados a una idea de vida buena o forma exitosa de vida.[515] Ahora bien, Kompridis no repara en que Honneth está hablando de una idea muy débil o mínima de vida buena.

Entre la ética kantiana, que tiene por horizonte el ideal de autonomía, entendida como autodeterminación, y las éticas comunitaristas, que proponen un ideal específico de autorrealización humana, y ciertos valores sustantivos asociados a este, la ética del reconocimiento de Honneth propone centrarse en las *condiciones formales de la autorrealización*, que pueden presentarse como un ideal formal de vida buena, condiciones abiertas a un desarrollo o perfeccionamiento normativo. Con la ética kantiana comparte su formalidad, el interés por normas generales que puedan concebirse como condiciones de distintas posibilidades de vida buena, pero va más allá de Kant al apuntar, como las éticas comunitaristas, no a la autonomía, sino al objetivo de la autorrealización humana, lo que implica algo más amplio que la mera capacidad de autodeterminación kantiana. De las visiones de raíz aristotélica, Honneth rescata la legítima preocupación por indagar los presupuestos de una vida buena y, por tanto, un concepto teleológico de lo moral por el cual aseguramos que, desde una perspectiva universalizada, «a las actitudes morales les corresponde una función positiva en lo que se refiere a nuestro bienestar».[516] Una actitud es *moral* porque, de algún modo, se presenta como deseable, en tanto sirve de modo indirecto al bienestar humano. En este sentido, nos advierte Honneth:

> ... en esta medida se trata, en un primer paso, frente a la exigencia kantiana de abstracción de toda «felicidad», de una concepción, claramente moral, aunque mínima, de lo bueno, con la que medir el sentido y la extensión de lo moralmente correcto.[517]

Pero, como con acierto muestra la tradición kantiana, una ética del reconocimiento debe también considerar que no hay un telos que sea igualmente valioso para todos los seres humanos. Por ello, la exigencia de hablar de condiciones o prerrequisitos generales, mal llamados *formales*. Los patrones de reconocimiento solo distinguen elementos estructurales de la comunicación

515 Cf. N. Kompridis, «On the Task of Social Philosophy: A Reply to Axel Honneth», 2001.

516 A. Honneth, «Entre Aristóteles y Kant», 1998, p. 19.

517 A. Honneth, *ibid*., p. 31.

y no se aclara el esquema institucional en el que podrían ser realizados.[518] Son lo bastante generales para no depender de ideales sustantivos de vida buena, pero, a la vez, son materialmente más ricos desde el punto de vista de su contenido, porque *dicen más* acerca de las condiciones de autorrealización que lo que indica la autonomía kantiana.

De mi parte, adhiero más bien al rescate que Gustavo Pereira, a diferencia de Kompridis, hace del valor del concepto honnethiano, encontrándolo cercano al ideal de una *eticidad democrática* en Wellmer, subordinándolo a este y considerándolo un complemento para asegurar las condiciones de realizabilidad de una autonomía de reconocimiento recíproco. Juntos pueden optimizar la operativa de los principios de justicia y garantizar el reconocimiento debido a los sujetos, y ser elementos claves de una *teoría crítica de la justicia*.[519] La eticidad democrática de Wellmer se caracteriza por ser definible en términos procedimentales y no sustanciales, como un marco de coexistencia comunicativa igualitaria propia de la cultura democrática de las sociedades modernas en la que existen ideas del bien competitivas.[520] En consonancia con Habermas, se vincula a la necesidad de justificación en el procesamiento discursivo de las demandas.

Pereira destaca que, aunque formal, el ideal de eticidad de Honneth debe contar con contenidos materiales para que pueda indicar el avance en la autorrealización.[521] El problema que Pereira observa es que Honneth otorga cierta rigidez a los principios de reconocimiento que constituirían su materialidad,[522] cuando, en realidad, sería necesario garantizar una materialidad siempre provisional, revisable, para no correr el riesgo de perder su carácter postradicional. Por ello, el autor propone superar las dificultades que plantea Kompridis subordinando la idea de Honneth a la de Wellmer.

El desarrollo histórico al que está sometida la normatividad de las esferas de Honneth —incremento en el cuidado, en la universalidad o inclusión y en la individualización o diferenciación— debe estar pautado por exigencias de justificación y argumentación de las posiciones y demandas. Solo un

518 Es interesante notar que ya en Habermas aparece esta idea desarrollada por Honneth de unas «estructuras comunicativas básicas» y de una suerte de ideal formal de autorrealización. (Cf. J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», 1990, p. 231).

519 Cf. G. Pereira, *Las voces de la igualdad*, 2010, pp. 49 y 172.

520 Cf. A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, 1996, p. 90.

521 Al respecto de su diferencia con Wellmer, Honneth ha dicho: «Soy más hegeliano de lo que Wellmer quiere ser, él cree —como también Habermas— que la eticidad es la noción para la forma de vida de la ciudadanía democrática. Yo pienso que la eticidad debería ser la noción para la forma de vida de ciudadanos morales, pero no solo en su rol de ciudadanos políticos, sino en su rol de miembros de sociedades morales» (A. Honneth, «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, p. 333).

522 Honneth ha afirmado en una entrevista reciente que estos principios estarían «más allá de todo cuestionamiento» (A. Honneth, «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, pp. 325 y 326).

procedimiento y una cultura democráticos pueden ir reconfigurando las interpretaciones y estableciendo democráticamente lo que debe entenderse por un incremento de las garantías del amor, de la igualdad jurídica y de la estima social. Por ejemplo, una eticidad democrática que estimule la participación en los asuntos públicos puede dar pie a una mayor simetría en las valoraciones sociales compartidas. Juntos, estos dos conceptos operan como parámetro que contribuye a realizar lo requerido por la justicia y la autorrealización.

Considero, además, que las reflexiones de Honneth tienen valor para las éticas aplicadas. En particular, pueden orientar los lineamientos de una educación para la democracia, así como en el caso de la ética del discurso habermasiana, ha sido desarrollado en la última década por autores como Guillermo Hoyos en Colombia[523] o Adela Cortina en España.[524]

Desde el enfoque de Honneth, esto está por hacerse. Sus conceptos de comunidad postradicional y de eticidad formal democrática contienen un interesante potencial práctico: pueden servir a una reflexión más rica que la habermasiana o la wellmeriana sobre el valor y contenido de una educación cívica o ciudadana, en la medida en que concibe las relaciones entre los ciudadanos más allá de la esfera del derecho.

¿Supera la síntesis de Honneth a la de Fraser?

Aunque los modelos de Fraser y Honneth llevan igual mérito en el intento de armonizar distribución y reconocimiento como dos voces importantes de la igualdad, considero que el modelo del segundo es superior al de Fraser. En primer lugar, porque Fraser comete el mismo error que Habermas al partir exclusivamente de las reivindicaciones normativas de aquellos grupos cuyas demandas se han articulado públicamente. La segunda condición para cumplir el principio de paridad participativa —que las pautas valorativas expresen igual respeto a todos— requiere de una esfera deliberativa intensa, pero en ella no todas las voces tienen igual fuerza. Aunque este problema sea irreductible, la teoría debería al menos no reforzar esta problemática. Con el planteo de Fraser, como en el de Habermas, nuevamente se corre el riesgo de ratificar como moralmente relevantes solo a las experiencias de sufrimiento que han captado la atención pública. Esta es una debilidad importante en el potencial crítico de una teoría que pretende hacer crítica social. Por ello, Honneth incorpora, los indicios que la literatura de psicología moral aporta para detectar cuándo se está ante una situación de injusticia.

523 Cf. G. Hoyos Vásquez, «Ética discursiva, derecho y democracia», 1993; *Derechos humanos, ética y moral*, 1995 y «Ética comunicativa y educación para la democracia», 1995.

524 Cf. A. Cortina, *La ética de la sociedad civil*, 1994; Ética mínima, 1996; «El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas», 1996; *Alianza y contrato*, 2005; *Ciudadanos del mundo*, 2005, y Ética de la razón cordial, 2007.

Por otra parte, la propuesta de Honneth ofrece una teoría más diferenciada del reconocimiento que la de Fraser, ya que esta no da cuenta de distintas esferas que pueden estar involucradas en los fenómenos sociales que se intenta explicar. Al solo distinguir entre luchas dentro del paradigma popular de la distribución o del reconocimiento, en el modelo de Fraser no es posible discriminar cuándo una lucha por la identidad busca un reclamo político, uno jurídico o uno cultural. Otro problema de falta de especificidad es que existen diferentes formas de interpretar cada uno de los componentes de la paridad participativa y debería contarse con algún criterio superior y más específico para discriminar entre ellas.[525]

Pero quizás el déficit más significativo de Fraser radique en la visión del propio carácter que debe poseer la teoría crítica. Por un lado, interpreta que las teorías que ella denomina *monistas* no pueden responder a las diversas demandas pluricentradas que surgen en la sociedad.[526] Esta afirmación, desde mi punto de vista, deja en evidencia que Fraser no logra comprender el nivel teórico en el que Honneth hace la propuesta de tomar el *reconocimiento* como categoría básica de la teoría. Por esta falta de comprensión, Fraser sostiene que las teorías policéntricas —que no toman un solo concepto como básico— son superiores porque, conjugando diversas disciplinas, logran una mayor sensibilidad social y permiten ajustar los principios a las condiciones de aplicabilidad —metodología hermenéutica que apuesta al equilibrio reflexivo de la teoría—. Por otro lado, Fraser rechaza explícitamente todo intento de fundamentar filosóficamente los principios de la teoría, entendiendo que un enfoque policéntrico y pluralista será más sensible a la pluralidad de experiencias.[527] Aunque la teoría pluralista de Fraser es muy atractiva desde el punto de vista de la aplicabilidad, carecer de una fundamentación filosófica y, por encima de ello, creer que no es necesario buscarla, es una fuerte debilidad. El problema de recurrir exclusivamente al equilibrio reflexivo —el ajuste entre la teoría y las intuiciones sociales vigentes— y a una metodología hermenéutica sin fundamentación es que impide cuestionar la propia tradición que se utiliza en la revisión porque no se cuenta con un criterio independiente de ella, quedando encerrados en un contextualismo y en la mera facticidad social. Siguiendo a Pereira, no veo por qué pensar que la fundamentación y la aplicabilidad de la teoría deberían ser vistas como dimensiones excluyentes; soy de la opinión de que precisamente una teoría crítica de la justicia será mucho más potente si logra combinar ambas. Aunque en Honneth aparecen deficiencias

525 Cf. G. Pereira, *Las voces de la igualdad*, 2010, pp. 60-61.

526 Cf. N. Fraser, «Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth», 2006, p. 150.

527 Cf. N. Fraser, *ibid*., p. 158. Sin embargo, no necesariamente una fundamentación filosófica implica una carga de fundamentalismo o ausencia de pluralismo, siempre es posible discriminar un momento de justificación y otro de apertura hermenéutica a la pluralidad de situaciones y contextos.

importantes con la fundamentación filosófica de sus principios, parece tener claro que es posible compatibilizar estos niveles de la teoría. Aunque algo errática, en Honneth hay una búsqueda y un intento explícito de fundamentación que, más allá del nivel de logro, abre la puerta a ser ajustado en un modelo más solvente. Sobre esto volveré en el próximo capítulo.

A su vez, una crítica posible a los planteos de Fraser y Honneth es la falta de un análisis profundo de las posibles interpretaciones que tiene la justicia distributiva. Volveré sobre esta insuficiencia en el último capítulo, cuando intente mostrar la relación entre la teoría del reconocimiento de Honneth y las teorías distributivas en la consideración de la pobreza.

Una mayor porosidad e interdependencia entre *sistema* y *mundo de la vida*

Como ya se ha dicho, la tercera crítica de Honneth a Habermas consiste en una denuncia de la ficticia dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida* que acarrea un déficit explicativo de la dinámica social y de lo que constituyen sus rasgos patológicos. Ello trae consigo la concepción de dos sistemas autónomos de acción sin conexión entre sí: un dominio de interacción estratégico libre de normas y un mundo de la vida libre de poder. Como consecuencias más relevantes, queda invisibilizada la conflictiva interna del mundo de la vida y el sustento que el propio consenso normativo de los agentes otorga al funcionamiento sistémico.

Debilidades y fortalezas en los argumentos de la tercera crítica

Esta crítica, presente como sabemos desde su temprana obra *Crítica del poder*, de algún modo se continuó en el libro conjunto que Honneth editó con Hans Joas en 1986, titulado *Communicative Action*. En el prefacio del primero, Honneth reconoce que sus objeciones a Habermas allí no son originales: están inspiradas en algunos estudios críticos sobre la obra del autor, entre los que menciona dos artículos publicados en aquel libro colectivo escritos por Thomas McCarthy, Hans Joas y al que podríamos sumar uno de Johannes Berger. Estas coincidencias teóricas muestran que esta tercera crítica de Honneth se encontraba ya presente en la discusión teórica desencadenada como repercusión de la obra habermasiana. Se advertía que la frase «colonización del mundo de la vida» podía llevar el peligro de invisibilizar la posibilidad de crisis internas en el dominio político y económico de acción, así como de no considerar la intrusión de orientaciones del mundo de la vida en las esferas de acción instrumental.

Lo interesante aquí es que contamos con la réplica de Habermas a las objeciones de aquellos autores en quienes Honneth inspiró su crítica. Resulta

sumamente valioso ver esta réplica como una posible respuesta indirecta a Honneth. En ella, Habermas reconoce que la distinción sistemamundo de la vida surge de una suerte de combinación entre los modelos teóricos de Durkheim y Parsons. Y también admite que entre las razones para tal combinación figuran las dificultades metodológicas que presenta la teoría de sistemas para las ciencias sociales[528] y dificultades en sus propios trabajos iniciales —en particular, *Ciencia y técnica como ideología*—. Con esto último se refiere a un precipitado paralelismo entre sistemas de acción y tipos de acción, que Habermas reconoce a Honneth criticar con acierto.[529]

Habermas admite que luego no ha trabajado suficientemente a nivel teórico la posibilidad de dicha conjunción:

> En realidad, el primer intento se detuvo en seco en un confuso añadido teórico de *mundo de la vida* y *sistema*. Quise abordar todas estas dificultades en el segundo volumen de *Teoría de la acción comunicativa*. Este proyecto ha desencadenado ahora una opaca controversia que ciertamente puede ser también atribuida a no haber sido elaborada con suficiente precisión en aquel volumen.[530]

Las lecturas que autores como Stephen Bronner han hecho de la distinción habermasiana la presentan como una distinción cuasiontológica entre formas de reproducción material y simbólica,[531] y denuncian una mirada materialista de la economía y del trabajo en Habermas. No la ven como una distinción analítica, sino como una descripción de prácticas sociales opuestas y asumen que esta distinción es imposible ya que el mundo social es una interconexión de ambos.

Sin embargo, en su réplica, Habermas aclara que desde un inicio vio esta distinción como una de carácter analítico, como señalando dos aspectos de la integración de una sociedad. Reconoce que en *Ciencia y técnica como ideología* cometió el error de identificar tipos de integración social con un tipo específico de acción, pero aclara que intentó corregir eso al introducir el concepto de una sociedad en dos niveles. Ni los mecanismos de integración sistémica ni los de integración social están asociados unilateralmente a un tipo de acción, y que, por ejemplo, el mundo de la vida está lejos de ofrecer una imagen de esferas de comunicación libres de poder. En palabras de Habermas: «el mundo de la vida se desacopla solamente de los subsistemas

528 También en J. Habermas, *Facticidad y validez*, 2005, pp. 413-414.

529 Cf. J. Habermas, «A reply», 1991, p. 251.

530 J. Habermas, *ibid.*

531 Cf. Bronner, *Critical theory and its theorists*, 1994, citado por B. Cannon en *Rethinking the normative content of critical theory. Marx, Habermas and beyond*, 2001, pp. 124-125.

dirigidos por los medios, pero no de los mecanismos de la integración sistémica como un todo».[532]

Y aunque las relaciones organizacionales internas estén de algún modo neutralizadas éticamente, concede que el mundo de la vida de sus miembros, nunca completamente anulado, penetra la realidad interna de las organizaciones.

Habermas aclara que su intención fue hacer un uso solo analítico del modelo sistémico —a la manera de Parsons— y no uno esencialista, a la manera de Luhman, y que, por ello, da una primacía metodológica al mundo de la vida —y al enfoque comunicativo—. Sin embargo, explícitamente admite la crítica de McCarthy: que ambos aspectos de la sociedad, que fueron inicialmente introducidos simplemente como perspectivas distintas en la observación de los fenómenos sociales, se pierden cuando se introduce la evolución histórica como un desacople entre sistema y mundo de la vida, adquiriendo un lenguaje esencialista vinculado a dos dominios de realidad diferentes.[533] Habermas se reconoce culpable de un uso reificante del lenguaje en este sentido.

Los argumentos de Honneth —por cierto, sólidos— a favor de una mayor porosidad son tanto teóricos como empíricos. Argumenta contra la idea de subsistemas no normativos y deslingüistizados, ya que siempre incluyen aspectos normativos, al menos porque siempre están íntimamente entrelazados con sistemas de dominio social. Las instituciones de la economía y del Estado nunca son exclusivamente encarnaciones de consideraciones puramente instrumentales, están enmarcadas por principios prácticopolíticos que dependen, a su vez, de procesos comunicativos. Y lo mismo se puede decir de las instituciones económicas y administrativas.[534]

Lo que habría hecho Habermas es *externalizar* el dominio, desde una dialéctica entre fuerzas de producción —la sociedad como sistema funcional— y la sociedad como un todo integrado normativamente que es capaz de aprendizaje moral.[535] Honneth buscó así un modelo alternativo que permita superar verdaderamente una teoría de sistemas para atender a las relaciones asimétricas de poder, el conflicto entre grupos por la interpretación de las normas de integración social y el rol del conflicto en la reproducción social.

También Cohen y Arato y Claus Offe han cuestionado esta dicotomía. Offe sostiene que el sistema económico depende en su reproducción laboral diaria de la existencia de relaciones asociativas normativamente cargadas en el proceso productivo, que integran y protegen a sus miembros y constituyen una suerte de eticidad al interior del proceso productivo. La sociología organizacional contemporánea ha aportado mucho al respecto de nuevas formas

532 J. Habermas, «A reply», 1991, p. 257.

533 J. Habermas, *ibid.*

534 A. Honneth, *The critique of power*, 1997, p. 298.

535 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 105.

de entender el gerenciamiento de los lugares de trabajo, superando la visión extremadamente instrumental del trabajo que Habermas hereda de Weber. El proceso de trabajo capitalista está informado por reglas normativas que constituyen ambientes de acción que habilitan elevar cuestiones sobre la justicia y la obligación mutua.[536] Habermas subestimaría el poder que tienen las instituciones sociales cargadas normativamente de poner límites éticos sobre la operativa del sistema. Por ejemplo, la legislación de ocho horas, el salario mínimo o las regulaciones sobre salud y seguridad laboral.

Comparto la opinión de Cannon en cuanto que, aunque Habermas aclara que se trata de una distinción analítica, es culpable de no considerar la compleja interconexión entre ellas.[537] En tal sentido, el concepto de patología social, cuando es explicado solo como una invasión o *colonización* proveniente desde las esferas sistémicas hacia las esferas de interacción cotidiana, quita del horizonte la posibilidad de que los mundos de la vida puedan repeler o incluso *contracolonizar* tales agresiones, y el poder comunicativo queda muy acotado. También Deranty ha señalado el acierto de Honneth a esta crítica a una caída de Habermas en un lenguaje excesivamente funcionalista y cómo la herencia de la tesis tecnocrática vuelve irrelevante «the critique of power»: el problema del poder y su distribución en la sociedad.[538]

A mi juicio, es muy aprovechable este aporte de Honneth acerca de que debería postularse una mayor porosidad entre estos dos ámbitos, lo que llevaría a comprender que las organizaciones como el mercado o la administración burocrática dependen para su funcionamiento también del consenso moral de sus participantes, a la vez que los procesos de integración social albergan una lucha o conflicto entre actores sociales por el reconocimiento de su identidad.

En consonancia con la tercera crítica de Honneth a Habermas y la idea de una mayor porosidad entre las esferas del sistema y del mundo de la vida, pueden ubicarse las más recientes críticas que los exponentes españoles de la ética del discurso (Domingo García-Marzá, Adela Cortina)[539] hacen a Habermas. El sistema de las sociedades capitalistas no se reproduce sin la inclusión permanente de elementos del mundo de la vida, ya que las acciones de gerenciamiento y administración producidas en las organizaciones dependen de decisiones y prácticas de entendimiento social. Ni el gerenciamiento ni la administración tienen posibilidad de realizarse sin acuerdo normativo de sus

536 Cf. C. Offe, «Bindings, Shackles, Brakes, on Self-Limitation Strategies», 1992, pp. 76 y 83.

537 Cf. B. Cannon, *Rethinking the normative content of critical theory*, 2001, p. 125.

538 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, pp. 92-93.

539 Sobre cómo la esfera económica debe legitimarse comunicativamente y la economía debe ser capaz de cooperar en la construcción de una buena sociedad, ver A. Cortina, *Justicia cordial*, 2010. También el libro previo de A. Cortina y D. GarcíaMarzá, *Razón pública y éticas aplicadas*, 2003, pp. 168-169.

miembros, como suponen las teorías sistémicas de sociología de las organizaciones. Al suavizar la tajante distinción habermasiana, el mundo de la vida intervendrá en los subsistemas de la economía y el Estado, y así, la eticidad democrática cumplirá un rol dentro de esos espacios.

Esta dicotomía ficticia también limita de algún modo la concepción sobre las posibilidades de la *sociedad civil* en la concepción habermasiana. En la forma que es conceptualizada por Habermas, el espacio de acción de la sociedad civil es muy limitado con respecto al sistema político institucionalizado —limitándose a ser vocera de demandas e influyente sobre la agenda del poder administrativo— y nulo con respecto a la economía, ya que esta se considera como desarrollándose enteramente bajo la lógica instrumental. Por ello, también este concepto ha estado en el centro del debate sobre política democrática, y en particular la formulación habermasiana ha recibido críticas de Cortina y GarcíaMarzá. La crítica fundamental que se hace al interior de la ética del discurso es que la concepción de Habermas es demasiado estrecha ya que reduce la sociedad civil a las relaciones de solidaridad inmediatas y deja fuera todo lo que suponga estrategia y competencia —o sea, el ámbito económico, mercados y empresas, y el ámbito políticoadministrativo, de los partidos, del sistema judicial y, en general, de todo el complejo parlamentario—.[540]

Otra cuestión que resulta sumamente valiosa y que se desprende de esta crítica de Honneth es una concepción más rica del trabajo, que defiende desde sus trabajos iniciales y desarrolla hasta hoy. Una derivación de aquella fuerte distinción analítica es que Habermas evita la noción marxista del trabajo y las connotaciones normativas que le diera Marx inspirado en Hegel, porque su idea de trabajo se reduce a acción instrumental para la supervivencia material de la sociedad.[541] Los criterios bajo los que puede juzgarse, entonces, son eficiencia y productividad. Para Marx, como para Hegel, el trabajo era considerado un medio privilegiado de autocercioración subjetiva y coordinación social. Naturalmente, como señala Deranty, la transformación posfordista de la organización del trabajo y la producción requiere de una reelaboración de la categoría marxista del trabajo y, además, con esta apropiación Honneth no desanda, sin embargo, la crítica al uso marxiano de esta categoría.[542]

Esto se traduce en Honneth en un fuerte y constante interés por los aspectos normativos del trabajo y por lo que este *significa* para los sujetos, para poder hacer una verdadera concepción crítica del trabajo. Sus textos tardíos de crítica del capitalismo contemporáneo van en este sentido, ya que en

540 Cf. A. Cortina, «Sociedad civil», 1998, p. 378.

541 Cf. A. Honneth, «Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory», 1995, pp. 44-49.

542 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, pp. 107-108.

opinión de Honneth, la explotación laboral es una desviación de la promesa normativa latente en el mercado.[543]

Como conclusión, aun no siendo una crítica original por parte de Honneth, considero que es sumamente pertinente y potente. Además, una ventaja fundamental que sin duda presenta esta crítica frente a las anteriores es que contamos con una suerte de posible réplica del propio Habermas. Él mismo admite no haber considerado suficientemente la interrelación entre estas dos dimensiones. También, como ya he planteado, esta crítica posee cierta independencia con respecto a las restantes, por lo que sus consideraciones y desarrollos alternativos no suman a esclarecer o eliminar las dificultades planteadas por las otras críticas. La debilidad fundamental que encuentro asociada, sin embargo, es que luego se extrae de ella una concepción de las patologías sociales que considero bastante fragmentada, con escaso desarrollo de esta posible porosidad y con importantes dificultades teóricas.

Debilidades y fortalezas en la salida de Honneth

En lugar de la imagen habermasiana de una *colonización*, Honneth buscó revitalizar la noción de patología social —que inicialmente solo entendió como fallas en los patrones de reconocimiento— asociándola a una *reificación*, a partir de la tesis de que esta constituye un olvido del reconocimiento. Como se ha analizado en el capítulo 5, en *Reificación*, el reconocimiento designa una actitud elemental y original, subyacente a la trama intersubjetiva y sin contenido evaluativo alguno. La suerte de antropología que Honneth desarrolla en esta obra encierra el concepto de un sujeto determinado por sus interacciones con los demás, regidas por una mutua relación ontológica de implicancia y apertura a la alteridad, al mundo y a sí mismo.

La ambigua y conflictiva introducción de un nuevo reconocimiento

La primera pregunta que surge es: ¿cuál es el sentido y alcance normativo del (nuevo) reconocimiento elemental que según lo que se postula en *Reificación* es olvidado? Las críticas a la idea no se hicieron esperar y en la misma conferencia Tanner en la que Honneth presentó el contenido central de su obra, Judith Butler, Jonathan Lear y Raymond Geuss debatieron personalmente con él. Cuestionaron, en particular, la problemática y poco realista bondad natural presente en aquel reconocimiento elemental.[544] Sin embargo, en acuerdo con Fleitas, considero que Honneth no se estaba refiriendo allí

543 Cf. A. Honneth, y M. Hartmann, «Paradoxes of capitalism», 2006; A. Honneth, «Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição», 2008; *El derecho de la libertad*, 2014, pp. 234-261.

544 Cf. J. Butler, «Taking another's view: ambivalent implications», 2008, p. 101; J. Lear, «The slippery middle», 2008, p. 132.

a valoraciones bondadosas concretas cuando introduce el reconocimiento pre-eminente al conocimiento, sino más a la condición de posibilidad de cualquier valoración, sea adecuada o no, deseable o no deseable.[545] Pero Honneth no había sido claro en este sentido. Esto llevó a confusiones a sus críticos, porque Honneth no especificó con detenimiento las diferencias entre las formas de reconocimiento recíproco introducidas en *La lucha por el reconocimiento* (amor, derecho y solidaridad) y aquella forma elemental, más allá de sostener que aquella estaría en la base y sería previa a todas las demás. De alguna manera *Reificación* desdibujó la noción de reconocimiento tal cual la venía trabajando, y es claro que se requería una mejor y mayor articulación con el planteo previo.

Como señala Mauro Basaure, hasta ese momento en que se plantea la idea de un reconocimiento existencial u originario, Honneth no había logrado vincular su teoría del reconocimiento con una teoría crítica de la racionalidad instrumental y de las patologías sociales, es decir, con una crítica basada en la noción de un desarrollo asimétrico o de un desequilibrio entre formas de racionalidad constitutivas de la especie humana. Así, Honneth buscaba superar una carencia de su teoría con respecto a sus antecesores: no poseer una conceptualización adecuada a una crítica de la racionalidad instrumental. Y quiso lograr esto desde un vocabulario basado en la noción de reconocimiento *(reconocimiento existencial)*.[546]

En respuesta a las críticas recibidas, llama la atención cómo Honneth radicalizó su tesis y sostuvo que entendía el *olvido* de reconocimiento en un sentido literal —refiriendo a una práctica habitual de *olvidar todo* nuestro reconocimiento original y tratar al otro como mera cosa—[547] y no en el uso habitual del término, como simple o puntual instrumentalización del otro.[548] Es ese contexto, distinguía momentos intermedios de relacionamiento objetal que no necesariamente constituyen casos de reificación. Honneth diferenciaba así entre objetivación y reificación de las personas. Mientas la postura epistémica requiere de la asunción de una actitud de observador objetivante que es muy útil en las transacciones mercantiles, es una praxis fallida cuando inhibe poder establecer lazos empáticos con los otros o conexión con los impulsos internos propios. Mientras la reificación implica un olvido de reconocimiento, en la objetivación esto no ocurre, por lo que la racionalidad instrumental no necesariamente implica una despersonalización.[549] A partir

545 Cf. M. Fleitas, *La reificación y el olvido del reconocimiento*, 2013, pp. 11-12.

546 Cf. M. Basaure, «Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth», 2011, pp. 86-89.

547 Cf. A. Honneth, «Rejoinder», 2008, pp. 156-157; «Observações sobre a reificação», 2008, p. 69.

548 Cf. A. Honneth, «Rejoinder», 2008, p. 148.

549 Cf. A. Honneth, *ibid*., pp. 148-149.

de estas consideraciones, concluía que: «Sin embargo, estas breves consideraciones precisamente demuestran cuán improbables son casos verdaderos de reificación en el mundo de la vida como un todo».[550]

La reificación se daría solo en casos excepcionales y lo más común serían casos en que las personas son tratadas *como si* fueran cosas —reificación ficticia—. Pero Honneth establece un continuo entre ellas cuando afirma: «esta diferencia se desvanece en casos originales de reificación, en los que uno no solo imagina al otro como una cosa, sino que verdaderamente pierde el sentimiento de que el otro es un ser vivo con propiedades humanas».[551]

Bajo aquella caracterización, no son muchos los casos en los que pueda entonces hablarse de reificación en un sentido literal. Si el propio Honneth confiesa que son pocos los casos —la esclavitud o los genocidios—[552] y otros ejemplos de análisis refieren más a instrumentalización que a reificación —los diseños de entrevistas laborales o la búsqueda de parejas por internet—, es relevante la pregunta que algunos críticos alzaron a la obra: ¿qué sentido tiene actualizar un concepto cuyas referencias empíricas serían limitadísimas en la actualidad?[553] De algún modo, el concepto se presentaba con muy poca ganancia explicativa. Aunque es necesario reconocer la valiosa atención que prestó a diseños como las entrevistas laborales o la búsqueda de pareja vía internet, en general, solo se ofrecían observaciones perspicaces que estaban lejos de ser un trabajo serio sobre la viabilidad descriptiva y crítica del concepto frente a las sociedades modernas.[554]

Además, Honneth presentaba la reificación como posible resultado de prácticas habituales de objetivación. Sin embargo, la objetivación no implica necesariamente despersonalización. Como han señalado otros autores, no necesariamente la instrumentalización implica un olvido del contenido biográfico del otro, sino que más bien la instrumentalización requiere de que se reconozcan aquellos elementos vitales del otro que se desea instrumentalizar.[555] Aunque quisiera utilizar a otra persona en mi beneficio, ello podría implicar prestar atención a su específica humanidad —sus deseos, esperanzas y proyectos— aunque fuera con un fin estratégico.[556] Así, el olvido del otro nunca podría ser total. Por otro lado, a mi modo de ver, aunque existieran tales experiencias de reificación del otro o de autorreificación, los sujetos es-

550 A. Honneth, *ibid*., p. 157.

551 A. Honneth, *ibid*.

552 A. Honneth, «Observações sobre a reificação», 2008, p. 70.

553 Cf. T. Jütten, «What is reification? A Critique of Axel Honneth», 2010; citado por M. Fleitas, *La reificación y el olvido del reconocimiento*, 2013, p. 76.

554 Cf. M. Fleitas, *La reificación y el olvido del reconocimiento*, 2013, p. 76.

555 Cf. J. Butler, «Taking another's view», 2008, p. 195; R. Geuss, «Philosophical anthropology and social criticism», 2008, p. 127.

556 Cf. J. Lear, «The slippery middle», 2008, p. 135.

tamos involucrados en diferentes roles o esferas vitales. Aunque pudiésemos estar reificados en alguna, esto no tendría por qué implicar una reificación total de la persona. Así, el completo olvido de sí tampoco parece un fenómeno plausible.

Sobre patologías y conflicto social en El derecho de la libertad

De algún modo, el análisis de las patologías sociales como reificación no satisfizo a la crítica, pero tampoco satisfizo del todo al propio Honneth. Así, en *El derecho de la libertad*, Honneth volverá hacia atrás a conceptualizar las patologías en clave hegeliana, como surgiendo de una realización limitada o insuficiente de la libertad —en particular, de la *libertad legal* y la *libertad moral*, ahondando el análisis hecho en *Suffering from indeterminacy*—. El primer gran aporte de *El derecho de la libertad* es mostrar la complejidad de la noción de libertad y cómo sobre este valor existen diversas concepciones y aspiraciones. Como decíamos, la noción de patología social aparece unida a una concepción de la justicia, considerando esta de un modo más amplio al modo procedimental rawlsiano o habermasiano. Como ha mostrado Fabian Freyenhagen, el análisis de las patologías de la libertad que allí se ofrece muestra una nueva conceptualización de la patología social como un problema de desconexión entre las normas de ciertas prácticas y la conciencia que tienen los participantes sobre esas normas. Esa desconexión afecta el modo en que se participa. El enfoque es atractivo, pero no permite dar cuenta de muchos ejemplos presentados por Honneth como patologías sociales en obras anteriores.[557]

Por otro lado, en esta obra se abandona cualquier referencia a una antropología formal universal como criterio normativo último de la crítica por la consideración del desarrollo histórico de las esferas sociales[558] y un enfoque más inmanente, históricamente situado y contextualmente dependiente.[559]

También hay quienes, desde la perspectiva de la tercera crítica a Habermas, ven en esta obra una pérdida para la idea de conflictividad social que —operando en todas las esferas sociales— habría sido una de las intuiciones de filosofía social más relevantes. Honneth parece ahora estar cayendo en el mismo error que adjudicó a Habermas, al no aparecer en ella ninguna referencia al conflicto social o la noción de lucha. Ludwig Siep, en su reseña del libro, se muestra sorprendido de que el reconocimiento aparezca como no conflictivo. La noción siempre es introducida en términos de cooperación

557 Cf. F. Freyenhagen, «Honneth on social pathologies: a critique», 2015, p. 144.

558 Cf. F. Freyenhagen, *ibid*., pp. 139-140.

559 La distinción de esferas de reconocimiento sobre la base de una impronta fuertemente psicológica y de descripción fenomenológica del sufrimiento moral individual de *La lucha por el reconocimiento* deja paso a un análisis histórico de las luchas y esferas sociales que descubre las diferentes institucionalizaciones de la libertad en las sociedades modernas.

y complementariedad mientras que los conflictos en la esfera económica y política están ausentes.[560] El autor se pregunta si Honneth no está quizás sobreestimando la promesa inmanente en las instituciones que analiza, incluso más que Hegel. Sin embargo, no es cierto que Honneth haya olvidado por completo el conflicto social, como lo revelan algunos de sus trabajos más recientes. Sin embargo, llevan razón quienes reclaman que no hay una teoría completa sobre el conflicto social más allá de ciertos trabajos puntuales.

Por otro lado, algunos ven aquí a un Honneth muy poco crítico con la economía de mercado.[561] Por ejemplo, Honneth sostiene que la explotación o contratos abusivos no son déficits estructurales que solo se pueden superar fuera del capitalismo, sino que son desviaciones de la promesa normativa latente en el mercado laboral.[562] La teoría crítica no debe oponerse al mercado, sino trazar cómo, desde su propia lógica, el mercado gradualmente mejora la calidad de la libertad social. Así, el autor enumera libertades ganadas en la esfera del intercambio, el consumo y el mercado laboral en los dos últimos siglos. Honneth adopta la idea de una economía ética, pero, para algunos, pecando de cierta ingenuidad. Por ejemplo, no se problematiza el mercado financiero —que no implica un intercambio de *talentos* o *capacidades*— o cómo este puede ser ético o contribuir a una mayor libertad social. En esta línea, Freyenhagen cuestiona que Honneth se ha vuelto un autor tibiamente reformista, porque las patologías de la libertad que señala solo requieren que los participantes ganen un mejor entendimiento de la libertad y las normas en cuestión, ya que la patología social parece estar solo en el nivel mental de los individuos. La respuesta a estos problemas no es ninguna transformación radical del orden social, sino solo cierta toma de conciencia reflexiva. Así se pierde el potencial radical crítico que tiene un análisis de las patologías sociales, y Honneth pierde conexión con el espíritu radical de la tradición intelectual que pretende renovar.[563] En su obra madura Honneth se mueve, en general, en el terreno de una denuncia moral del capitalismo desde dentro, aunque, es justo reconocer, expresa preocupación por la falta de imaginación de otro orden posible. Su obra de 2015 *La idea del socialismo* es un intento de mostrar las insuficiencias de esta alternativa, los presupuestos teóricos en los que ha quedado atrapado y que lo han debilitado, pero, a la vez, de rescatar su valor como crítica inmanente del sistema que brega por la creación de una sociedad basada en una libertad no individualista.

560 Aunque su diagnóstico de la sociedad es pesimista, a diferencia del hegeliano, a Siep le llama la atención que aparece un concepto de reconocimiento libre de conflicto, a diferencia del hegeliano. Cf. Siep, «Wir sind dreifach frei», 2011.

561 A. Wilding, «Axel Honneth *Das Recht der Freiheit*», 2012.

562 A. Honneth, *El derecho de la libertad*, 2014, p. 238.

563 F. Freyenhagen, «Honneth on social pathologies: a critique», 2015, pp. 145, 150.

El reconocimiento ideológico*: un atractivo pero resbaloso concepto*

«Reconocimiento como ideología» [2004] es, a mi parecer, uno de los trabajos más atractivos y problemáticos de Honneth en lo que hace a su filosofía social. Atractivo porque, en el marco de su trabajo previo, es la primera vez que Honneth abordó la cuestión de la ideología, tan cara a la tradición marxista de la TC. Problemático porque dejaba en evidencia las dificultades que tendría Honneth con el logro de una fundamentación filosófica adecuada para considerar la posibilidad de la crítica de la patología social o del reconocimiento ideológico o no emancipatorio.

Ya he presentado en el apartado «Formas ideológicas de reconocimiento» del capítulo 5 que hay algunas cuestiones interesantes en las reflexiones de Honneth sobre el reconocimiento ideológico y, en particular, sobre el que ocurre en los espacios laborales, que no querría dejar de rescatar. Por un lado, a diferencia del de Habermas, su análisis de las patologías sociales hace patente la conflictividad que late en el mundo de la vida social y lo borroso de la línea divisoria entre sistema y cultura. Por otro lado, marca que la patología social desemboca en una forma distorsionada de percepción de uno mismo —que llamará, más adelante, *autorreificación*— y, por último, que la patología ya no se puede identificar solo con fenómenos de desintegración social como inicialmente formuló —porque las ideologías del reconocimiento nos pueden mantener *integrados* y, sin embargo, *oprimidos*—. Aparece aquí también como un fenómeno de cierto *ocultamiento* que opera aun dentro de los patrones de reconocimiento de nuestra época.

El problema surge porque Honneth muy bien advierte que la cuestión es vidriosa en tanto que estas nuevas formas de reconocimiento ideológico (por ejemplo, el «empresario unipersonal»), junto a la contradicción de ser valoraciones vacías de correlato material, también otorgan un nivel considerable de autoestima y autorrespeto, frente al modelo clásico del trabajadorengranaje de *Tiempos modernos*. Muchos de los ejemplos históricos mencionados que nos parecen hoy *ideológicos* lo son por la suficiente distancia histórica que nos separa de ellos y desde un presente más desarrollado moralmente. Sin embargo, en cada época histórica es muy difícil distinguir las formas ideológicas de las que no lo serían, porque pueden también funcionar como condiciones para que los sujetos tengan una valoración positiva compensatoria de otras carencias. En afirmaciones como la que sigue, Honneth se muestra bastante escéptico con respecto a la posibilidad de una distinción clara:

> Está claro que este problema teórico conserva para el presente su carácter intrincado. Mientras no tengamos ninguna constatación empírica de que los afectados mismos experimentan determinadas prácticas de reconocimiento como represivas, restringidas o estereotipadas, es extremadamente

difícil realizar una distinción con sentido entre formas de reconocimiento ideológicas y legítimas.[564]

Si el criterio es la mera demanda, ¿cómo distinguir las legítimas de las ilegítimas, cuando estas formas ideológicas suelen funcionar sin cuestionar los principios normativos institucionalmente construidos? Lo complejo es que los reclamos de los grupos promueven el desarrollo moral de la sociedad, pero, a la vez, cada estadio de desarrollo moral marca el criterio de los reclamos legítimos y los ilegítimos. Evidentemente, estos problemas señalan cuestiones no resueltas en el planteo de Honneth.

La forma en que Honneth salda esta discusión en el artículo es de un excesivo hegelianismo. Se limita a afirmar su confianza en un progreso moral, basado en una mirada reflexiva del pasado. Debemos dejar abierta la sospecha de que un germen de emancipación exista en tales prácticas, porque el discurso puede abrir una nueva condición y la brecha con la realidad puede saldarse históricamente: «pues quién nos dice que una nueva valoración aparentemente ideológica y adecuada a una función no consiste nuevamente solo en uno de esos desplazamientos de acento a propósito de los cuales progresa históricamente la lucha por el reconocimiento».[565]

Aparece en esta expresión de Honneth aquella confianza hegeliana en el contenido racional de nuestra práctica vital, o sea, la convicción de que el mundo de la vida moderno ya contiene los modelos de interacción —y los contenidos normativos correspondientes— que garantizan la plena libertad de los individuos. La cuestión solo está en descubrirlo, no *invisibilizarlo* u *olvidar* esta preeminencia del reconocimiento. Sin embargo, considero que Honneth deja sin analizar un problema grave que surge aquí y es que si es difícil distinguir entre un reconocimiento que promueve autonomía y otro que promueve opresión, la potencialidad crítica del concepto se pone en entredicho.

La filosofía social, tal como Honneth la concibe, debería poder detectar estos procesos ideológicos, ser sensible a los fenómenos de ocultamiento en el análisis de las patologías sociales. De esta manera, excede a la vez que integra la mirada restringida de la justicia social. Un verdadero criticismo social no puede radicar simplemente en revelar determinadas situaciones como injustas, sin considerar la pregunta de por qué esos males morales, muchas veces, no son problematizados o atacados por sus mismos interesados. Hay un vínculo causal entre injusticias y ausencia de reacciones públicas que, justamente, toda la teoría crítica estableció, por influencia del análisis que Marx hizo de la ideología capitalista. La patología del capitalismo consiste en ocultar precisamente los hechos que serían motivo de crítica pública. Por ello, las tareas de un criticismo social hoy deben necesariamente ampliarse

564 A. Honneth, «El reconocimiento como ideología», 2006, p. 132.

565 A. Honneth, *ibid.*, p. 143.

hacia la consideración de las *patologías sociales*: «A diferencia de los enfoques que han llegado a predominar hoy en día, ella tiene que vincular la crítica de las situaciones sociales injustas con una explicación de los procesos que han contribuido a su ocultamiento generalizado».[566]

Si existe reconocimiento ideológico y parece imposible de ser determinado, la filosofía social parece atada de manos ante el presente. Sin embargo, Honneth se aventuraba a reflexionar sobre los efectos reificantes de los diseños de programas de búsqueda de parejas por internet o de ciertos formatos de entrevista laboral.

Como he indicado antes, la consideración incipiente expresada en el artículo de 2004 de que el reconocimiento puede revestir formas ideológicas o no emancipatorias no tuvo luego el desarrollo teóriconormativo necesario. Recién en su más reciente libro *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*, Honneth vuelve sobre la idea del reconocimiento y aquella cuestión de algún modo se retoma, pero resta ver si de un modo satisfactorio. En ella, Honneth distingue tres tradiciones europeas —la francesa, la inglesa y la germánica— que han interpretado el reconocimiento de un modo distinto desde el comienzo de la Modernidad. La tradición intelectual francesa ha dado al reconocimiento un sentido negativo, asociado a un afán de conformidad que lleva a una pérdida de la subjetividad o pérdida de sí; la inglesa ha visto el reconocimiento del otro como condición del autocontrol de un agente moral; mientras la tradición germánica lo ha visto fundamentalmente como respeto y condición para la autodeterminación. En esta obra, Honneth adhiere a la interpretación germánica, heredera de Hegel y Kant, que presenta como una interpretación normativa y no psicológica del reconocimiento. Bajo esta diferenciación de niveles, Honneth sostiene allí que el modelo hegeliano permite la complementariedad entre las tres perspectivas, es de algún modo superador de las otras dos. El amor propio fuera de control que Rousseau denunció resultaría ser una compensación psicológica ante fallas en el reconocimiento institucional, que es lo relevante a los ojos del enfoque normativo hegeliano.[567] Puede observarse que Honneth está asumiendo la ambivalencia del fenómeno psicológico del reconocimiento, aunque parece eliminar este problema en el nivel normativo. Queda abierta la cuestión de qué criterios establecería, entonces, para identificar un reconocimiento no emancipador, y de qué modo es posible compatibilizar tradiciones de signo tan contrario. Excede el límite de este trabajo, pero será tarea por delante considerar si Honneth da en esta nueva obra una síntesis satisfactoria.[568]

566 A. Honneth, «A social pathology of reason», 2004, p. 346.

567 D. Fonti,«Axel Honneth Anerkennung: *Eine europäische Ideengeschichte*», 2019, p.187.

568 También un autor muy cercano a Honneth como es Frederick Neuhouser, colega en la Universidad de Columbia, ha avanzado en la fusión de tradiciones del reconocimiento, trabajando una noción crítica de tal concepto que sintetiza a Rousseau y Hegel. F. Neuhouser, *Rousseau's theodicy of selflove*, 2008.

En síntesis, Honneth se muestra más consistente como filósofo político que como filósofo social. Las consideraciones que aquí he resumido —sobre distinciones confusas y aclaraciones que oscurecen su reflexión en el terreno de la filosofía social—[569] muestran que si bien la crítica a la dicotomía habermasiana es adecuada, luego eso no se condice con una igualmente sólida propuesta alternativa. Por un lado, Honneth no presenta hasta ahora una teoría de las patologías sociales que sea tan consistente como la habermasiana en su fundamentación filosófica, y aún queda mucho que esclarecer en relación a formas en que el reconocimiento puede jugar un rol negativo en la vida de las personas.

569 Para un análisis de las limitaciones metodológicas de Honneth y de una propuesta de mejora: C. Zurn, «Social pathologies as secondorder disorders», 2011.

Capítulo 7

Sobre la medida y estatus del distanciamiento de Honneth

Estamos en condiciones de responder las preguntas fundamentales planteadas en la introducción de este libro. En tanto los programas teóricos de Habermas y Honneth se autopostulan como *renovaciones* de la TC y comparten el objetivo de señalar un modo de trascendencia inmanente para la crítica social, ¿cómo evaluar la relación que existe entre ambos?, ¿estamos frente a paradigmas alternativos o complementarios?, ¿compatibles o incompatibles?Honneth ha declarado que su teoría del reconocimiento constituye una renovación de la TC superadora de la renovación habermasiana, un proyecto alternativo y no un mero complemento. Pero ¿tiene su programa el suficiente estatus para constituir realmente un paradigma alternativo para la TC? Si es así, ¿cómo determinar qué proyecto tiene supremacía sobre el otro? El criterio que parece primar en el debate es la cuestión de un anclaje empírico adecuado y suficiente, pero podríamos también compararlos en cuanto a cuál apela a conceptos más básicos, cómo puede explicar aquello que pretende, cuál tiene mejor fundamentación filosófica y qué consecuencias se derivan de su aplicación. Si se trata, en cambio, de un complemento, ¿en qué sentido y con qué alcance? o ¿en qué medida son modelos compatibles?

El objetivo general del siguiente capítulo es evaluar si la pretensión de Honneth de constituir un *paradigma alternativo de similar envergadura* es realista y consecuente. En buena parte del capítulo anterior sobre las valoraciones de las críticas a Habermas ya he presentado similitudes y distancias entre ambos y he esbozado intuiciones que aquí desarrollaré. También he señalado cierta distancia en las opciones heurísticas de cada autor que poseen consecuencias en la noción de sujeto que la teoría propone. ¿Qué diferencia la forma en que Honneth considera el reconocimiento de la forma inicial que toma en la teoría habermasiana? ¿Implica su distanciamiento de Habermas un distanciamiento en la forma de concebir el reconocimiento intersubjetivo y en sus respectivas idealizaciones del sujeto? ¿Qué rol juega el reconocimiento como categoría de trascendencia inmanente en cada autor? ¿Va Honneth realmente más allá de Habermas con respecto a esta noción, como pretende? ¿Por qué Habermas no querría ampliar su perspectiva de la moral y la justicia? ¿Cuál sería su posible réplica? ¿Qué gana y qué pierde Habermas en ello?

Las reflexiones que aquí comienzo quieren dar cuenta de cuál es la medida y el estatus del distanciamiento de Honneth para tomar postura acerca

de si su teoría del reconocimiento puede ser considerada como un modelo alternativo con estatus similar o, como sugieren algunos críticos —contra el propio Honneth—, como una concreción del enfoque abstracto habermasiano o un complemento de este o, incluso, como una desviación incompatible. Defenderé la tesis de que Honneth lleva el concepto de reconocimiento más allá del habermasiano, operando una ampliación de la noción que es útil y compatible con la habermasiana, y de que su teoría puede ser vista como complemento. No se trata, sin embargo, de una ampliación de la teoría habermasiana en su conjunto, ya que Habermas construye un sistema filosófico que Honneth no logra articular.

Convergencias y distanciamientos entre Habermas y Honneth

En relación a la opción heurística de cada autor

En primer lugar, es posible hallar críticos que postulan una «ruptura metodológica» entre Habermas y Honneth. Paulo Holmes, por ejemplo, afirma que, gracias a *cambios sustanciales en sus presupuestos metodológicos*, ellos recorren caminos totalmente distintos y llegan a conclusiones diferentes.[570] Las razones que llevan a Holmes a asumir tal opinión son, sin embargo, confusas y, a mi modo de ver, no del todo correctas. Me detendré en ello más adelante, pero, básicamente, Holmes supone que Honneth da un giro historicista a favor de la eticidad que no sería compartido por Habermas.[571] Sin embargo, es cuestionable afirmar que Honneth pretenda tal cosa[572] y, por otro lado, tampoco es evidente que no sea el mismo planteo de Habermas pasible de ser atacado de lo mismo, de «caer en una eticidad», como se ha encargado de plantear críticamente K. O. Apel. De cualquier modo, las diferencias en este aspecto son bastante más sutiles como para hablar de una diferencia metodológica radical. Pero hay una razón aún más fuerte para negarlo.

Quisiera comenzar señalando, entonces, mi desacuerdo con esta posición: tanto Habermas como Honneth comparten una metodología de trabajo que concibe la crítica social como *crítica reconstructiva*, esto es, como un método inmanente que permite exponer los ideales emancipatorios encarnados en la sociedad que se pueden encontrar reprimidos u obstaculizados. Como bien aclara Honneth, la tarea de la crítica no basta con remitir a reivindicaciones

570 Cf. P. Holmes, «Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas X Honneth)», 2009, p. 134.

571 P. Holmes, *ibid*., p. 145.

572 Honneth propone un enfoque de carácter universal que sea capaz de superar el relativismo historicista. Holmes no da cuenta correctamente de la ambivalencia de Honneth en cuestiones de fundamentación.

no satisfechas del presente y remitirlas como prueba social de la necesidad de la crítica;

> ... el auténtico reto de nuestra común tradición consiste en ser capaz de mostrar que ese punto de referencia —esas demandas— no son el resultado de situaciones conflictivas contingentes, sino que expresan las demandas insatisfechas de la humanidad en general. [Y] [...] está íntimamente unido a la estructura de los intereses humanos.[573]

Y Honneth reconoce allí que solo algunos enfoques de la teoría social crítica siguen este programa hegeliano de izquierda y afirma que sin duda Habermas constituye uno de ellos. Como el mismo Honneth reconoce, creo que no existen entonces grandes diferencias sustanciales en las metodologías de ambos autores. Lo que sí es correcto es afirmar que la metodología reconstructiva de Honneth es, a diferencia de la de Habermas, negativa. Ello significa que lo justo es definido primariamente como abolición de la injusticia. Los principios de una sociedad justa son exenciones, correcciones, complementos, transformación de principios de justicia existentes por los cuales aquellos que sufren injusticias lucharían si el contexto cultural y social los habilita.

Lo que sí podría acordar es que existe una divergencia en el *foco* de la reconstrucción que ensaya cada autor. Sostengo que entre ambos está dada más bien una *diferencia heurística*[574] y no metodológica. La estrategia heurística en la metodología reconstructiva de Habermas consiste en hacer foco en las condiciones pragmáticas del discurso y optar por una «estrecha noción de la moral» de la cual él mismo se reconoce explícitamente un defensor.[575] La ética del discurso constituye una propuesta concentrada en las cuestiones relativas a la justicia. Habermas siempre fue precavido de no hacer aproximaciones que pudiesen implicar un compromiso con un ideal de vida buena. Ese debate, a pesar de considerarlo inevitable, debe ser colocado en términos de la mayor apertura posible de las instituciones jurídicas y políticas para los más diversos modos de realización personal. El proceso de modernización de la sociedad le da la posibilidad de mediación moral racional, formal y exenta de valores vinculantes propios de las culturas particulares en que se socializan los sujetos. Por su parte, la estrategia heurística en la metodología reconstructiva de Honneth consiste en centrarse en las condiciones intersubjetivas que posibilitan la autorrealización no dañada de los individuos, lo

573 A. Honneth, «La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica», 2006, p. 181.

574 Según el *Diccionario de la lengua española* (RAE y ASALE), ***heurística*** es «la manera de buscar la solución de un problema».

575 Cf. J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», 2000, pp. 24-25.

que lo lleva inevitablemente a ampliar su mirada de la idea de justicia hacia la idea de bien.

Como es sabido, las éticas formales y procedimentales han sido cuestionadas por introducir un *bisturí* en la riqueza de la vida moral que separa normas de valores y rescatar únicamente el componente normativo del fenómeno moral, desechando el valorativo, que quedará en el ámbito de las concepciones filosóficas o religiosas y sus valoraciones fuertes. La ventaja que esta opción heurística conlleva, recordada por Cortina, es ser capaz de sortear el subjetivismo relativista, al poner el foco en normas y procedimientos que, por racionales, pueden ser compartidos intersubjetivamente.[576] Como he planteado, lo que Habermas pretende, a mi entender, es dar mayor anclaje empírico a la *fundamentación* de las normas morales que permitan juzgar demandas, no a la *motivación* psicológica que pueda estar detrás de estas demandas. Aunque no se ha pronunciado públicamente, Habermas seguramente percibe la opción honnethiana como una opción peligrosa, capaz de introducir un gran subjetivismo en la reflexión ética y socavar sus posibilidades de ser un planteo ético *universalista*. Según palabras del propio Habermas que a las claras fundamentan su opción:

> La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos universales de la argumentación tiene perspectivas de éxito precisamente porque el discurso representa *una forma de comunicación más exigente*, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y deslimitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que *incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción*.[577]

Sin embargo, Cortina señala, a favor de Honneth, que la estrategia heurística de Habermas hace esto a un costo bastante importante: conlleva sacrificar todos aquellos aspectos comunicativos que se hallan más allá de la argumentación y que las normas terminen desconectadas de la fuerza motivadora de la acción moral. Es lo que teóricos como Taylor denominan el *déficit hermenéutico* de la teoría habermasiana y que inspira las críticas a su «sentido estrecho de la moral». Lo moral es más rico y da mucho más de sí; negarlo lleva al agravio hermenéutico de subestimar o negar la autocomprensión que los propios agentes tienen de lo moral.[578] Lleva razón Honneth al señalar que

576 Cf. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, 2007, pp. 196-197. Como consecuencia, por ejemplo, es posible fundar filosóficamente una ética cívica de las sociedades plurales, lo que constituye una conocida propuesta de ampliación de la ética del discurso por parte de Adela Cortina.

577 J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, p. 28. El subrayado es mío.

578 C. Taylor, *Fuentes del yo*, 2006, p. 20.

el fenómeno comunicativo es más abarcativo y que el reconocimiento excede la relación entre interlocutores de un diálogo.

Lo interesante es que no se trata de que Habermas desconozca este riesgo; la ética del discurso sabe de sus límites: sabe que no excede el ámbito prescriptivo, que relega las cuestiones clásicas sobre la vida buena para limitarse a lo correcto o a la obligatoriedad de las normas y la justicia, es consciente de que hace precisamente *una opción*. Habermas es plenamente consciente de que todo método filosófico es abstractivo ya que toma parte del fenómeno y deja otra parte fuera de consideración.[579] O sea, que hace una elección heurística y sabe lo que pierde. En *Textos y contextos*, Habermas nos habla de esta «ventaja heurística» del lenguaje, aunque el autor queda abierto a análisis más comprehensivos de la comunicación. Comparando allí el diálogo con la práctica comunicativa cotidiana, articulada en términos de mundo de la vida que constituye el horizonte más amplio y comprehensivo de la comunicación, sostiene:

> En este sentido, tampoco el análisis de los actos de habla no goza sino de una ventaja heurística. Constituye la llave para un análisis pragmático que, como Tracy exige con razón, ha de extenderse a todo el espectro del mundo de las formas simbólicas, a los símbolos e imágenes, a los índices y gestos expresivos, a las relaciones de semejanza, es decir, a todos los signos que quedan por debajo del nivel del habla proposicionalmente diferenciada y que pueden encarnar contenidos semánticos aun cuando no tengan ningún autor que los dote de significado.[580]

Aunque la comunicación, como supone Honneth, es expresiva además de argumental, lo cierto es que Habermas, y su ética del discurso fundamentalmente epistémica, se detiene a conciencia en el estricto análisis de la comunicación discursiva. Habermas no está dispuesto a poner en riesgo un valor de su teoría, aunque ello implique efectivamente quedarse corto en la consideración del variado y profundo carácter intersubjetivo de la autonomía personal, restringir la perspectiva del análisis ético. Su foco exclusivo en el lenguaje le otorga, a mi entender, una fortaleza determinante: la teoría habermasiana cuenta con una sólida fundamentación filosófica de tipo pragmáticotrascendental. La opción heurística de Habermas es coherente con el fin de obtener anclaje para tal fundamentación filosófica universalista. Como mostraré a continuación, mi opinión es que la fundamentación de Honneth es, por el contrario, confusa e inconsistente. Aun así, el foco que elige Honneth, por su parte, le da a su teoría una mayor riqueza hermenéutica

579 Cf. A. Cortina, «Moralidad y eticidad. De los límites extremos de toda filosofía práctica», 1985, p. 219.

580 J. Habermas, *Textos y contextos*, 1996, p. 166.

para interpretar la vida moral, una mayor conexión con las motivaciones cotidianas de los actores sociales, lo que constituye una gran riqueza a la hora de la aplicabilidad. Así, parece claro que esta diferencia de opción heurística hace perder y ganar algo a cada autor. ¿Cuál es la más acertada, entonces? En principio, deberíamos tomar como criterio que aquella que sea capaz de dar más de sí de manera independiente sería superior o más adecuada. Pero para poder evaluarlo debemos llegar a analizar cuál es el peso de cada una y tomar una posición en cuanto a su relación.

En relación a la idealización del sujeto

Toda teoría social contiene una idealización del sujeto. Por tal se entiende una interpretación o versión de este, implícita en la teoría, que establece, entre otras cosas, qué se entiende por una acción racional y cuál puede ser la motivación para la acción. Como señala Gustavo Pereira, las áreas de conocimiento que abordan la acción humana, como es el caso de las ciencias sociales o la filosofía moral, tienen inevitablemente que hacer algún tipo de idealización del comportamiento de su objeto de estudio. Estas idealizaciones son tales porque no son una reproducción fotográfica del comportamiento y las motivaciones reales, sino que son supuestos que permiten explicarlos de mejor forma porque se centran solo en aspectos significativos para lo que requiere ser explicado. El criterio para elegir entre diferentes idealizaciones que se disputen un mismo espacio es su potencial para explicar de forma más ajustada las situaciones reales, no en ser idéntico a ellas, sino en ser capaz de captar lo relevante. Tal ideal de sujeto opera no solo como presupuesto de la teoría, sino también como telos a alcanzar.[581]

La evaluación que ofrece JeanPhilippe Deranty, uno de los críticos más sonados de la teoría honnethiana, sobre la distancia entre Honneth y Habermas, lo lleva a afirmar la cuestionable tesis de que aquel hace un cambio de paradigma antropológico con respecto a Habermas, por lo que sostiene algo así como una diferencia sustancial en la idealización del sujeto de ambas teorías. Según el autor, el salto de la *comunicación* al *reconocimiento* pareciera, en principio, depender del único motivo de satisfacer el criterio de mayor anclaje empírico de la TC, pero este punto tiene un enorme impacto en la totalidad del modelo porque desencadena, según Deranty, un «cambio completo de paradigma»:

> Honneth parece haber tomado muy temprano la decisión de ampliar el significado de la intersubjetividad y la comunicación y a incluir otros niveles de interacción social, a un nivel descriptivo, en la caracterización de la interacción social a la vez que en los niveles normativos en la consideración

581 Cf. G. Pereira, «Idealización del sujeto y políticas sociales», 2011, p. 112.

de temas políticos y críticos. Esto lo llevó desde el comienzo a una revisión antropológica del paradigma de la comunicación habermasiano.[582]

Según Deranty, la corrección que quiere hacer para subsanar el déficit crítico de la teoría es rebajar el excesivo foco puesto en el lenguaje, proponiendo una antropología filosófica más rica que sea capaz de incluir otras dimensiones de la condición humana y de las interacciones sociales. Las implicaciones prácticas de este cambio son muy poderosas y evidentes. Contra una antropología filosófica lingüistizada[583] —como la denomina Deranty—, Honneth propone que la capacidad para la acción social, en realidad, está enraizada en las *dotaciones y limitaciones orgánicas* de los seres humanos sobre disposiciones orgánicas que preceden a la habilidad lingüística. La conclusión será que la profundidad normativa de la interacción social excede su dimensión lingüística. Honneth desarrollará una antropología filosófica de la acción social alternativa que Deranty llama «una antropología de la intersubjetividad práctica».[584]

Para plantear tal valoración, Deranty se basa en algunas declaraciones de Honneth en obras tempranas como *The critique of power* y *Social action and human nature* [1980]. Particularmente esta última —que posee una fuerte carga de antropología filosófica— es, para el autor, decisiva en el trabajo posterior de Honneth. Según Deranty, hay en ella una crítica a una antropología filosófica habermasiana que contiene un enfoque instrumental de la naturaleza y desencarnado del yo. Su enfoque lingüístico de la sociedad impediría una consideración adecuada de la naturaleza externa y de nuestra propia naturaleza orgánica. El dualismo acción comunicativaacción estratégica y la vinculación de esta última a la reproducción material de la vida generan una visión reducida e instrumentalizada de la naturaleza.[585] Sin embargo, para mí resulta cuestionable que aquella obra temprana sea tan significativa en el

582 J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 111. Sin embargo, llama la atención que, más adelante, el autor admite que Honneth está profundamente inspirado por Habermas, sobre todo en la idea básica de que los principios morales de las sociedades modernas se encuentran en las estructuras formales que surgen de la premisa antropológicofilosófica básica de la dependencia intersubjetiva de la identidad personal (p. 388), por lo que su valoración resulta algo inconsistente.

583 Lo que Honneth intenta corregir es el foco que se expresa en el axioma sobre el que Habermas construye su teoría de la acción comunicativa: «Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación» (J. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como ideología*, 1989, p. 177). Desde la perspectiva de Habermas, las capacidades simbólicas que hacen posible la capacidad humana de construir una «segunda naturaleza» son canalizadas y utilizadas a través del lenguaje.

584 J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 112.

585 J. P. Deranty, *ibid*., p. 113.

enfoque general de Honneth como para tomarla como referencia, a la manera radical como lo hace Deranty.

En principio, podrían objetarse a la tesis de Deranty acerca de un cambio de paradigma antropológico dos cuestiones. En primer lugar, que Habermas no es para nada ajeno a la idea de vulnerabilidad intersubjetiva como condición de nuestra especie —como se mostró en el capítulo anterior—. La tesis de Deranty parece surgir de una lectura superficial de Habermas. En segundo lugar, que el mismo Honneth no aceptaría que hoy lo que está proponiendo es una antropología filosófica.[586] Por otro lado, la perspectiva ecológica de crítica a la racionalidad instrumental no tuvo luego continuidad en el desarrollo de su obra.

Lo que es cierto, a favor de la lectura de Deranty, es que Honneth admite basarse en ciertas antropologías del siglo xx que han destacado las condiciones intersubjetivas que se requieren para una construcción exitosa de la identidad personal: la antropología cultural de Helmuth Plessner, la psicología social de Mead y la teoría de las relaciones objetales del psicoanálisis. Todos parten de la idea de un nacimiento biológico prematuro del ser humano, que requiere necesariamente de otros hombres para convertirse en individuo. Ahora bien, que Honneth pretenda una antropología filosófica más rica no implica que se esté frente a una propuesta de cambio de paradigma antropológico.

Por ello, considero que la afirmación de Deranty es inadecuada. Contra su posición de que existe una divergencia profunda y sustancial en las concepciones antropológicas de ambos autores, pienso que las diferencias radican más bien en opciones heurísticas acerca de cómo captar lo normativo en la interacción social o cómo considerar la justicia, que acarrean algunas diferencias atendibles aunque que no sustanciales en sus idealizaciones del sujeto. Mientras Deranty cree, de un modo exagerado, que las diferencias son de modelo antropológico, mi tesis es que lo que hay entre ambos autores es un *modelo antropológico común* que se nutre empíricamente de diferentes psicologías morales y de la referencia o ausencia de una teoría del lenguaje. Las diferencias en la idealización del sujeto de cada autor, ancladas claramente en una base común, son relativas al alcance o amplitud del concepto de reconocimiento, su densidad y sus posibilidades de aplicabilidad. De aquí en adelante, busco argumentar esta idea.

La razón fundamental que esgrimo para hablar de diferencias no sustanciales es que ambos han otorgado singular protagonismo a la noción filosófica hegeliana del *reconocimiento* para hacer una crítica social normativa. La idea de un sujeto de reconocimiento recíproco es una coincidencia básica en la idealización del sujeto de la ética del discurso de Habermas y de la teoría del

586 Honneth explicita haber abandonado las premisas antropológicas. Cf. «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, p. 327.

reconocimiento de Honneth. Indudable es la referencia común en ambos autores al Hegel del período de Jena y sus intuiciones intersubjetivistas, a aquel Hegel que detrascendentalizó al sujeto de conocimiento kantiano y lo ancló en la historia. Indudable es la referencia común a George Herbert Mead para una argumentación psicológicoantropológica de tal ideal, para una empirización de las intuiciones especulativas de Hegel. Estas dos referencias sitúan a las teorías de Habermas y Honneth lejos de otras idealizaciones, como las que ofrecen las teorías contractualistas de inspiración hobbesiana o incluso la rawlsiana. Sin embargo, creo que muchas veces la presentación de Habermas como filósofo liberal similar a Rawls y la asociación del reconocimiento a la figura de Honneth dejan invisibilizada tal semejanza.

Autores como Adela Cortina, Juan Carlos Siurana o Gustavo Pereira,[587] entre otros, han mostrado con detenimiento cómo la teoría hegeliana del reconocimiento hace carne en la ética del discurso. Las nociones de *trabajo* e *interacción* son tomadas por Habermas de la filosofía hegeliana del período de Jena y convertidas en piezas claves al asociarlas a la acción racional teleológica y a la acción comunicativa. Hegel en ese período ya se enfrentaba al monologismo de la teoría kantiana sobre la acción moral. El test de universalización implica alcanzar la objetividad —entendida como intersubjetividad— de forma monológica, olvidando, según Hegel, que los sujetos ya están implicados en unas relaciones de interacción previas. La identificación entre voluntad particular y universal no es un presupuesto de la reflexión de un sujeto solitario, sino un resultado en el acuerdo comunicativo de sujetos.[588] La ética del discurso está inscripta en un proyecto de modernidad crítica y se asienta sobre la noción de sujeto autónomo introducida por la Modernidad, con el presupuesto de la libertad, la igualdad y la fraternidad entre todos los sujetos. La ética del discurso —y su visión de una modernidad crítica— tiene su base en Kant, pero asume también la idea de *reconocimiento recíproco* de Hegel y Mead.[589] La idea kantiana de persona —autolegislador que comprueba monológicamente la universalidad de sus máximas— se transforma en ser dotado de competencia comunicativa que defiende sus pretensiones racionales a través del diálogo. Habermas asume la premisa de Mead acerca de que «somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros».[590] Reconociendo el límite de este sujeto monológico kantiano y, a su vez, incorporando la crítica de Hegel a Kant y la crítica de Marx a la Modernidad es que Habermas construye su ética del discurso. Junto a Apel, Habermas se inscribe en una misma tradición que recurre a la teoría hegeliana para hacer una lectura intersubjetivista del imperativo categórico, sobre la base de la

587 G. Pereira, ¿Condenados a la desigualdad extrema?, 2007, p. 134.

588 Cf. A. Cortina, *Crítica y utopía*, 1994, pp. 126-127.

589 Cf. A. Cortina, «La ética discursiva», 2003, pp. 535-536.

590 Mead, *Mind, Self and Society*, 1972, p. 307.

construcción intersubjetiva de la identidad, mediada fundamentalmente por el lenguaje. En tal concepto pragmatizado de persona se asienta una teoría de los derechos humanos y una teoría de la democracia participativa.

Por otro lado, como señala Siurana, el carácter hegeliano de la ética del discurso se expresa en el lugar que deja al sujeto encarnado —finitus del que habla Heidegger— a las condiciones de la comunidad real,[591] a la vez que habilita una perspectiva universal y, a través de la comunidad ideal de habla, permite evaluar lo dado históricamente. Como el mismo Habermas reconoce, pretende religar a la teoría crítica con el sujeto histórico. Su idea temprana de unos intereses constitutivos del conocimiento pretendía *descentralizar* a los sujetos y las comunidades, y refundar los logros del sujeto trascendental en la historia natural de la especie.[592]

Toda esta coincidencia básica no implica que no sea necesario comprender y comparar el lugar y el sentido que tiene el concepto de un sujeto de reconocimiento recíproco en la obra de cada autor. Hay algunas diferencias atendibles entre los dos modelos de sujeto autónomo —de reconocimiento recíproco— que presuponen ambos enfoques, y se evaluará si es posible hablar de una versión como más potente filosóficamente que la otra.

Sobre la apropiación de Hegel y Mead

Cierta distancia en la idealización del sujeto que encuentro entre ambos autores surge de sus modos particulares de apropiarse de las intuiciones de Hegel y Mead. Aunque Habermas quiso restituir la categoría hegeliana de eticidad que había sido anulada por la primera generación de la TC, también es cierto que aduce muchas razones para no seguir cabalmente a Hegel, para nos ser un autor neohegeliano. La más importante es que su filosofía práctica descansa sobre los presupuestos de una filosofía del sujeto o de la conciencia. Hegel termina dando importancia o al sujeto legal individual o a un macrosujeto estatal, centra la vida pública en la organización políticoestatal, sin considerar las diversas formas de integración social propias de un modo social diferenciado. Sumado a ello, Hegel se asienta sobre la idea de un sentimiento virtuoso de los ciudadanos hacia la solidaridad y la cohesión que no se puede dar por sentado en el mundo moderno. Habermas quiere llevar a Hegel a las condiciones contemporáneas, yendo hacia la estructura discursiva de la comunicación pública, sobre todo con un concepto de solidaridad o cohesión social que no sobreestime la capacidad de los sujetos para un compromiso ciudadano.

591 Cf. Siurana, *Una brújula para la vida moral*, 2003, pp. 191-197.

592 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, 1990, p. 312. También, para una reflexión del propio Habermas sobre la idealización del sujeto en la ética del discurso: «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant a la ética del discurso?», 2000, y «From Kant to Hegel and back again. The move towards detranscedentalization», 1999.

Habermas considera que el Hegel maduro de algún modo renunció a la perspectiva intersubjetivista que asumía en el período de Jena. Aquel Hegel le permitió dar el giro comunicativo de la TC en el sentido de pasar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje. Sin embargo, luego se alejará de Hegel y recurrirá más a Kant, porque es consciente de que debe responder —a los efectos de la fundamentación de su programa— a las condiciones de un pensamiento posmetafísico. Por ello, Habermas va de Kant a Hegel en su conceptualización del sujeto práctico, pero vuelve a Kant a la hora de la fundamentación filosóficonormativa. Esto es lo que expresa el sugerente título de su artículo «From Kant to Hegel and back again».[593]

Sin dudas, Honneth representa una cara más hegeliana de la TC contemporánea en contraste con el espíritu kantiano de la teoría habermasiana. Aunque su proyecto comienza como complementario al modelo de justificación normativa de Habermas, toma vida hegeliana propia con la reconstrucción de la teoría del reconocimiento de Hegel en *La lucha por el reconocimiento*, y se consolida en su fuerte hegelianismo en *El derecho de la libertad*. Para Hegel, las formas de vida son históricas y, entonces, formas históricas de la razón estructuran las interacciones de los sujetos. En contraste con la concepción habermasiana de la interacción, más simplista y abstracta, su teoría explica la interacción social tal como es experimentada. Honneth se ve a sí mismo como radicalizando el proyecto hegeliano de una *eticidad (Sittlichkeit)*. Habermas, por otro lado, se ha focalizado cada vez más en una teoría dialógica poskantiana de la racionalidad.

Según Deranty, aquel se basa en la interpretación intersubjetivista que hace Bernard Williams de Hegel —contraria a la visión de Habermas—, o sea, cree que un espíritu intersubjetivista atraviesa toda la obra de Hegel, incluso la madura. Precisamente, en *Suffering from indeterminacy* y luego en *El derecho de la libertad*, intenta una interpretación de la *Filosofía del derecho* desde esta perspectiva. Contra la crítica de Habermas y Siep a Hegel, y a pesar de que el concepto raramente aparece después de 1807, Williams considera que la estructura del reconocimiento se mantiene como esquema que subyace a la ética y la filosofía política madura de Hegel. Con Williams, Honneth reconstruye la teoría madura de la eticidad de Hegel como una teoría de la autodeterminación a través de la autorrealización en las condiciones de la Modernidad, con un paradigma intersubjetivista que asocia el florecimiento individual y el social.[594] Por otro lado, hay un énfasis puesto por Honneth en la idea de una *lucha* por el reconocimiento, que en Habermas, aunque reconocida, no está considerada con tal prioridad y profundidad.

593 Para una profundización de cómo Habermas tomó a Hegel: J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 117 y sigs.

594 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 228.

A pesar de ello, Honneth sintió la necesidad de plantear dos diferencias que distinguen en un sentido fundamental su proyecto del de Hegel: *a*) este no distinguió lo que implica la lucha interna en cada una de las esferas de reconocimiento, viéndolas de un modo demasiado compacto, y *b*) equiparó cada esfera de reconocimiento a los complejos institucionales típicos de su época, identificó las instituciones con un único principio de reconocimiento.[595] En definitiva, que Hegel desplazó la eticidad del ámbito más amplio de la cultura al marco institucional.

Hegel ha sido central para el trabajo de Honneth en cada momento de su trayectoria. En cada uno de ellos vemos una relectura y aplicación de diferentes partes del corpus hegeliano. Si el Honneth de *La lucha por el reconocimiento* se presentó como una interpretación, aplicación y reactualización de los elementos de los escritos hegelianos de Jena, su trabajo *El derecho de la libertad* implica lo mismo hacia su *Filosofía del derecho*. Sus críticos señalan que, mientras previamente Honneth había adherido a la corriente crítica a Hegel acerca de su excesiva institucionalización de los principios de justicia —su *Filosofía del derecho* vendría a legitimar la institucionalidad de su tiempo—, en su libro de 2011 plantea que Hegel siempre tomó las instituciones políticas modernas como portadoras de una promesa de libertad y no como la realización completa de la libertad.[596] El Honneth más reciente ha estado abocado entonces, entre otros asuntos, a cómo interpretar al Hegel maduro y a qué puede decirnos hoy este clásico de la filosofía.

Con respecto a la obra de Mead —referencia clave para ambos—, Habermas toma de este la idea de que la transición del animal al hombre tiene que ver con sus formas de interacción, la idea de que la acción comunicativa es antropológicamente fundamental y define los desarrollos socioculturales.[597] Por otro lado, Habermas dice encontrar en Mead una conceptualización prometedora de la individualización social que conecta la diferenciación de la estructura de roles con la formación de la conciencia moral y la adquisición de una creciente autonomía en individuos que se socializan en entornos cada vez más diferenciados. La individuación depende de la internalización progresiva de instancias que controlan el comportamiento: a medida que se van haciendo propias las expectativas de las personas de referencia y, por abstracción, se van generalizando y entrando algunas en conflicto, «surge un centro interior desde el que se regula a sí mismo un comportamiento individualmente imputable».[598] El mérito de Mead, para Habermas, es sostener

595 Cf. A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, pp. 114-115.

596 Cf. A. Wilding, «Axel Honneth *Das Recht der Freiheit*», 2012.

597 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 2003, p. 205.

598 J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», 1990, p. 191.

> ... que la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma. La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográficointrasubjetivo consigo mismo.[599]

Habermas sostiene que «las estructuras de una identidad no amenazada» para ser aseguradas deben ser ancladas en relaciones de reconocimiento intersubjetivo.[600]

A pesar de que Honneth coincidiría plenamente con estas afirmaciones, encuentro dos diferencias fundamentales en su forma de apropiarse del autor. En primer lugar, que aunque Habermas rescata de Mead la idea de que la individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de autoentendimiento intersubjetivamente mediado, no ha desarrollado luego las formas específicas en que tal autoentendimiento se da. Las relaciones prácticas del yo como la autoconfianza, la autoestima y el autorrespeto son claves para Honneth. En segundo lugar, que se aprecia en Habermas una interpretación más cognitivista del modelo de adopción ideal de rol que sirve de fundamento a la comprensión del punto de vista moral, mientras en Honneth, la interpretación abarca aspectos afectivocognitivos. Habermas toma este modelo meadiano para comprender las actitudes y comportamientos que debemos presuponer para el discurso moral como mecanismo de procesar normativamente una decisión. Honneth nos dice acerca de lo que involucra «asumir la perspectiva del otro» en cada uno:

> Esta idea que remonta a G. H. Mead afirma que los sujetos no son capaces de llegar a un entendimiento comunicativo sino cuando pueden ponerse recíprocamente en el papel de otro. Sin embargo, este modelo admite distintas interpretaciones, cuyas diferencias se definen sobre todo por la cuestión de si el proceso de adopción de papeles debe entenderse en mayor medida como cognitivo o como afectivo; si con la primera alternativa se destaca más el carácter argumentativo que deben tener los discursos morales porque en ellos se pondrá a prueba racionalmente la universalizabilidad de las normas, con la segunda alternativa se enfatiza en que tal procedimiento intersubjetivo de prueba no puede ser exitoso sin contar con cierto grado de empatía.[601]

599 J. Habermas, J. *ibid*., p. 208.

600 J. Habermas, *ibid*., p. 208.

601 A. Honneth, «Lo otro de la justicia», 2009, p. 170.

Esta diferencia muestra nuevamente el perfil más kantiano y racionalista de Habermas, para quien lo afectivo puede atentar contra la capacidad de universalización y de que la decisión se mueva con base en razones. Habermas ha continuado el proyecto kantiano bajo premisas intersubjetivistas.

Más psicoanálisis, menos Kohlberg

Considero que otra diferencia en la idealización del sujeto de reconocimiento es que al considerar las condiciones empíricas del proceso intersubjetivo de socialización e individuación y, en particular, del desarrollo moral del sujeto, Habermas se apoyó en la teoría de Kohlberg y Piaget,[602] mientras Honneth se apoya en las teorías psicoanalíticas —particularmente Winnicott—. Las teorías empíricas que dan pie a la idea de reconocimiento recíproco, entonces, son en Habermas de tipo cognitivista o intelectualista, mientras Honneth introduce aspectos afectivos e irracionales junto a los intelectuales. Por otro lado, a través del psicoanálisis, Honneth introduce una problematización y análisis de las relaciones intrasubjetivas como constitutivas del sujeto, mientras Habermas ha dado prioridad a las relaciones intersubjetivas.

Además de ser una autonomía *relacional o intersubjetiva*, Honneth insiste en que el ideal regulativo para una teoría de justicia y una teoría crítica de la sociedad debe ser una autonomía *descentrada*. Por tal se entiende una noción de autonomía que ha incorporado los aportes fundamentales de la crítica del sujeto que se da en el siglo xx, que quiebran la noción clásica de la subjetividad: Freud y su crítica psicológica del sujeto, y Wittgenstein y Saussure y su crítica lingüística del sujeto. A partir de la hipótesis freudiana del inconsciente, ya no puede pensarse al sujeto como un ser autotransparente que tiene acceso directo al conjunto de sus motivaciones, deseos o preferencias, como suponía la noción clásica de autonomía. El segundo aporte nos revela que el discurso individual, mediante el cual nos definimos o establecemos nuestras preferencias, depende de una matriz de significados previa a cualquier intencionalidad, de un *juego de lenguaje* que no elegimos, sino que ya nos es dado.

> ... ambas dimensiones, el inconsciente y el lenguaje, refieren a poderes o fuerzas que operan en cada acción individual sin que el sujeto pueda ser capaz de controlarlas completamente, o incluso de detectarlas.[603]

602 Solo un sujeto que haya adquirido ciertas habilidades cognitivas y comunicativas puede asumir el punto de vista moral. La teoría de la constitución intersubjetiva de la identidad personal de Mead y la teoría de ciertos estadios cognitivos de desarrollo moral de Kohlberg le sirven para explicar la génesis y estructura de tal identidad moral —posconvencional—.

603 A. Honneth, «Descentered autonomy: the subject after the fall», 1995, p. 262.

Esta crítica del sujeto ha dado pie a teorías que, extendiendo y profundizando esta perspectiva, dan tal objetivación a fuerzas extrañas en el sujeto, que abandonan la idea de que sea posible una autodeterminación, en el sentido de un control sobre nuestro propio hacer (Levi-Strauss, Foucault, posestructuralismo). Tal crítica del sujeto representa un desafío al concepto kantiano de autonomía, fundamentalmente en el significado que este concepto normativo kantiano tiene para una teoría filosófica de la persona. Por autonomía, en ese contexto, se entiende la habilidad empírica de sujetos concretos para determinar sus vidas libremente, o sin coerción. Esto implica dos habilidades básicas que quedan seriamente cuestionadas por la crítica contemporánea del sujeto: el sujeto debe poseer una conciencia de sus necesidades personales y un conocimiento específico del significado atribuido a sus acciones. La acción humana se presupone transparente y con un significado intencional. Si, como ha demostrado la crítica contemporánea del sujeto, estas habilidades personales no son posibles y aún pretendemos mantener la autonomía como ideal normativo, para Honneth es evidente que el camino será reformular las habilidades psíquicas que se requieren para ser autónomo.

En el artículo «Autonomía descentrada» [1993], dedicado especialmente a una teoría de la subjetividad, Honneth sostiene que, si queremos mantener la idea de autonomía personal como ideal normativo, la categoría debe necesariamente ser repensada. Dicha tarea exige una reconstrucción de la subjetividad que reconozca estos procesos de *descentramiento* por la acción del inconsciente y del lenguaje, pero que no los vea como barreras, sino como condiciones constitutivas de la propia individuación de los sujetos. Esto se logra con una teoría de la persona basada en la intersubjetividad y el reconocimiento. Ella permite adaptar la idea de autonomía a las condiciones limitantes del inconsciente y el lenguaje, y entender la autodeterminación como la forma que estas fuerzas toman. De esta forma, se disuelve la oposición entre autonomía y fuerzas que trascienden al sujeto. Desde una teoría de la intersubjetividad, «debería hacerse claro que descentrar al sujeto no lleva a abandonar la idea de autonomía, sino que esta idea misma debe ser descentrada».[604]

Los primeros esbozos de una concepción de este tipo Honneth los ha encontrado en la psicología social de Mead y en el psicoanálisis de Winnicott: algunas de las fuerzas que dirigen el psiquismo permanecen inaccesibles para nuestra conciencia. A partir de ellos, es posible construir una concepción psicoanalíticamente extendida de la intersubjetividad. Para Mead, la conciencia de la realidad y de la propia identidad —el *me*— no surge de una constitución individual de significado, sino de la participación activa en el sistema de lenguaje intersubjetivamente compartido, que no puede ser controlado intencionalmente por nosotros. Pero más allá de esta parte consciente, se encuentra otra parte de la personalidad que es el *I*: un reservorio inconsciente de actos

604 A. Honneth, *ibid*., p. 263.

impulsivos que permite al sujeto dar respuestas creativas, y, por tanto, de allí surge la energía psíquica para dotar al sujeto de una multitud de nuevas posibilidades de identidad. Los impulsos inconscientes acompañan nuestras conductas vitales conscientes, en la forma de sentimientos de aprobación y desaprobación de los modos corrientes de conducta. De la interfaz entre esta fuente inconsciente de nuestra personalidad —que precede a la conciencia que el sujeto adquiere de sus compañeros de interacción— y la parte consciente, lingüísticamente mediada, se desarrolla una tensión en el sujeto que dirige su proceso de individualización: para responder a las demandas de su inconsciente, el sujeto debe, con la fuerza del consciente, expandir su campo social de acción de tal forma que se puede ver a sí mismo como una personalidad única. En esta teoría de la personalidad, los dos poderes que estaban más allá de la conciencia del sujeto (lo inconsciente y el lenguaje) ya no son barreras, sino condiciones para el desarrollo de una identidad personal.

A partir de este modelo de la personalidad, Honneth sostiene que una vida autónoma requiere de capacidades que tienen que ver con el manejo de nuestros impulsos, con la organización de nuestra propia vida y con las demandas morales del ambiente social. La plena autodeterminación abarca estas tres capacidades:

a. ser capaz de articular, sin miedo, sus necesidades o impulsos inconscientes a través del lenguaje. Reemplazando la idea de la transparencia sobre nuestros motivos, el psicoanálisis ha insistido en la noción de una progresiva verbalización de lo inconsciente. Una persona autónoma es la que está libre de patrones de conducta compulsivos.
b. ser capaz de presentar su vida y sus distintas fases en un contexto narrativo que emerge de evaluaciones éticas. Frente a la idea de que nuestros diversos impulsos se ordenan en un esquema racional y una consistencia biográfica, con el psicoanálisis Honneth asume que podemos descubrir divergentes e incluso nuevos impulsos en nosotros, lo que no nos ata a una única relación de significado. Honneth insiste en la importancia de una flexibilidad psíquica para responder a los cambios vitales: soy autónomo cuando puedo evaluar y reorganizar mis necesidades nuevamente, y justificar las decisiones sobre mi vida desde esta metarreflexión sobre mis propios impulsos. Esta visión de la vida interior sugiere la necesidad de una concepción más polivocal de cómo los individuos autónomos se relacionan con sus deseos, impulsos, fantasías y otras dimensiones de la subjetividad.[605]
c. ser capaz de una sensibilidad moral al contexto (en vez de una orientación a principios morales), esto es, la capacidad de relacionarnos, de una manera reflexiva a las demandas morales de nuestro entorno social.

605 Cf. J. Anderson y A. Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», 2005, p. 134.

> Cuanto más abierto el sujeto a la multiplicidad de posibilidades de identidad que hay en él, más sensible a las concretas necesidades de otros.

Una persona autónoma es, entonces, la que puede reorganizar sus necesidades creativamente, presentar su vida de un modo éticamente reflexivo y aplicar normas universalistas con sensibilidad contextual.[606]

Honneth reconoce que pueden darse conflictos entre los tres niveles, e incluso, que se suele priorizar un solo sentido, descuidando el resto. Una autonomía completa o densa requiere de estas tres condiciones operando simultáneamente en el sujeto. Podemos ver cómo Honneth ha recurrido a una teoría psicoanalítica del sujeto entendida teóricorecognoscitivamente para explicar la creatividad moral de los sujetos y construir una reformulación del ideal normativo de la autonomía. A partir de allí, Honneth permanecerá cercano a esta perspectiva psicológica, como lo muestra su artículo posterior «Postmodern Identity and ObjectRelations Theory».[607]

La psicología moral que subyace a su teoría del reconocimiento ampliaría el marco de la ética del discurso: la idealización del sujeto de Honneth aparece como más comprehensiva que la de Habermas —abarca más dimensiones, más vulnerabilidades—. Aunque no hay espacio aquí para un mayor desarrollo de esta diferencia, sin duda tiene consecuencias muy significativas hacia otros componentes de la teoría, por ejemplo, hacia la forma de concebir la relación moral y reproducción social, el propio concepto de mundo de la vida, una teoría de la racionalidad y hasta las tareas mismas de una TC.

Por último, quisiera señalar algo que me parece relevante para salvar a Honneth de algunas críticas injustas. Si nos constituimos también por la forma y calidad de nuestras relaciones intrasubjetivas —por la calidad de las conversaciones que podemos tener con nosotros mismos—, entonces nuestra identidad no solo queda dependiendo del reconocimiento externo. Hay, siguiendo a Thomas Hill,[608] una idea de autogobierno o autarquía en la noción honnethiana que salva a la teoría de hacernos demasiado dependientes de las actitudes recognoscitivas o humillantes de los otros. También en este sentido, Majid Yar señala que la apropiación que hace Honneth de la teoría de Mead tiene vital importancia ya que evita suprimir o negar la particularidad subjetiva para asegurar una integración moral de la sociedad. La relación reflexiva entre el *I* y el *me*, la distinción entre la particularidad del deseo y la generalidad de los significados morales intersubjetivamente validados introduce un principio de no identidad en el individuo socializado. El individuo nunca es completamente alcanzado por las normas sociales generalizadas de la sociedad y está situado constantemente en una tensión entre sus deseos y el reconocimiento socialmente sancionado. La concepción del *yo* como espon-

606 Cf. A. Honneth, «Descentered autonomy», 1995, p. 271.

607 En *Philosophical Explorations*, 1999.

608 Cf. T. Hill, *Autonomy and self-respect*, 1991.

taneidad práctica, como el lugar de los impulsos internos y como una «reserva de energía psíquica» que brinda a cada sujeto una pluralidad de posibilidades de identidad asegura una constante particularización de los individuos. La pluralidad y movilidad de los deseos hace imposible una reconciliación absoluta entre sujetos y su contexto.

Sobre el rol que juega el concepto de reconocimiento

Otra diferencia relevante es que, para Honneth, *reconocimiento* es *el* concepto que permite renovar la TC. Para Habermas, en cambio, la noción central es la del *entendimiento comunicativo*. Junto a la antropología social de Mead y del desarrollo moral de Kohlberg, el pie empírico de la noción de un sujeto de reconocimiento recíproco, en la teoría habermasiana y en su ética del discurso en particular, está en una teoría del lenguaje que en Honneth está ausente. Para Habermas, el lenguaje es *la* clave antropológica. La acción comunicativa no es algo que hacemos ocasionalmente, sino algo ligado a la misma condición humana. Los seres humanos siempre se encuentran a ellos mismos comunicativamente unidos a otros a través del lenguaje que utilizan. El lenguaje marca los rasgos comunes de nuestro *mundo* y nos permite alcanzar así el entendimiento con otros. El telos del lenguaje es alcanzar el entendimiento, porque al usarlo siempre estamos implícitamente pidiendo a otros ver el mundo como lo hacemos, algo que el otro puede o no hacer. Si este no acepta, el hablante deberá brindar evidencia para convencerlo de que su visión es correcta. La naturaleza recíproca de estos requerimientos significa que un potencial para el consenso es inherente a la acción comunicativa. En síntesis, la circunstancia intersubjetiva del lenguaje y la comunicación es la situación hermenéutica originaria: en ella nos encontramos ya siempre. La razón hunde sus raíces en esta experiencia y esta, a su vez, nutre a la razón.

Aunque ambos se focalizan en la interacción comunicativa, los niveles en que opera cada autor son, sin embargo, diferentes. Habermas pone el foco en las pretensiones de validez del discurso que el actor entabla en sus actos de habla; Honneth lo hace en las pretensiones de reconocimiento de una identidad. El mismo Habermas distinguió estos dos tipos de pretensiones:

> el *no* con el que el destinatario rechaza la oferta de un acto de habla afecta a la validez de una determinada emisión, pero no a la identidad del hablante. Pero este no podría contar con la aceptación de sus actos de habla si no presupusiese que es tomado en serio por el destinatario como alguien que puede orientar su acción por pretensiones de validez. Uno tiene que haber reconocido a otro como actor capaz de responder de sus actos en cuanto le exige que tome postura con un *sí* o un *no* a la oferta que comporta su acto de habla.[609]

609 J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», 1990, p. 229.

Esto supone que las pretensiones de validez discursiva presuponen en cierta forma a las de identidad y que la autocomprensión del hablante como *autónomo* o como voluntad libre también abarca la autocomprensión como un individuo que se distingue de todos los otros por una posición incanjeable en el tejido social. Sin embargo, aquí se hace evidente que el reconocimiento del que habla Habermas es un reconocimiento acotado a valorarnos como sujetos autónomos y en el marco de un discurso. Queda claro en su análisis que lo que cuenta y su foco es la relación interpersonal entre hablantes y las expectativas normativas del discurso. Pero esta cita de Habermas también da cuenta de que no hay, por tanto, un salto de la comunicación al reconocimiento, como pretende la tesis de Deranty, sino una continuidad por vía de ampliación.

Si bien las pretensiones de identidad serían condición de posibilidad de las condiciones del discurso, lo cierto es que no deja de necesitarse un principio de justificación para dirimir entre reclamos de identidad legítimos e ilegítimos. En el sentido justificatorio, la relación pareciera invertirse. Rainer Forst propone que la teoría del reconocimiento de Honneth, como la de Fraser, puede tomar como base un principio de justificación asociado a la ética del discurso —una particular especificación de la idea de igual dignidad—. Las demandas legítimas serán las sustentadas en razones vinculantes que puedan ser aceptadas por todos los afectados. Este establece que tal criterio diría que la injusticia es estar privado de algo exigible a partir de razones que no serían razonablemente rechazables en condiciones de generalidad y reciprocidad.[610] Este principio de igualdad de justificación está estrechamente vinculado al programa de fundamentación de la ética del discurso. Honneth contesta a Forst que su propuesta falla porque tal diálogo para el consenso debería ya cumplir con las condiciones de justicia que pretende establecer.[611] El reconocimiento precede al discurso aunque a la hora de la justificación moral, el discurso lleva las de ganar.

Así es como parece llevar Honneth el reconocimiento más allá de la interpretación habermasiana hacia una interacción comunicativa en general —sea lingüística o no—, orientada al reconocimiento. En Honneth hay una *ampliación* y *densificación* del ideal hegeliano de sujeto de reconocimiento recíproco.

Dificultades en la estrategia fundamentadora de Honneth

En el capítulo anterior he presentado algunas de las críticas más importantes a la teoría de Honneth; quisiera sumar aquí algunas objeciones que hacen específicamente a cuestiones de fundamentación filosófica. En la resolución

610 Cf. R. Forst, «First things first: Redistribution, recognition and justification», *European Journal of Political Theory*, 2007; citado en G. Pereira, *Las voces de la igualdad*, 2010, pp. 62-63.

611 Cf. A. Honneth, «Rejoinder», 2011, p. 416.

al problema de justificar su idea de una eticidad formal, Honneth oscila entre salidas problemáticas. Al principio y durante buena parte de su trayectoria, Honneth osciló entre apelar a una antropología moral universal y apelar a la propia eticidad de las sociedades occidentales como canon crítico. Últimamente, se ha decantado más fuertemente por esta segunda salida. Por otro lado, la introducción de la idea de un *reconocimiento ideológico* complejiza aún más el asunto y deja en evidencia la falta de un programa de fundamentación moral y la asunción aproblemática que Honneth desliza de un realismo moral. Veamos cada una de estas dificultades.

La ambigüedad en el estatus de las esferas de reconocimiento

Ya en el planteo básico de *La lucha por el reconocimiento*, puede percibirse una dualidad en la forma en que Honneth se refiere a las tres formas básicas de reconocimiento: por momentos, son presentadas como constantes de la naturaleza humana —como condiciones *universales* de socialización para una relación positiva consigo mismo— y, en este sentido, se las concibe como esferas de socialización que todo sujeto individual va descubriendo en su historia vital. Esta mirada psicológicoantropológica de Honneth hacia la socialización y la identidad personal es la que sustenta, por ejemplo, que una esfera es *previa* a la otra —al menos el amor, a las dos siguientes—, asunto que he puesto en cuestión antes. Al mismo tiempo, las esferas de reconocimiento son concebidas y presentadas como infraestructura normativa de la sociedad en un momento histórico determinado, como formas de autocomprensión colectiva de las sociedades modernas que constituyen un horizonte normativo surgido como resultado de un proceso histórico. En *La lucha por el reconocimiento*, esta mirada hacia la cultura se hace evidente en la reconstrucción histórica que el autor hace de la distinción entre el respeto legal y la valoración social, con el desdoblamiento del tradicional concepto del honor en un elemento moral universalista y un elemento meritocrático. En ese análisis, ya no se puede hablar de que una esfera precede a la otra, sino que las tres esferas, de cierto modo, operan a la vez en el terreno de la cultura.

Honneth oscilará por mucho tiempo entre estas dos salidas. Por un lado, en respuesta a ciertas críticas y objeciones, se sintió en la necesidad de aclarar esta suerte de dualidad acerca de cuál es el verdadero estatus que propone para estas esferas intersubjetivas. Reconoce que en su obra de 1992 no planteó claramente si estas tres formas intersubjetivas son constantes de la naturaleza humana —y, entonces, condiciones antropológicas ahistóricas— o resultado de un proceso histórico, por lo que, en dicho artículo, distingue así entre condiciones antropológicas iniciales y contingencia histórica:

> ... aunque la forma de vida humana como un todo está marcada por el hecho de que los individuos pueden obtener pertenencia social y entonces

> una relación positiva consigo mismos solo por la vía del reconocimiento mutuo, su forma y contenido cambia durante la diferenciación de esferas de acción normativamente reguladas.[612]

No se trata de que la teoría no pueda recurrir a afirmaciones antropológicas sobre rasgos básicos de los seres humanos, que toda teoría moral, social o política —aun la más antimetafísica— contiene de forma más o menos explícita. La cuestión central es que su idea de una eticidad formal como canon para la crítica social —de injusticias o de patologías sociales— involucra unos ciertos principios *específicos* de reconocimiento que —aun siendo muy formales— garantizarían la autorrealización humana y no hacen referencia meramente a la más vaga, general y antropológica necesidad de los sujetos de la especie de un reconocimiento intersubjetivo. Por ello, Honneth rápidamente advierte que, por un lado, la referencia a una suerte de antropología moral que postule patrones universales de reconocimiento que se cumplen en la interacción social para cualquier individuo, de cualquier sociedad, de cualquier tiempo histórico como criterio normativo último es sumamente problemática y quiere alejarse de una fundamentación antropológica de la moral al estilo kantiano. Precisamente, en este sentido, Honneth advierte que aunque Nietzsche o Foucault no llegaron a determinar los cánones de relaciones sociales saludables que sustentaban sus críticas, uno de sus aportes fundamentales a la filosofía social es denunciar las formas en que se tratan como condiciones universales de autorrealización humana formas de actividad cuya valoración, la mayoría de las veces, es bastante selectiva y limitada a ideales de vida temporalmente determinados. Como consecuencia, Honneth es explícito acerca de que «las expectativas normativas con las que nos encontramos recíprocamente en la acción intersubjetiva pueden cambiar durante el transcurso del desarrollo histórico, porque son dependientes del nivel de integración moral de una sociedad».[613]

Aun reconociendo que podría hablarse de un interés cuasitrascendental por ser reconocido,[614] el contenido específico de este interés varía históricamente. Por mencionar uno de los ejemplos más significativos, la instauración histórica del derecho moderno marcó un antes y un después en las relaciones de reconocimiento de la humanidad. Por ello,

> no podemos invocar tan fácilmente circunstancias antropológicas; más bien, desde el punto de vista moral, es necesario reflexionar acerca de las

612 A. Honneth, «Grounding recognition: a rejoinder to critical questions», 2002, p. 501.

613 A. Honneth, «Anerkennungsbeziehungen und Moral», 2000, p. 108.

614 Aunque las expectativas de reconocimiento de los individuos están histórica y socialmente condicionadas, la necesidad de reconocimiento, como tal, «representa una constante antropológica» (A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 137).

> expectativas normativas puntuales que han surgido en una formación social *determinada*, conforme a su infraestructura moral, como una red relativamente estable de suposiciones recíprocas.[615]

También en otro texto Honneth presenta las esferas de reconocimiento como resultado de un cierto aprendizaje de las sociedades occidentales:

> ... en la sociedad capitalista burguesa, los sujetos aprendieron —poco a poco y con muchos recursos específicos de clase social y de género— a referirse a sí mismos en tres actitudes diferentes: en las relaciones íntimas, marcadas por prácticas de afecto y preocupación mutuos, son capaces de comprenderse como individuos con sus propias necesidades; en las relaciones jurídicas, que se desarrollan según el modelo de igualdad de derechos (y obligaciones) mutuamente otorgados, aprenden a comprenderse como personas jurídicas a las que se debe la misma autonomía que a los demás miembros de la sociedad, y, por último, en las relaciones sociales flexibles —en las que, dominada por una interpretación unilateral del principio del éxito, hay una competición por el estatus profesional—, en principio, aprenden a comprenderse como sujetos que poseen habilidades y talentos valiosos para la sociedad.[616]

e insiste explícitamente en el carácter *histórico* de estas esferas:

> las expectativas de reconocimiento atribuidas a los sujetos no pueden considerarse como una especie de patrón antropológico [...]. En cambio, esas expectativas son el producto de la formación social de un potencial profundamente arraigado que permite elevar reivindicaciones, en el sentido de que siempre deben su justificación normativa a unos principios institucionalmente anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia.[617]

Estas expectativas no pueden derivarse simple y deductivamente de una teoría antropológica metafísica de la persona —como si fueran elementos atemporales de una naturaleza humana fija—; Honneth es consciente de que la TC requiere de un planteo con supuestos posmetafísicos. En el desarrollo social y moral de las sociedades capitalistas occidentales, los sujetos hemos aprendido a autocomprendernos según estas tres esferas de reconocimiento, por lo que Honneth —siguiendo a Hegel— está pensando en una eticidad que se va construyendo históricamente y es resultado de una cierta formación social. Así también lo plantea en su más reciente *El derecho de la libertad*.

615 A. Honneth, «Anerkennungsbeziehungen und Moral», 2000, p. 108. El subrayado es mío.

616 A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 113.

617 A. Honneth, *ibid*., p. 109.

En el desarrollo social y moral de las sociedades capitalistas occidentales, los sujetos hemos aprendido a autocomprendernos según las exigencias de una libertad social.

Kompridis fue muy crítico acerca de estas oscilaciones en la fundamentación última y las dificultades de cada una.[618] Por un lado, porque Honneth afirmó por momentos la necesidad de contar con una *antropología formal* débil que pudiera trascender los contextos sociales específicos,[619] cuando al mismo tiempo fue crítico de filosofías sociales que descansaban en enfoques teleológicos de la historia (Lukács, Hegel) o en visiones especulativas sobre la naturaleza humana (Rousseau, Arnold Gehlen).[620] En *Reificación* parecía repetir este modelo de razonamiento al recurrir a una forma elemental, genética y *antropológica* de reconocimiento que hace a nuestro estar en el mundo y que precede a las formas históricas específicas de reconocimiento antes planteadas. Llama la atención lo poco que Honneth trabajó el asunto. Cuando caminaba sobre esta opción, no desarrolló cómo diferenciarse de una antropología metafísica o cómo piensa que puede justificarse filosóficamente una antropología no metafísica.

Salidas problemáticas

Entre los principales críticos de Honneth, Christopher Zurn se destaca por el señalamiento de los problemas metodológicos de Honneth cuando intenta justificar su enfoque normativo. Como ya he presentado, Zurn fue muy crítico de la idea de una eticidad formal y me interesa rescatar aquí su análisis de la estrategia fundamentadora de Honneth. Zurn presenta y cuestiona las

618 «La tensión surge de una indecisión o vacilación acerca de qué estrategia de justificación él desea seguir —si, normativamente hablando, desea seguir una estrategia fundacionalista o no fundacionalista—. Hasta hace poco, Honneth ha sido un fundacionalista normativo, buscando justificar su concepto de crítica en términos de una "antropología formal, débil", una débil teoría de la naturaleza humana. Él ahora aparece favoreciendo más a una estrategia historicista de justificación. Pero este aparente cambio de estrategia enmascara las dificultades» (N. Kompridis, «From reason to selfrealization?», 2004, p. 328). Por ejemplo, frases ambiguas como la siguiente llevan a algunos autores a suponer que las esferas de reconocimiento son ahistóricas: «las esferas de reconocimiento representan modelos de interacción, fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable» (A. Honneth, «Redistribución como reconocimiento», 2006, p. 115).

619 En, artículo en que revisa su separación de Habermas y evolución intelectual hasta el momento, nos plantea que, para justificar su teoría cabalmente, tiene de *reemplazar* la pragmática universal con una concepción antropológica que pueda explicar los supuestos normativos de la interacción social (pp. 70-71). «La sobrevivencia de la filosofía social en la forma históricamente contada aquí depende del éxito con que la propuesta de una débil, formal antropología pueda ser justificada en el futuro» (A. Honneth, «The social dynamics of disrespect», 2007, p.42).

620 Cf. p. 18 y sigs.

estrategias que el autor podría usar para adoptar la eticidad formal —precondiciones intersubjetivas para la autorrealización personal— como noción para fundar una crítica social. Veremos algunas de las dificultades que señala con respecto a estas salidas y agregaré algunas consideraciones propias.

La primera opción, según Zurn, consistió en recurrir a una *ontología antropológica*. Esto implica sostener que la concepción formal de eticidad se deriva directamente de los rasgos universales y esenciales del desarrollo individual de cualquier ser humano, lo que incluye el ideal normativo de la autorrealización.[621] Las sociedades pueden ser juzgadas de acuerdo a en qué medida permiten a todos sus miembros el logro de tal ideal. La cuestión central está en qué tan fuerte o denso sea ese ideal, en el sentido de en qué medida apela a verdades ontológicas o metafísicas sobre la esencia de los seres humanos. Para Zurn, que hizo su crítica antes de que se publicara *El derecho de la libertad*, la tarea de Honneth implicó un proyecto metafísico fuerte que colisionaba con su pretensión de universalidad —no tanto con la universalidad de las estructuras que permiten la autorrealización que pueden sostenerse en resultados empíricos de las ciencias sociales—, sino con la tesis esencialista de que la autorrealización es el único telos normativo válido como canon para la crítica. Para Zurn, decir que hay ideales competitivos de vida buena no implica simplemente que puede haber formas diferentes de entender la autorrealización, sino que junto a ella hay *otros ideales* éticos. ¿Por qué la autorrealización y no la autoabnegación, o los fines comunitarios o la obediencia a la ley moral o la maximización del placer de otros?, se pregunta. Si se asume que la naturaleza humana es maleable, no se puede simplemente apelar a la universalidad de estructuras del desarrollo identitario para fundar el telos de la autorrealización como el foco para evaluar una organización social.[622]

Desde mi punto de vista, el proyecto de Honneth no estuvo asociado necesariamente a una antropología metafísica por dos razones: porque, como ya he dicho, Honneth asumió más bien una antropología débil similar a lo postulado por Martha Nussbaum en el contexto anglosajón y, en segundo lugar, porque el mismo ideal de autorrealización puede ser interpretado en un sentido débil, entendiendo por tal simplemente el despliegue de la persona y no necesariamente una vida moral centrada en sí mismo. Si la valoración

621 Zurn también señala que una de las dificultades en la formulación de Honneth de una eticidad formal fundamentada antropológicamente es que implicaría un pasaje del *es* al *debe*. El estado final deseado de que cada individuo pueda realizarse en relaciones de reconocimiento no distorsionadas se dibuja desde las condiciones existenciales del desarrollo de la identidad personal. Cf. C. Zurn, «Anthropology and normativity», 2000, p. 119. Zurn solo lo menciona al pasar y afirma que no tiene nada para aportar a este debate. Considero, sin embargo, que en el método reconstructivo no cabría el riesgo de cometer falacia naturalista porque no hay una distinción nítida entre hechovalor. Lo que está en juego es una forma de argumentación trascendental que implica centrarse en las posibilidades de autocomprensión de una práctica.

622 Cf. C. Zurn, «Anthropology and normativity», 2000, p. 121.

social de la tercera esfera está asociada a entornos de valor, y se hablara de un entorno en que la abnegación o el sacrificio personal en aras de los intereses de otros fuera valorado en extremo, entonces, la autoestima de los sujetos se construiría vinculada a la forma en que responden a tal ideal. Claro que esta interpretación implica, como ya he defendido antes, una interpretación de la tercera esfera honnethiana que excede el ámbito económico del mercado. Si aun así, se interpretara el ideal de autorrealización como solo posible en la cultura moderna occidental, entonces, estamos ante el segundo problema que debe encarar Honneth. Allí el problema ya no sería una ontología, sino el riesgo de historicismo.

Según Zurn, la segunda estrategia a la que apeló Honneth es *recurrir a una eticidad* propia de las sociedades modernas. Sus afirmaciones acerca del estatus de las esferas de reconocimiento como productos de un desarrollo histórico específico lo confirman. Esta estrategia consiste en ver el telos de la autorrealización como resultado de una reconstrucción racional, al estilo hegeliano, del progreso inmanente de la historia. En cierto momento de la historia, los conceptos del desarrollo de una identidad y autenticidad comenzaron a tener fuerza normativa en los conflictos sociales. Y se considera que este estadio es moralmente superior a los anteriores. El mismo esquema de pensamiento se desarrolla en *El derecho de la libertad*, consolidando un giro historicista en Honneth: el telos de la libertad social surge de una reconstrucción del desarrollo progresivo de Occidente. Zurn considera que solo este camino —apelar a una eticidad histórica— es posible para el proyecto de Honneth, pero que ello hace imposible satisfacer fácilmente el criterio de universalidad. Por ello, el problema de la fundamentación en Honneth permanece abierto. Ante las dificultades que generan estas salidas, de manera llamativa, Zurn sugiere que quizás ese proyecto de una justificación normativa universalista no es deseable ni necesario, dada la cantidad de protestas inmanentes que ya el mundo presenta.[623] Autores pertenecientes a la fase poshabermasiana de la teoría crítica, como MacCarthy, intentan renovar el proyecto de una crítica social con miradas más contextualistas y pragmáticas, que eviten estos problemas de fundamentación renunciando a la pretensión de universalidad.[624]

Sin embargo, la crítica de Zurn desconoce que la ética del discurso ofrece otra forma de fundamentación que puede salvar la pretensión de universalidad de la TC.

El problema que se evidencia es que mediante su *giro historicista*, Honneth pasa de un problema a otro, ya que estaría asentando el punto de vista crítico en una eticidad construida por la Modernidad. El punto de referencia, tanto para Honneth como para Habermas, es un concepto de

623 C. Zurn, *ibid*., p. 122.

624 Cf. Romero, *Crítica e historicidad*, 2010.

Modernidad como producto de un proceso de evolución social o proceso de aprendizaje de competencias integrativas que tomaron una forma típica.[625] Lo que se realiza —comparable a la reconstrucción que Taylor ofrece en *Las fuentes del yo*— es una consideración genética de esas formas de integración social.[626] La asunción de una metodología reconstructiva en Habermas y Honneth coloca a ambos ante la posibilidad de una objeción compartida: ¿no se pierde potencial crítico al apelar a una eticidad histórica como fundamento de la crítica social?En este sentido, es valioso recordar el cuestionamiento de Apel a Habermas acerca del riesgo de que su teoría crítica caiga en la afirmación fáctica de una eticidad. Y podríamos aplicar a Honneth la misma crítica. Apel criticó, entre otras cosas, la inconsistencia de su estrategia argumental: que Habermas piense que para rebatir al escéptico basta asumir la propia dinámica de la argumentación en el mundo de la vida para que se evidencie que no hay alternativa a la argumentación si se busca seriamente la verdad o la corrección moral. Para Apel, esto implica pedir al mundo de la vida más de lo que este puede dar, ya que este no puede ser fundamento de una teoría crítica de la sociedad. Habermas supone que los recursos de fondo del acuerdo en el mundo de la vida tienen un potencial racional que establece los fines de los procesos de racionalización y aprendizaje. Piensa que con la concepción de las condiciones normativas necesarias para toda comunicación en el mundo de la vida se ha alcanzado una versión débil de la fundamentación de los principios fundamentales de la moralidad y que una fundamentación última no es posible ni necesaria.[627] Según Apel, en cambio, el momento de trascendencia inmanente no puede encontrarse en elementos contingentes o históricos dependientes de una forma de vida o eticidad. La hermenéutica o reconstrucción debe mantener un punto de vista crítico, inmanente y a la vez trascendente. La TC solo puede encontrar fundamento en elementos trascendentales que son condición de posibilidad de todos los componentes históricos y fácticos de las diversas formas de vida. Solo aquellos elementos que no

625 En ambos autores, la historia moderna es concebida como proceso de constitución, emergencia y diferenciación —de tres esferas de valor, tres dimensiones del mundo, tres esferas de reconocimiento con tres principios inherentes— desde los que ambos ofrecen una teoría de la evolución social. Como establece Romero, en ambos la Modernidad es «un proceso que, a posteriori, aparece como habiendo alcanzado un *buen fin*, como habiendo cumplido su concepto, como culminando en un presente en el que por fin es posible tematizar y hacer efectiva la infraestructura normativa de la acción orientada al entendimiento o la normatividad de un orden de reconocimiento que posibilita finalmente la consecución de la autorrealización individual» (Romero, «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica», 2009, p. 82).

626 Cf. P. Holmes, «Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica Habermas x Honneth)», 2009, p. 134.

627 Cf. Apel, «¿Se puede fundamentar normativamente la "teoría crítica" recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmáticotrascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas», 2004, pp. 44-45.

pueden ser negados sin caer en autocontradicción. Apel encuentra que esta estrategia de fundamentación en el mundo de la vida se ha hecho más radical incluso en su obra *Facticidad y validez*, donde parece haberse alejado del intento de fundamentación de la ética del discurso y haberlo reemplazado por argumentos de tipo sociológico, históricamente contingentes y dependientes de formas de vida concretas.[628]

El desarrollo de Honneth de una fundamentación última del criterio del progreso moral está lejos de llegar a responder a la objeción de Apel. No hay en Honneth una explicación o justificación de la trascendentalidad de estos principios para asentar en ellos cualquier crítica. Mi principal argumento es que no existe en Honneth algo similar a la argumentación apeliana de que esos principios deban ser los que son, por ejemplo, por la imposibilidad de contradecirlos en el intercambio de razones. Está claro que la Modernidad posee en sí misma el canon de su crítica dado por tales principios, pero a la hora de fundamentarlos Honneth falla, ya que lo único que ofrece de forma más o menos articulada es una explicación historicista de cómo han surgido. Incluso algunas de sus afirmaciones, al momento de ser cuestionado sobre estos puntos, son de algún modo desconcertantes:

> Con respecto a la Modernidad, sostengo que hay tres esferas de reconocimiento con sus propios principios de reconocimiento, que no podemos ignorar *y sobre los cuales no podemos libremente deliberar* porque ya están siempre presentes, están dados.[629]

Sin embargo, el aspecto opaco es que previamente había afirmado que las esferas de reconocimiento que son la infraestructura normativa del mundo de la vida están sujetas a cambio histórico. Pareciera que se estaría diferenciando, entonces, entre cierto aspecto estructural de las esferas —que permanecería a nuestras espaldas e incambiable— y su contenido histórico específico —cambiante y sujeto a la deliberación—. Pero al decir Honneth esto, surge la amenaza de estar introduciendo una cierta filosofía de la historia que, de algún modo, fije el devenir de la humanidad en cuanto a sus patrones de reconocimiento intersubjetivo.

Quisiera aquí señalar mi punto de vista acerca de la universalidad de la teoría honnethiana. Por un lado, considero que Honneth es muy consciente de que su TC ofrece una reconstrucción normativa de las sociedades occidentales capitalistas surgidas de la Modernidad. Lo que realiza Honneth es un análisis de determinadas institucionalidades de la libertad, centrales para tales sociedades, su orden moral, es decir, su infraestructura normativa. Desde mi punto de

628 Cf. Apel, «¿Disolución de la ética del discurso? Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas *Facticidad y validez*», 2004, pp. 121-246.

629 A. Honneth, «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, p. 325. El subrayado es mío.

vista, no es una ética universalista que pretenda valer para cualquier sociedad; no es eso lo que Honneth ofrece. Su universalidad está dada porque, sin embargo, pretende trascender el contexto de los ideales de una sociedad o nación específica y atender a estructuras de reconocimiento compartidas por eticidades sociales diversas, siempre en el contexto de un orden moderno, occidental, democrático y capitalista. Entre ellas encuentra que hay principios implícitos sobre lo justo o injusto, sano o insano, que poseen un exceso de validez normativo que permite detectar diferencias en los estados actuales de cosas que han permanecido desconsiderados previamente. La tarea de la TC es reconstruir estos principios y usarlos para juzgar estados actuales de cosas.[630]

Analizar la discusión entre Apel y Habermas a favor de un trascendentalismo fuerte o débil, o una crítica radical de la metodología reconstructiva sería motivo de otra investigación. Lo que me interesaba mostrar aquí es en qué medida el problema de la estrategia fundamentadora de Honneth tiene problemas serios. Por un lado y en todo caso, si como hegelianos, ambos recurren como fundamento normativo a una eticidad histórica donde sea posible descubrir lo racional en lo real, para Habermas, su contenido está en presupuestos normativos de la interacción discursivolingüística que son condiciones —universales, formales, trascendentales— que harían posible una comunicación libre de coacciones, mientras que para Honneth está en presupuestos normativos de la interacción comunicativa con iguales características para la construcción de la identidad humana a través del reconocimiento, o para la realización efectiva de la libertad social, según su última expresión. Creo que un argumento muy fuerte a favor de Habermas es que defender la universalidad de los primeros parece más sencillo que la de los segundos, ya que siempre aquellos serán requeridos para discutir acerca de la correcta interpretación de los segundos. El intercambio de razones tiene la fortaleza de estar presente en cualquier cultura.

La idea de un progreso moral

Cuando Honneth aborda el problema del estatus epistemológico del reconocimiento, toma partido por el *modelo receptivo*, según el cual lo que hacemos al reconocer a alguien es afirmar públicamente una cualidad positiva que la persona ya posee; en el acto de reconocimiento se percibe un estatus ya existente de forma independiente. Un elemento a favor de este modelo, frente al atributivo, es que responde a nuestra intuición sobre que el acto de reconocer debe estar motivado por razones. Al reconocer reaccionamos de manera correcta a aquellas razones que son erigidas por cualidades evaluativas que los seres humanos poseen. Sin embargo, el argumento de peso para el autor es que, con el modelo opuesto, según el cual atribuimos las cualidades positivas,

630 Cf. A. Honneth, «Recognition and justice», 2004, p. 361.

se carece de un criterio para juzgar sobre si la atribución es correcta o no. El reconocimiento debe tener sustento en el *ámbito de las razones*, porque solo cuando nuestro reconocimiento de otra persona está motivado por razones, se presenta como una acción de discernimiento y, por tanto, se puede incluir en el ámbito moral. La cuestión filosóficamente más relevante en su defensa del modelo receptivo a la hora de concebir el fenómeno del reconocimiento lo lleva a asumir una forma moderada de *realismo moral*: «Para poder sostener que en el comportamiento de reconocimiento se reacciona correctamente a las cualidades valiosas de una persona o de un grupo, debe ser presupuesta la existencia objetiva de valores».[631]

Siendo consciente de la dificultad que encierra la suposición de valores objetivos en una teoría crítica que ha de ser posmetafísica, Honneth aboga por lo que él denomina un *realismo moderado de valor*: dichas razones evaluativas o valores que debemos poder percibir en personas o grupos expresan certezas del mundo de la vida que no son cualidades de valor fijas, objetivas, sino variables históricamente. El mundo de la vida social puede ser concebido como una segunda naturaleza, y los sujetos que son socializados con éxito en el horizonte de experiencia de un mundo de la vida determinado aprenden a *percibir* las cualidades valiosas de las personas, al mismo tiempo que aprenden los comportamientos correspondientes. Si tal percepción es de tipo cognitivo o de otro tipo, Honneth no lo aclara. Por eso, el comportamiento de reconocimiento humano puede ser visto como un haz de hábitos que han sido vinculados a razones, en el proceso de socialización.

Honneth reconoce que en el marco de su *realismo moderado* aletea el peligro de un relativismo que es incompatible con los fines normativos de la teoría del reconocimiento, porque el comportamiento recognoscente se adecuaría a unos valores que solo poseen validez normativa para una cultura. En este punto, caeríamos en el mismo problema que nos hizo descartar el enfoque atributivo. De esta forma, Honneth pretende dar solución a ello:

> Para el modelo de la recepción esta dificultad puede ser solo esquivada, según mi convicción, cuando el realismo moderado del valor es pertrechado con una robusta concepción del progreso; en el fondo esto significaría suponer un desarrollo orientado que permitiría juicios fundamentados sobre la validez transhistórica de cada cultura de reconocimiento.[632]

Honneth considera que puede dejar de caer en el riesgo de un relativismo o historicismo ético si asume un compromiso con la idea de un progreso moral que estaría marcado por una elevación creciente del nivel normativo de las relaciones de reconocimiento. Tal concepción de un progreso moral ya había

631 A. Honneth, «El reconocimiento como ideología», 2006, p. 136.

632 A. Honneth, *ibid*.

quedado sugerida por Honneth en *La lucha por el reconocimiento* al sostener que las esferas de reconocimiento están sujetas a un desarrollo normativo que, bajo la presión de las luchas sociales, se dirige hacia una creciente profundización, ampliación y generalización de los principios que las animan. Calificar un proceso histórico como *progreso* exige poder anticipar teóricamente una situación final hipotética contra la cual medir el estado actual de la sociedad, sus avances y retrocesos. Una teoría de la justicia debe estar enmarcada en una concepción comprensiva del progreso que pueda identificar una dirección de desarrollo en la constitución moral de las sociedades. Solo desde allí puede mostrarse, sin una justificación meramente relativista, hasta qué punto ciertas demandas sociales merecen ser consideradas como justificadas normativamente.[633]

Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos, es necesaria una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo.[634]

Como Rawls ideó la *posición original* y Habermas *la situación ideal de habla*, para Honneth podemos pensar en una hipotética situación comunicativa ideal en la que estarían dadas las condiciones intersubjetivas de la integridad de la persona.

El criterio de un progreso moral es complementario de la eticidad formal como criterio normativo. Reconoce haber dado solo indicios dispersos de lo que implica tal progreso moral de las relaciones de reconocimiento. Solo bajo la condición supuesta de que el nuevo orden —moderno— es moralmente superior a la integración social previa —supuesto que Honneth comparte con Hegel, Marx o Durkheim—, pueden sus principios internos ser considerados como el punto de vista legítimo para justificar una ética. La diferenciación moderna de tres formas de reconocimiento constituye un progreso moral porque con ellas aumenta la chance para todos los miembros de la nueva sociedad de alcanzar un grado mayor de individualidad y participación. Estos dos criterios pueden justificar un progreso en las condiciones de reconocimiento:

> Por un lado, estamos frente a un proceso de individualización, por ejemplo, aumentando las chances de una articulación legítima de aspectos de la personalidad; por otro lado, estamos frente a un proceso de inclusión social, por ejemplo, con un involucramiento creciente de sujetos en el círculo de miembros plenos de la sociedad. [...] A partir de esto, parece justificado comprender la ruptura hacia el orden social liberal capitalista y moderno como un progreso moral porque la diferenciación de las tres esferas de reconocimiento del amor, la igualdad legal y el principio de logro es

633 A. Honneth, «Recognition and justice», 2004, pp. 359-361.

634 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, p. 203.

simultáneamente acompañada tanto de un crecimiento de las posibilidades de individualización social como de un crecimiento de la inclusión social.[635]

Pero el gran problema es que estos criterios no son externos a los parámetros de la Modernidad. Parece haber en esta defensa de Honneth una importante circularidad. El mismo autor ha reconocido cierta dificultad en la resolución de la cuestión.[636]

Si una mayor inclusión e individuación es un criterio válido transhistóricamente, debemos poder justificar por qué de un modo independiente. De otro modo, entraría nuevamente el riesgo de estar asumiendo una filosofía de la historia, la idea de una humanidad que camina hacia una mayor inclusión e individuación —un enfoque teleológico de la historia—.

El problema teórico que se nos expone a esta altura sigue requiriendo una fundamentación mucho mayor que la que Honneth ha dado, ya que la posibilidad de establecer juicios éticos de «validez transhistórica» exige de una respuesta a los problemas tradicionales del realismo, por ejemplo, el del acceso privilegiado a tal ideal regulativo. La ausencia en Honneth de un análisis exhaustivo de esta propuesta ha sido ampliamente cuestionada. Si bien Honneth pretende *encarnar* su teoría a través de una gran sensibilidad a las condiciones históricoempíricas —y de ahí su crítica a la fundamentación pragmáticotrascendental de Habermas—, esto implica que, si no hay más recurso de validez que las certezas que nos ofrece nuestro mundo de la vida, ¿cómo puede Honneth evitar el relativismo o las posiciones escépticas?[637]

Otro problema asociado a esta estrategia de fundamentación es que el propio Honneth advirtió —inspirado en Althusser— de la posibilidad de que exista en cada época un reconocimiento de carácter ideológico. Si prácticas actuales de reconocimiento social pueden estar al servicio de un sometimiento de los sujetos y el desarrollo de actitudes de conformidad social y no de su emancipación o su fortalecimiento como agentes autónomos, estamos habilitados a cuestionar qué fuerza puede tener la idea de reconocimiento como fundamento para la crítica. Por un lado, porque en estos casos, la

635 A. Honneth, «Recognition and justice», 2004, p. 360.

636 «Creo que como crítico social, pero también como analista social, se necesitan criterios para poder decir por qué ciertos desarrollos son probablemente anómicos o patológicos y otros van en la línea correcta. Actualmente mi posición es que el mencionado criterio es una combinación de dos: individualización e inclusión; el problema es cómo justificar que estos deberían ser criterios que tienen legitimidad o justificación sobre el proceso histórico global. En este momento, creo que deberíamos ser capaces de mostrar que estos criterios son internos al proceso global de reconocimiento, por lo que son criterios internos acerca de lo que es el reconocimiento. Probar esto es extremadamente difícil y no puedo decirle que lo haya logrado, pero me gustaría hacerlo.» (A. Honneth, «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, p. 326)

637 Sobre la inconsistencia de Honneth al enfrentar el relativismo, ver N. Kompridis, «From reason to selfrealization?», 2004, p. 329.

conciencia del afectado no puede ser lo relevante, un reconocimiento ideológico se detecta por el grave desfasaje entre la promesa evaluativa y su realización material. Como presenté antes, la cuestión es vidriosa con este concepto porque las formas ideológicas del reconocimiento del presente también otorgan autonomía y autorrespeto, por lo que, según Honneth, son algo indetectables en el presente. Se requiere de cierta distancia histórica para hacer la evaluación de que una práctica social contenía un reconocimiento ideológico. Inevitablemente, entonces, es muy difícil distinguir las formas ideológicas de una época de aquellas que no lo son. ¿Cómo confiar en el concepto de reconocimiento si es tan resbaladizo? Si esos marcos son móviles, la dificultad es que yo puedo sentirme humillado por expectativas que la sociedad aún no reconoce como legítimas y, entonces, si en esto hay movimiento, ¿debería atender más a los sentimientos que a los criterios de legitimidad? Nuevamente, Honneth se encierra en un círculo vicioso, entre confiar en que los reclamos de la gente servirán de sensor y conseguir un criterio objetivo para discriminar entre reclamos legítimos e ilegítimos.

Es mi intención con estas consideraciones mostrar que Honneth ha dejado cuestiones centrales de fundamentación filosófica de la teoría sin resolver. Ha caminado en una cornisa entre riesgos filosóficos, como caer en una antropología metafísica o sostener una suerte de filosofía de la historia, a los que no da una solución definitiva. Así, su propuesta no logra articular tan fuertemente como Habermas la idea de una *trascendencia* inmanente. Nada parecido al programa de fundamentación racional de la ética que Habermas despliega en *Conciencia moral y acción comunicativa*, donde se toma partido por un acceso racional a la ética o se aclara qué se entiende por *verdad moral*. Su falta de consideración de cuestiones básicas de fundamentación da una superioridad al modelo de Habermas, que permanece aún hoy infranqueable para Honneth.

Consideraciones finales sobre la relación entre ambas teorías

Honneth postula la necesidad de un programa alternativo y superior al habermasiano que habilite una renovación conceptual de la TC. Como planteé al comenzar, esta fue su pretensión explícita.[638] Esto implicó seguir el camino iniciado por Habermas, pero de una forma más adecuada. Sin embargo, esta es una cuestión problemática en la que debemos detenernos. No bien la teoría de Honneth se da a conocer de forma más extendida, aparecieron perspectivas de críticos que evalúan esta pretensión y su relación con la teoría habermasiana.

638 Cf. A. Honneth, «Reconocimiento y criterios normativos», 2010, p. 329.

En sus primeros artículos, Honneth había sugerido que más bien se trataría de complementar la ética del discurso por vía de explicitación o concreción de sus presupuestos. Así es evidente, por ejemplo, si releemos «La ética del discurso y su concepto implícito de justicia», artículo en el que Honneth declara que pretende hacer una ampliación. Sin embargo, más adelante, sus pretensiones se ampliaron y quiso presentar un modelo alternativo —al rechazar la pragmática universal y hablar de una alternativa a la versión lingüísticoteórica del paradigma comunicativo—. Honneth mismo nos confirma este giro en las siguientes palabras:

> Durante un largo período pensé de verdad poder entender mis trabajos acerca de una teoría del reconocimiento como una manera de *concreción* de la teoría de la acción comunicativa. Pero en la medida en que se me aclaró el contenido semántico del concepto del reconocimiento, su función socioteórica y su relevancia normativa, tuve yo que constatar que los caminos ya empezaron a separarse cuando se trató de determinar la estructura originaria de la intersubjetividad humana.[639]

Entre los críticos de la obra de Honneth existen diferentes interpretaciones sobre cómo entender tal separación de caminos. Contra la pretensión de Honneth, para algunos, tal separación es irrelevante y está lejos de constituir un paradigma alternativo. Consideran que realmente son más los elementos que comparten que los que los diferencian. Así, por ejemplo, J. M. Romero sostiene que, aunque Honneth criticó a Habermas en *Critique of power*, a partir de *La lucha por el reconocimiento* reprodujo opciones y estrategias teóricas de su maestro, articulando una teoría social muy similar a la de Habermas en su estructura interior kantianohegeliana, aunque no en sus conclusiones. Entre los aspectos que Romero cree que Honneth y Habermas comparten, señala su metodología: un modelo internamente coherente de afrontar la cuestión de la normatividad de la crítica característico de las generaciones más recientes de la teoría crítica.[640]

Para otros, las diferencias son importantes e involucran una ruptura y discontinuidad a atender. JeanPhilippe Deranty ve tal ruptura con optimismo. Las distancias fundamentales están en su visión antropológica —ya he señalado que no comparto esta visión— y, fundamentalmente, en su posición frente al marxismo. Según Deranty, Honneth es más marxista que Habermas, ya que

639 A. Honneth, «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie», en C. Halbig, y M. Quante, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, *Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie*, Münster, 2004, citado por G. Sauerwald, «Teoría del reconocimiento versus teoría del discurso», 2006, p. 146.

640 Cf. Romero, «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica», 2009, p. 74.

el estrechamiento de la experiencia moral como resultado del giro lingüístico está relacionado a la ceguera ante la persistencia de la lucha social de clase. En la reconstrucción crítica de Marx, Honneth encuentra un antecedente de la crítica a las abstracciones de Habermas y la puerta a una línea de pensamiento alternativa. Su propuesta quiere ser una antropología filosófica más encarnada, más rica y ampliada. Analizando la compleja relación que une a Honneth con Habermas, Deranty sostiene que aquel abraza el giro habermasiano en filosofía —el giro intersubjetivista, y también en teoría social, la teoría comunicativa de la sociedad—, pero en tanto que la meta que persigue en ese seguimiento no es ella misma estrictamente habermasiana, hace una lectura crítica de Habermas. Según Deranty, mientras Honneth se aproximó a Marx y a los marxistas críticos del siglo xx desde el logro de una ampliada visión comunicativa habermasiana de la integración social, Habermas mismo es criticado desde las expectativas de un programa neomarxista en filosofía social, esto es, desde una investigación en la línea de la definición inicial de Horkheimer de la TC: interdisciplinaria y guiada por la dialéctica teoría y praxis. Según Deranty, Honneth usa el enfoque de Habermas para corregir las confusiones conceptuales y metodológicas marxistas y, a la vez, Habermas es criticado desde la perspectiva marxista de una teoría de la lucha de clases.[641]

También Pablo Holmes considera que existe una ruptura, más que continuidad o complemento entre ellos. Según este, lo que propone Honneth es una *transformación hermenéutica* de la teoría crítica que se apoya en una ruptura metodológica en relación a la interpretación teórica de la Modernidad como horizonte normativo. Holmes señala con acierto que, si bien Honneth ha denunciado el *déficit sociológico* de Habermas, su propuesta no es solo la de una resociologización de la teoría comunicativa. Según Holmes, si se tratase tan solo de eso —un recurrir con mayor énfasis al conflicto social—, la contribución de Honneth no pasaría de ser una continuación superflua de la obra habermasiana. Plantea que, según Honneth, la Modernidad no sería resultado de un proceso evolutivo de desdoblamiento de competencias comunicativas, sino de un proceso de interpretaciones contextuales que solo pueden ser atribuidas a mundos de la vida de los propios implicados. Para el autor, ello implica que, en Honneth, la eticidad gana prevalencia metodológica frente a la moralidad y el autor ve que esa es la contribución original frente a Habermas. En sus propias palabras, significaría un «giro historicista» de su teoría.[642]

Por su parte, Nikolas Kompridis, uno de los críticos más duros a la teoría honnethiana, entiende que Honneth opera una ruptura, pero, a diferencia de Deranty, la percibe como negativa. Opina que el cambio en el foco en la normatividad —que describe como «de la razón a la autorrealización»— es

641 Cf. J.P. Deranty, *Beyond communication*, 2009, p. 88.

642 Cf. P. Holmes, «Briga de família», 2009, p. 142-145.

una desviación de la TC y no una renovación o continuación.[643] El carácter específico de la tradición ha sido poner centro en la normatividad de la razón; centrándose en la autorrealización Honneth cortó el vínculo entre crítica y racionalidad, dando paso al escepticismo. Honneth no puede sostener el quiebre que propone y a la vez considerarse continuador y renovador de la TC. Su aporte es tan solo ofrecer una variante de la tesis habermasiana en «Individualización a través de socialización», nada que no estuviera presente ya en el modelo habermasiano.[644] Luego de todas las valoraciones que he volcado aquí, no hace falta explicar demasiado que considero que esta visión de la teoría de Honneth es injusta.

Mi conclusión al respecto es que su perspectiva implica un cambio relevante aunque no una ruptura con el modelo habermasiano, y que ambas perspectivas no son excluyentes, sino complementarias. Ya he concluido que las críticas de Honneth a Habermas son, en general, pertinentes —la primera de ellas menos sólida que las siguientes—. La tercera de ellas ha sido directamente aceptada de cierto modo por Habermas y las dos primeras marcan con argumentos más o menos consistentes las limitaciones del modelo habermasiano. Es cierto que no se trata de que Habermas haya desconocido las posibilidades de asumir un concepto de reconocimiento más denso o con mayor alcance; no se trata de una omisión, sino de una elección a los efectos de lograr un programa con una potente fundamentación filosófica de corte kantiano. Por su parte, Honneth, aunque tiene el mérito de haber explorado y ampliado esta noción más allá de los límites de la interpretación que lleva adelante Habermas, genera, a partir de allí, una propuesta con algunos problemas de fundamentación filosófica y bastantes cabos sueltos sin desarrollo posterior. A favor de Habermas: ¿cómo puede la TC seguir vigente si no lograr dar una buena respuesta a las objeciones del escéptico o del relativismo? En este sentido, la fortaleza de la ética del discurso resulta evidente.

¿Podríamos incluir una más amplia consideración de la vulnerabilidad intersubjetiva sin sacrificar la posibilidad de una buena fundamentación filosófica? Creo que sí, si las perspectivas pueden complementarse de un modo viable. Por ejemplo, creo que la teoría del reconocimiento de Honneth sería una valiosa herramienta de ampliación y especificidad para analizar la justicia en contextos sociales —dada su mayor sensibilidad hermenéutica a los contextos de aplicación—, mientras que Habermas es superior en cuanto a la fundamentación filosófica y universalista de los principios de justicia. Honneth puede aportar una teoría del reconocimiento recíproco que da una aplicabilidad densa y vuelve la teoría más sensible a la riqueza de la experiencia normativa. Considero que, más que una mera concreción de la teoría habermasiana —como algunos parecen sugerir—, la teoría del reconocimiento de Honneth

643 Cf. N. Kompridis, «From reason to selfrealization», 2004, pp. 331 y 352.

644 Cf. N. Kompridis, *ibid*., pp. 351-352.

es un valioso complemento porque amplía la perspectiva de esta y, a la vez, es una teoría más específica y diferenciada acerca de cómo ocurre el reconocimiento intersubjetivo. No se trata solo de una propuesta de aplicabilidad de los principios habermasianos, sino de una apertura en el alcance y densidad del concepto de reconocimiento recíproco que estructura la teoría.[645]

Me inclino a pensar que el intento de compatibilizar ambas teorías es válido si se asume —como hacen Adela Cortina o Seyla Benhabib— que la opción heurística de Habermas es demasiado restrictiva, que su *bisturí* es demasiado cortante y restringe innecesariamente el dominio de la teoría moral. Si se asume que es posible la construcción de una ética comunicativa más amplia. Las consideraciones que introduce Honneth desde una visión más amplia de la comunicación sobre los presupuestos motivacionales que gobiernan los discursos o los reclamos prelingüísticos, si bien no tienen el estatus de ser principios morales y la filosofía moral no puede basar su validez en ellos, tampoco puede ignorarlos. La relación entre estas teorías empíricas sobre la motivación humana, el comportamiento institucional y los patrones culturales y la filosofía moral es que una puede sumar a la plausibilidad de la otra.[646]

Benhabib piensa que un modelo universalista y comunicativo de ética no necesita ser tan restrictivamente construido, puede ser una deontología débil —más débil que la de Habermas—, pero alejada de un teleologismo fuerte. Por otro lado, como el tema de debate moral no está predefinido y los sujetos no necesitan abstraerse de sus compromisos y creencias cotidianas cuando comienzan la argumentación, debemos aceptar que no solo las cuestiones de justicia serán tematizadas en los discursos prácticos, sino también cuestiones de vida buena. Esta postura de Benhabib mantiene el enfoque teleológico, la idea de que aun bajo las condiciones de la Modernidad podemos formular y defender una concepción mínima del bien humano.

Adela Cortina, por su parte, también las concibe complementarias, ya que piensa esas precondiciones de reconocimiento mutuo honnethianas como condiciones necesarias que se suman para posibilitar la participación en discursos morales, más allá de las específicas competencias lingüísticas y cognitivas requeridas por el modelo de Habermas. Esta es la forma en que Cortina fundamentalmente se refiere al valor de la teoría del reconocimiento de Honneth para una ética del discurso ampliada: como una versión del reconocimiento cordial requerido para el diálogo. Según Zurn, la dificultad que tiene esta opción es que vicia la estricta prioridad de lo justo sobre lo bueno pretendida por Habermas, pero este autor no asume la posibilidad de una ética comunicativa ampliada.

645 Gustavo Pereira sostiene que la mejor interpretación de este distanciamiento es que se trata de una alternativa no radical, no un mero complemento, ya que Honneth quiere introducir una versión más comprehensiva de la intersubjetividad. Cf. G. Pereria, *Las voces de la igualdad*, 2010, pp. 86 y sigs., p. 92 y sigs.

646 Cf. S. Benhabib, «Autonomy, Modernity and Community», 1997, pp. 46-47.

Creo que la posición de ambas autoras implica alejarse de la propia pretensión de Honneth de ser una alternativa superior a Habermas y lo comparto. Desde mi punto de vista, esta pretensión es exagerada, porque la teoría del reconocimiento de Honneth no posee el estatus suficiente como para plantearse como una alternativa al complejo sistema habermasiano. En este, la inquietud social está unida a una exigente preocupación gnoseológica que no aparece en Honneth. La complejidad y envergadura de la obra habermasiana es superior: abarca un denso sistema compuesto por pragmática formal, teoría de la acción comunicativa, una teoría de la racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección, una teoría de la evolución social y de las patologías sociales del presente. Honneth tiene puntos que resultan atractivos, pero algunos de ellos son problemáticos. Entiendo así que la teoría honnethiana tendría el estatus de una *teoría de alcance medio*. El sociólogo Robert Merton, creador de la expresión, denomina así a aquellas teorías intermedias entre los esfuerzos sistemáticos totalizadores que están demasiado lejos de los tipos particulares de conducta, organización y cambio sociales, y las descripciones ordenadamente detalladas de particularidades no generalizadas. Las teorías de alcance medio incluyen abstracciones, pero están lo bastante cerca de los datos observados para incorporarlas en proposiciones que permitan prueba empírica. Estas no pretenden explicar todos los fenómenos de interés sociológico, sino que tratan aspectos delimitados de los fenómenos sociales y su principal utilidad es que constituyen soporte teórico que sirve para orientar la investigación empírica.[647] Calificar de esta forma a la teoría del reconocimiento de Honneth por poseer menor envergadura no implica que pierda valor en su rol —nada menor— como un complemento clave del sistema habermasiano.

Mi opinión es que Honneth no llega a hacer tanto como una renovación;[648] la imagen adecuada es la de una ampliación. Como si de ampliar una vieja casa se tratara, sin perder su núcleo inicial o el viejo casco que da fundamento y que permite que tal ampliación sea hecha sin peligros. Quizás algunos aspectos de esa ampliación han quedado mejor integrados que otros al conjunto de la casa, pero, en general, se trata de un proyecto viable, que no presenta grandes incompatibilidades.

Mi posición es que Honneth lleva el reconocimiento más allá de Habermas en su alcance y densidad de un modo que resulta válido y valioso si se tienen algunos cuidados teóricos y se asume la fundamentación pragmáticotrascendental como única posibilidad de dar un criterio de validez

647 Cf. R. Merton, «Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio», 1980, pp. 56-61.

648 Mi punto de vista aquí es compartido por J. Rocheleau, C. Hughes y J. Wong en «Communication, Recognition and Politics: Reconciling the Critical Theories of Honneth and Habermas», 2003. Para una posición que también postula complementariedad entre las dos posiciones: S. Houston, «Communication, Recognition and Social Work», 2009.

última a la teoría. Tal ampliación de esta noción clave habilita, por ejemplo, la valiosa y novedosa inclusión de la esfera de la vida íntima en la consideración de la justicia social, que fue totalmente desconsiderada por Habermas por pensarla como irrelevante en una concepción política de la justicia. Por otro lado, el alto potencial de aplicabilidad que posee su interpretación del reconocimiento otorga a la teoría una mayor sensibilidad a la vulnerabilidad intersubjetiva del sujeto argumentante habermasiano. La teoría honnethiana parece poseer un mayor potencial que la habermasiana a la hora de la aplicación de una teoría de justicia a contextos específicos. Su teoría y, en particular, su interpretación del reconocimiento da más juego para la construcción de orientaciones de política pública, por su mayor especificación de las modalidades de reconocimiento que constituyen a un sujeto como autónomo. Esta diversidad o mayor riqueza para plantear diferentes principios de justicia para cada esfera da la posibilidad de ofrecer criterios normativos para políticas públicas que aborden temas de injusticia y patologías sociales de forma más acertada.

Conclusiones

En el brevísimo fragmento *Del rigor en la ciencia*, Jorge Luis Borges narra la historia de lejano imperio. En él, la cartografía se había perfeccionado tanto que el mapa de una provincia ocupara el espacio de una ciudad, y el mapa del imperio, tenía el tamaño de una provincia. A pesar del alto nivel de detalle de estos mapas, los pobladores no estaban plenamente satisfechos. Por ello, el colegio de cartógrafos realizó un mapa del imperio que coincidía exactamente con el territorio. Sin embargo, las nuevas generaciones perdieron interés en la cartografía y dejaron el mapa expuesto al sol y el invierno, porque lo encontraban inútil. Así, cuenta Borges que en los desiertos del oeste pueden encontrarse hasta hoy, pedazos ruinosos de aquel mapa en los que se albergan animales y mendigos.[649]

Cualquiera que visita una ciudad extranjera munido de una buena guía de viaje entiende perfectamente la sabiduría encarnada en esta austera narración. Los mapas sirven, precisamente, *cuando* y *porque* no coinciden exactamente con el territorio. Un mapa útil es aquel que resuelve, en una superficie de papel reducida, lo nuclear de la ciudad en la que pretendemos ubicarnos, aquel que nos brinda las coordenadas importantes para no perdernos y señaliza los lugares relevantes a visitar.

Cualquier teoría puede ser interpretada, de modo muy laxo, como ofreciendo el mapa de un cierto territorio. Cuando comencé a avanzar en esta investigación, tuve la sensación de estar atendiendo a una discusión entre cartógrafos. Y así, recordé la imagen de Borges. Este libro trata, de algún modo, de la comparación entre dos mapas que intentan explicar y orientar en un mismo territorio. Claro que, a diferencia de un mapa geográfico, las teorías que nos ocupan no son solo descriptivoexplicativas, sino también fuertemente normativas. Por ello, me refiero a un *mapa* en un sentido laxo. Este trabajo trató sobre la teoría de Axel Honneth como una propuesta de *mapa* que, ofreciendo la coordenada del reconocimiento —en una forma más amplia y específica—, pretende renovar la TC de un modo más adecuado al mapa que trazó la teoría habermasiana. Dos teorías, dos mapas ofrecidos desde una misma tradición, que se presentan —al menos desde Honneth— como competidores en cuanto a su adecuada conexión con un territorio —el tan mencionado problema del enclave empírico de la TC—. Problematizar y establecer los criterios para comparar estos mapas ha sido la tarea fundamental: analizar cada uno en cuanto a su adecuación o corrección conceptual, su utilidad heurística, su fecundidad, qué ilumina y qué oscurece, si permite

649 Borges, «Del rigor en la ciencia», en *El hacedor*, 2013, p. 137.

capturar lo relevante, su soporte empírico y sus consecuencias prácticomorales, así como su fundamentación filosófica.

Un aspecto que une a ambos autores en el seno de una misma tradición es el afán de hacer una crítica social como *crítica inmanente*, que busca descubrir en el mismo mundo social un elemento de referencia para develar las contradicciones de lo existente y ser capaz de provocar, al mismo tiempo, su superación, a la vez que la pretensión de hacer una renovación conceptual de esta tradición. Tal elemento corresponde a una experiencia básica previa a cualquier formulación teórica que estructura nuestro sentido de justicia, es la clave para dar cuenta de los ideales sociales frustrados de una época y tiene potencial normativo para explicar la dinámica social histórica y proyectar nuevas formas de organización social. Este concepto de una trascendencia inmanente, de raíces hegelianomarxistas y rasgo distintivo de la TC, es identificado con el entendimiento comunicativo y el reconocimiento en Habermas y Honneth, respectivamente. El intento de asentar esta nueva trascendencia inmanente frente al agotamiento de la filosofía de la conciencia que provocó la primera generación lleva a que ambos pretendan renovar la TC poniendo el foco en la interacción entre los sujetos y sus expectativas normativas, en verlos como interactuantes en una relación de reconocimiento recíproco que excede la interacción estratégica. Es Habermas quien repara en la intersubjetividad anclada en el lenguaje humano e inaugura, desde el paradigma comunicativo, la posibilidad de fundar una nueva razón crítica. Honneth reconoce su deuda con este camino teórico previo, pero formula una serie de críticas a aquel que lo llevaron a autopostular su teoría como un mapa alternativo con mejor base empírica.

Mi interés inicial fue analizar esas críticas a fondo y determinar si la teoría de Honneth puede considerarse verdaderamente como un paradigma alternativo. Entre las preguntas que buscaba responder estaba si tales críticas son pertinentes y justas con el planteo habermasiano. Si Honneth lograba acertar en sus críticas, también me preguntaba si era capaz de plantear una solución a tales insuficiencias en su propia teoría o si lograba, entonces, ir más allá de Habermas y superarlo como pretende, y si se trata de una perspectiva alternativa o más bien complementaria. A su vez, como ambos postularon una forma de hacer posible la trascendencia inmanente para una crítica social normativa otorgando singular protagonismo a la noción hegeliana del reconocimiento intersubjetivo, supuse que este concepto —nuclear para ambos, aunque no de igual forma— debía asumir interpretaciones diferentes y podía ser el eje de la comparación. Así, se sumaron nuevas preguntas: ¿qué diferencia la forma en que Honneth considera el *reconocimiento* de la forma inicial que tomó en la teoría habermasiana?, ¿implica su distanciamiento un distanciamiento en la forma de concebir esta noción? ¿Qué rol juega el *reconocimiento* como categoría en cada autor? En definitiva, me propuse el objetivo de hacer una valoración crítica de la teoría honnethiana frente a la

de Habermas, y evaluar su aporte y sus limitaciones, su alcance y su estatura teórica. A continuación, mis conclusiones al respecto.

El hallazgo fundamental al que he arribado es que Honneth va más allá de Habermas en la interpretación del reconocimiento intersubjetivo, ya que a partir de un señalamiento pertinente de ciertas insuficiencias de este y a partir de su propia formulación teórica, logra darle un alcance y densidad al concepto que no posee en la teoría habermasiana. En Honneth, el reconocimiento se amplía porque excede el ámbito del lenguaje discursivo cotidiano orientado al entendimiento hacia el ámbito más amplio de la comunicación o interacción comunicativa en general. Honneth ofrece, en este sentido, un mapa más amplio justamente porque busca ser un mapa más preciso, menos abstracto. Esta ampliación de la noción resulta útil, a mi entender, ya que permite, por ejemplo, dar cuenta de un modo más completo de los espacios de reconocimiento en que se construye la autonomía —esferas de reconocimiento y relaciones prácticas del yo— brindando especificaciones que son vitales para la aplicabilidad.

Sin embargo, también concluyo que Honneth no ha sido capaz de formular un proyecto teórico de similar envergadura al habermasiano, lo que queda evidenciado en la confusión e inconsistencia teórica a la hora de la fundamentación filosófica última de sus postulados éticos más básicos. Los desafíos que implica tal ampliación y densificación del reconocimiento son solo planteados, pero no resueltos satisfactoriamente. Por ello, entiendo que la relación posible, contra lo que el mismo Honneth piensa, es que su teoría puede ser vista como complemento de la teoría habermasiana. Honneth solo puede proponer un mapa más amplio y específico sin perder utilidad «normativa» en la medida en que asuma un modo de fundamentación asociado a la ética del discurso. La solución sería desplegar un mapa honnethiano a la hora de la hermenéutica de las experiencias de reconocimiento y de la aplicabilidad, mientras se mantiene fidelidad a un mapa habermasiano que, aunque más austero, otorga un enclave sólido a la fundamentación filosófica.

Mi intención última ha sido la de contribuir a valorar la verdadera potencialidad filosófica de un concepto normativo como el de *reconocimiento*, de la mano de un autor que, más allá de sus aciertos o desaciertos, brinda herramientas imprescindibles para pensarlo. Es seguramente a partir de esfuerzos como el de Honneth, y de proponer rupturas en la continuidad, que una tradición de pensamiento como la de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt se mantiene viva.

Bibliografía

Adorno, T. (2003). *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

———— (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

———— y M. Horkheimer (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.Allen, A. (2010). «Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory», *Critique*, vol. 3, n.º 1, pp. 37-41.

Amato, J. A. (1990). *Victims and values: A history and a theory of suffering*. Nueva York: Praeger.

Anderson, J. (2011). «Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition», en D. Petherbridge, *The critical theory of Axel Honneth*, pp. 31-58. Leiden: Brill.

_____ y A. Honneth (2005). «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», en J. Anderson y Christman (eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, pp. 127-149. Cambridge: Cambridge University Press.

Antonio, R. (1981). «Immanent critique as the core of Critical Theory», *The British Journal of Sociology*, vol. 32, n.º 3, set., pp. 330-345.

———— (1983). «The origin, development, and contemporary status of Critical Theory», *The Sociological Quarterly*, vol. 24, verano, pp. 325-351.

Apel, K. O. (1975). «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje», *Diánoia: Anuario de Filosofía*, n.º xxi, pp. 140-173.

———— (1980). «The A Priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age», en *Towards a Transformation of Philosophy*, pp. 225-300. Londres: Routledge.

———— (1991). «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 147-184. Barcelona: Paidós.

———— (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.

———— (2004). «¿Disolución de la ética del discurso? Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas *Facticidad y validez*», en *Apel versus Habermas*, pp. 121-246. Granada: Comares.

———— (2004). «¿Se puede fundamentar normativamente la "teoría crítica" recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmáticotrascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas», en *Apel versus Habermas: elementos para un debate*, pp. 33-91. Granada: Comares.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

———— (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

Basaure, M. (2011). «Continuity through rupture with the Frankfurt School: Axel Honneth's theory of recognition», en G. Delanty y S. Turner (eds.) *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*, pp. 99-109. Nueva York: Routledge.

Basaure, M. (2011). «Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth», *Enrahonar*, vol. 46, pp. 75-91.

Benhabib, S. (1986). *Critique, norm and utopia: A study of the foundations of critical theory*. Nueva York: Columbia University Press.

——— (1997). «Autonomy, Modernity and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue», en A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.), *CulturalPolitical Interventions in the unfinished project of Enlightenment*. Cambridge-Londres: mit Press.

———(2006). «El otro generalizado y el otro concreto. La controversia KohlbergGilligan y la teoría moral», en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, pp. 171-202. Barcelona: Gedisa.

Benjamin, J. (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*. Nueva York: Pantheon Books.

Berlin, I. (1958). «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Bloch, E. (2011). *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Dykinson.

Borges, J. L. (2013). «Del rigor en la ciencia», en *El hacedor*. Nueva York: Random House.

Bourdieu, P. *et al.* (1999). *The weight of the world: social suffering in contemporary society*. Cambridge: Stanford University Press.

Butler, J. (2008). «Taking another's view: ambivalent implications», en A. Honneth, *Reification: a new look at an old idea*. Nueva York: Oxford University Press.

Cannon, B. (2001). *Rethinking the normative content of critical theory: Marx, Habermas and beyond*. Nueva York: Palgrave.

Cohen, G. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.

Cohen, J. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cortina, A. (1985). «Moralidad y eticidad**.** De los límites extremos de toda filosofía práctica», en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.

———(1994). *Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

———(1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.

———(1996). «El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas», *Isegoría*, n.º 13, pp. 119-134.

———(1996). Ética *mínima*. Madrid: Tecnos.

——— (1998). «Sociedad civil», en Diez palabras clave en filosofía política. Estella: Verbo Divino.

——— (2003). «La ética discursiva», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, iii: *Ética contemporánea*, pp. 533-581. Barcelona: Crítica.

———(2005). *Alianza y contrato*. Madrid: Trotta.

———(2005). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.

———(2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.

Cortina, A. (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.

_____ y D. García-Marzá (2003). *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos.

Delvecchio Good, M.-J.; P. Brodwin, B. J. Good y A. Kleinman (eds.) (1992). *Pain as Human Experience: An Anthropological Experience*. Oakland: University of California Press.

Deranty, J.P. (2009). *Beyond communication: A critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden-Boston: Brill.

Durkheim, E. (2001). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

Elster, J. (1988). *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.

Fascioli, A. (2009). «Esferas de reconocimiento y capacidades básicas», en A. Cortina y G. Pereira (eds.), *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, pp. 115-136. Madrid: Tecnos.

———— (2009). «El concepto de sociedad civil en Habermas», *Revista Actio*, n.º 11, nov., pp. 33-47.

Fleitas, M. (2013). *La reificación y el olvido del reconocimiento: aportes para una revisión y defensa de la reificación de Axel Honneth* (tesis de maestría), fhce, Universidad de la República, Montevideo.

Fonti, D. (2019). «Axel Honneth *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*» (reseña), *Studia Politicae*, n.º 49, pp.183-188.

Forst, R. (2002). *Contexts of justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

Fraser, N. (1995). «What's critical about critical theory?», en J. Meehan, *Feminists Read Habermas: Gendering the subject of discourse*, pp. 21-56. Nueva York: Routledge.

———— (1997). «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" age», en *Justice Interruptus*, pp. 11-40. Nueva York: Routledge.

_____ (2001). «Recognition without Ethics?», *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 21-42.

———— (2001). «Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation», artículo presentado a la Fundación Heinrich Böll. Disponible en: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article281>.

———— (2006). «La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación», en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Madrid: Morata.

———— (2006). «Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth», en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata.

———— (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

———— y A. Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate políticofilosófico*. Madrid: Morata.

Freundlieb, D.; W. Hudson y J. Rundell (eds.) (2004). *Critical theory after Habermas: Encounters and Departures*. Boston: Brill.

Freyenhagen, F. (2015). «Honneth on social pathologies: a critique», *Critical Horizons*, vol. 16, n.º 2, pp. 131-152.

Geuss, R. (2008). «Philosophical anthropology and social criticism», en A. Honneth, *Reification: a new look at an old idea*, Nueva York: Oxford University Press. Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Giusti, M. (2005). «Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel», Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, año 2, n.º 1, pp. 69-83.

Habermas, J. (1976). *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

———— (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

———— (1985). Remarks on the Concept of Communicative Action. In: Seebass G., Tuomela R. (eds) Social Action. Theory and Decision Library (An International Series in the Philosophy and Methodology of the Social and Behavioral Sciences), vol 43. Springer, Dordrecht.

———— (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. Madrid: Taurus.

———— (1987). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.

———— (1989). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

———— (1989). «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 229-368. Madrid: Cátedra.

———— (1990). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.

———— (1990). «Individuación por vía de socialización: sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead», en *Pensamiento posmetafísico*, pp. 188-239. Madrid: Taurus.

———— (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

———— (1991). «A reply», en H. Joas y A. Honneth, *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, pp. 214-264. Cambridge: Polity Press.

———— (1991). «Justicia y solidaridad», en K. O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, pp. 175-205. Barcelona: Crítica.

———— (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

———— (1994). «Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 58-134. Barcelona: Península.

———— (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.

———— (1998). «Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove», en *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: mit Press.

———— (1998). «Modernidad: un proyecto incompleto», *Revista Punto de Vista*, n.º 21.

Habermas, J. (1999). «From Kant to Hegel and back again. The move towards detranscendentalization», *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n.º 2, pp. 129-157.

——— (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

——— (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.

——— (2000). «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta: Madrid.

——— (2000). «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.

——— (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge: MIT Press.

——— (2003). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II. Madrid: Taurus.

——— (2005). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

——— (2006). «Religion in the public sphere», *European Journal of Philosophy*, 14, pp. 1-25.

——— (2008). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.

——— y J. Rawls (1998). Debate sobre el liberalismo político. Barcelona: Paidós.

Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.

——— (1971). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

——— (2006). *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires: Quadrata.

Held, D. (1980). *Introduction of Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley-Los Ángeles: California University Press.

Hernández-Pacheco, J. (1997). «Jürgen Habermas. Teoría de la acción comunicativa», en *Corrientes actuales de la filosofía*, vol. 2: *Filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Herzog, B. y Hernández, F. (2010). «Axel Honneth y el renacimiento de la teoría crítica», *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru / Asces*, vol. 42, n.º 1, enero-junio.

——— (2012). «La noción de 'lucha' en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth», *Política y Sociedad*, vol. 49, n.º 3, pp. 609-623.

Hill, T. (1991). *Autonomy and selfrespect*. Nueva York: Cambridge University Press.

Holmes, P. (2009). «Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas x Honneth)», *Tempo Social*, vol. 21, n.º 1, jun., pp. 133-155.

——— (2009). «Reconhecimento e normatividade: A transformação hermenêutica da teoria crítica», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 24, n.º 69, fev, pp. 129-145.

Honneth, A. (1991). «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en K. O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (1992). «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 5, pp. 78-93.

——— (1993). *Kommunitarismus*. Frankfurt-Nueva York: Campus.

——— (1995). «Critical Theory», en *The fragmented world of the social: Essays in Social and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «Descentered autonomy: the subject after the fall», en *The fragmented world of the social*, pp. 261-271. Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «From Adorno to Habermas», en *The fragmented world of the social*, Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality», en *The fragmented world of the social*, pp. 205-219. Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «Pluralization and Recognition: on the selfmisunderstanding of posmodern social theories», en *The fragmented world of the social*, pp. 220-230. Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «The fragmented world of Symbolic Forms: reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture», en *The fragmented world of the social*, Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «The Limits of Liberalism: On the PoliticalEthical Discussion concerning Communitarianism», en *The fragmented world of the social*, Albany: State University of New York Press.

——— (1995). «Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory», en *The fragmented world of the social*, pp. 15-49. Albany: State University of New York Press.

——— (1996). «Concepciones de la sociedad civil», *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.º 24, pp. 47-55.

——— (1997). «A Society Without Humiliation? On Avishai Margalit's Draft of a "Decent Society"», *European Journal of Philosophy*, vol. 5, n.º 3, pp. 306-324.

——— (1997). «Habermas' anthropology of knowledge: the theory of knowledgeconstitutive interests», en *The Critique of power: Reflective stages in a critical social theory*, pp. 203-239. Massachusetts-Cambridge: MIT Press.

——— (1997). «Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication», en *The Critique of power*, pp. 278-303. Massachusetts-Cambridge: MIT Press.

——— (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

——— (1997). «Recognition and moral obligation», *Social Research*, vol. 64, n.º 1, pp. 16-35.

——— (1997). *The Critique of power*. Massachusetts-Cambridge: MIT Press.

——— (1997). «Two competing models of the history of species: understanding as the paradigm of the social», en *The Critique of power*, pp. 240-277. Massachusetts-Cambridge: MIT Press.

Honneth, A. (1998). «Between proceduralism and teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. xxxiv, n.º 3, pp. 689-711.

——— (1998). «Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento», *Logos* (Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid), vol. 32, pp. 17-37.

——— (1999). «Comunidad: esbozo de una historia conceptual», *Isegoría*, n.º 20, pp. 5-15.

——— (1999). *Desintegració: fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*. Valencia: Tàndem.

——— (1999). «Postmodern Identity and Object Relations Theory», *Philosophical Explorations*, vol. 2, n.º 3, pp. 225-242.

——— (2000). «Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik», en R. Brunner y P. Kelbel (eds.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, pp. 101-111. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

——— (2000). *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right* (Spinoza Lectures). Assen: Van Gorcum.

——— (2000). «The possibility of a disclosing critique of society», *Constellations*, vol. 7, n.º 2, pp. 116-127.

——— (2001). «Invisibility: on the epistemology of "recognition"», *The Aristotelian Society* (Bristol), supplementary vol. lxxv, pp. 111-126.

——— (2001). «Recognition or Redistribution? Changing perspectives», *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n.º 2/3, pp. 43-55.

——— (2002). «Between Hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the Challenge of Moral Realism», en N. Smith (ed.), *Reading McDowell, On Mind and World*, Londres-Nueva York: Routledge.

——— (2002). «Grounding recognition: a rejoinder to critical questions», *Inquiry*, vol. 45, pp. 499-520.

——— (2003). «The Destructive Power of the Third», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 29, n.º 5, pp. 5-21.

——— (2004). «A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory», en F. Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, pp. 336-360. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (2004). «Organized selfrealization: some paradoxes of individualization», *European Journal of Social Theory*, vol. 7, n.º 4, pp. 463-478.

——— (2004). «Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice», *Acta Sociologica* (Sage Publications), vol. 47, n.º 4, dic., pp. 351-364.

——— (2005). «A physiognomy of the capitalist form of life: a sketch of Adorno's social theory», *Constellations*, vol. 12, n.º 1, pp. 50-64.

——— (2006). «El reconocimiento como ideología», *Isegoría*, n.º 35, pp. 129-150.

Honneth, A. (2006). «La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica», en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, pp. 176-196. Madrid: Morata.

——— (2006). «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Madrid: Morata.

——— (2007). «Between justice and affection: the family as a field of moral disputes», en *Disrespect: The normative foundations of Critical Theory*, pp. 144-162. Cambridge: Polity Press.

——— (2007). «The social dynamics of disrespect», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, pp. 63-79. Cambridge: Polity Press.

——— (2007). «Love and morality», en *Disrespect: The normative foundations of Critical Theory*, pp. 163-180. Cambridge: Polity Press.

——— (2007). «Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy», en *Disrespect: The normative foundations of Critical Theory*, pp. 3-48. Cambridge: Polity Press.

——— (2007). «Post-traditional communities: a conceptual proposal», en *Disrespect: The normative foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press.

——— (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento.* Buenos Aires: Katz.

——— (2008). «Observações sobre a reificação», *Civitas*, vol. 8, n.º 1, ene.-abr., pp. 68-79.

——— (2008). «Rejoinder», en *Reification: a new look at an old idea*, pp. 147-159. Nueva York: Oxford University Press.

——— (2008). «Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição», *Civitas*, vol. 8, n.º 1, ene.-abr., pp.46-67.

——— (2009). «A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo», *Civitas*, vol. 9, n.º 3, set.-dic., pp. 345-368.

——— (2009). *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

——— (2009). «Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo», en A. Honneth, *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica - uam.

——— (2009). *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica.* Buenos Aires: Katz.

——— (2010). «Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth» [entrevistado por Gustavo Pereira], *Andamios* (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), vol. 7, n.º 13, may.-ago., pp. 323-334.

——— (2010). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*, trad. Ladislaus Lob. Princeton: Princeton University Press.

——— (2011). *La sociedad del desprecio.* Madrid: Trotta.

——— (2011). «Rejoinder», en D. Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: critical essays*, Leiden-Boston: Brill.

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

——————— (2015). *Die Idee des Sozialismus*. Berlín: Suhrkamp Verlag.

——————— (2019). *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*. Madrid: Akal.

——————— y H. Joas (eds.) (1991). *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Cambridge: Polity Press.

——————— y J. M. M. Farrell (1998). «Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today», *Political Theory*, vol. 26, n.º 6, dic., pp. 771-772.

——————— y M. Hartmann (2006). «Paradoxes of capitalism», *Constellations*, vol. 13, n.º 1, pp. 41-58.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

——————— (1976). «La teoría crítica ayer y hoy», en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península.

——————— (2003). «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría crítica*, pp. 223-272. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Houston, S. (2009). «Communication, Recognition and Social Work: Aligning the Ethical Theories of Habermas and Honneth», *British Journal of Social Work*, vol. 39, pp. 1274-1290.

How, A. (2003). *Critical Theory*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Hoyos Vásquez, G. (1993). «Ética discursiva, derecho y democracia», *Análisis Político*, n.º 20, pp. 5-19.

——————— (1995). «Ética comunicativa y educación para la democracia», *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 7, pp. 65-91.

——————— (1996). *Derechos humanos, ética y moral*. Bogotá: Editorial Gazeta.

——————— (2001). «La filosofía política de Habermas», *Ideas y Valores* (Bogotá), n.º 116.

——————— (2003). «La ética fenomenológica», *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 1, pp.49-60.

Jiménez Redondo, M. (1991). «Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas», introducción a J. Habermas, *Escritos de moralidad y eticidad*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós.

Kauppinen, A. (2002). «Reason, Recognition and Internal Critique» (Symposium on Axel Honneth and Recognition), *Inquiry*, vol. 45, pp. 479-498.

——————— (2011). «The social dimension of autonomy», en D. Petherbrige (ed.), *Axel Honneth: critical essays*, Londres: Brill.

Kettner, M. (1999). «KarlOtto Apel's contribution to critical theory», en D. Rasmusseu (ed.), *The Handbook of Critical Theory*, Oxford: Blackwell.

Kleinmann, A.; Das, V. y Lock, M. (eds.) (1997) *Social suffering*, Califfornia: California University Press.

Kompridis, N. (2001). «On the Task of Social Philosophy: A Reply to Axel Honneth», *Social Philosophy Today*, vol. 17, pp. 235-251.

Kompridis, N. (2004). «From reason to selfrealization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory», *Critical Horizons*, vol. 5, pp. 323-363.

Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.

Lear, J. (2008). «The slippery middle», en A. Honneth, *Reification: a new look at an old idea*, Nueva York: Oxford University Press.

Leyva, G. (ed.) (2005). *La teoría crítica y las tareas actuales de la filosofía*. Barcelona: Anthropos.

MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

Madureira, M. (2009). «Introducción» a A. Honneth, *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Margalit, A. (1997). *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.

McCarthy, T. (1985). *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: mit Press.

———— (1992). *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.

McNay, L. (2008). *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.

Mead, G. H. (1972). *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Meehan, J. (1994). «Autonomy, recognition and respect: Habermas, Benjamin and Honneth», *Constellations*, vol.1, n.º 2, pp. 270-285.

Menezes, A. B. (1994). «Habermas e a fenomenología do fato moral de Strawson», *Princípios*, vol.1, n.º 1, pp.7-15.

Merton, R. (1980). «Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio», en *Teoría y estructura sociales*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Muguerza, J. (1994). «Prólogo» a A. Cortina, *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's theodicy of self-love*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, M. (1992). «Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism», *Political Theory*, vol. 20, n.º 2, pp. 202-246.

Offe, C. (1992). «Bindings, Shackles, Brakes, on SelfLimitation Strategies», en A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer, *CulturalPolitical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge: mit Press.

Olano, J. (2019). «Teoría de la justicia y reconocimiento: Axel Honneth y Gustavo Pereira», en E. López, Á. Niño Castro y L. Tovar González (coords.), *Claves de la justicia desde América Latina*, Valencia: Tirant lo Blanch. Ovejero, F. (2005). «Republicanismo: el lugar de la virtud», *Isegoría*, n.º 33, pp. 99-125.

Pereira, G. (2007) *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, Ciudad de México: Centro de estudios filosóficos, politicos y sociales Vicente Lombardo Toledano.

———— (2010). *Las voces de la igualdad: bases para una teoría crítica de la justicia*. Montevideo: Proteus.

———— (2011). «Idealización del sujeto y políticas sociales», *Sistema*, n.º 222, pp. 111-119.

———— (ed.) (2013). *Perspectivas críticas de justicia social*. Porto Alegre: Evangraf.

Petersen, A. y R. Willing (2002). «An Interview with Axel Honneth. The role of Sociology in the Theory of Recognition», *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n.º 2.

Petherbridge, D. (ed.) (2011). *Axel Honneth: critical essays*. Leiden-Boston: Brill.

Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2000). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

Rocheleau, J.; C. Hughes y J. Wong (2001). «Communication, Recognition and Politics: Reconciling the Critical Theories of Honneth and Habermas», *Social Philosophy Today*, vol. 17, pp. 253-263.

Romero, J. M. (2009). «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica», *Constelaciones, Revista de teoría crítica*, n.º 1, dic., pp. 72-87.

——————— (2010). *Crítica e historicidad: ensayos para pensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Plaza y Valdés.

Sandel, M. (1984). «The procedural republic and the unencumbered self», *Political Theory*, n.º 12, pp. 81-96.

——————— (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Sauerwald, G. (2006). «Teoría del reconocimiento versus teoría del discurso», *Estudios de Filosofía Política e Historia de las Ideas*, año 7, n.º 8, dic., pp. 145-157.

Schmidt, H. & Zurn, C. (2010). *The philosophy of recognition: historical and contemporary perspectives*. Plymouth: Lexington Books.

Siep, L. (2011). «Wir sind dreifach frei», *Zeit Online*, 18 de agosto. Disponible en: <http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>.

Siurana, J. C. (2003). *Una brújula para la vida moral: la idea de sujeto en la* ética *del discurso de KarlOtto Apel*. Granada: Comares.

Smilg, N. (2004). «Estudio introductorio. La transformación de la filosofía y la posibilidad de una hermenéutica trascendental», en K. O. Apel, *Apel versus Habermas: elementos para un debate*. Granada: Comares.

Strawson, P. F. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.

Strydom, P. (2011). «Immanent trascendence as key concept», en *Contemporary Critical Theory and Methodology*, Nueva York: Routledge.

Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

——————— (1991). «Language and society», en H. Joas y A. Honneth (eds.) *Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.

——————— (1997). «Equívocos: el debate liberalismocomunitarismo», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós.

——————— (1997). «La política del reconocimiento», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós.

——————— (1999). «Atomism», en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (2005). «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?», en *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.

———— (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Thiebaut, C. (2003). «La escuela de Frankfurt», en V. Camps (ed.), *Historia de la* ética, iii: *La* ética *contemporánea*, Barcelona: Crítica.

Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

Van Den Brink, B. (2011). «Recognition, pluralism and the expectation of harmony: against the ideal of an ethical life 'free from pain'», en D. Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: critical essays*, Leiden-Boston: Brill.

———— y D. Owen (2007). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, M. (1996). «La crítica comunitarista del liberalismo», en *La política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad* (Paidós, Barcelona), n.º 1, pp.47-64.

———— (2004). *Las esferas de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1978). *Economy and society*, vol. 2, University of California Press, Berkeley.

Wellmer, A. (1988). «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en A. Giddens, J. Habermas, M. Jay, T. McCarthy, R. Rorty, A. Wellmer y J. Whitebook, *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Cátedra.

———— (1994). Ética *y diálogo*. Barcelona: Anthropos.

———— (1996). *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.

Wilding, A. (2012). «Axel Honneth *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*» (reseña), *Marx and Philosophy Review of Books*, 8 de agosto. Disponible en: <https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/7723_das-recht-der-freiheit-review-by-adrian-wilding/>.

Wilkinson, I. (2005). *Suffering: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Yar, M. (2003). «Honneth and the communitarians: towards a recognitive critical theory of community», *Res Publica*, vol. 9, n.º 2, pp. 101-125.

Zurn, C. (2000). «Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n.º 1, pp. 115-124.

———— (2003). «Identity or status? Struggles over "Recognition" in Fraser, Honneth, and Taylor», *Constellations*, vol. 10, n.º 4, pp. 519-537.

———— (2005). «Recognition, redistribution and democracy: dilemmas of Honneth's critical social theory», *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n.º 1, pp. 89-126.

———— (2011). «Social pathologies as secondorder disorders», en D. Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: critical essays*, Leiden-Boston: Brill.

———— (2015). *Honneth: A critical theory of the social*. Cambridge: Polity Press (Key Contemporary Thinkers Series).

Este libro brinda una aproximación a la tradición de la teoría crítica a través de la confrontación entre dos de sus más destacados representantes contemporáneos: Axel Honneth y Jürgen Habermas. En particular, aborda el distanciamiento de la teoría de Honneth frente a la habermasiana, y da cuenta de la forma en que ello puso en discusión la potencialidad de la teoría crítica como marco reflexivo sobre las sociedades contemporáneas. Tal distanciamiento se analiza a la luz de la noción de *reconocimiento*, concepto central en el intento de renovación teórica liderada por Honneth.

ISBN: 978-9974-0-1885-3