

UNIVERSIDAD DE VALENCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA 2006-07



***Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre  
la renovación de la Teoría Crítica***

***Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría  
de Axel Honneth***

TESIS DOCTORAL

Presentada por:  
Ana C. Fascioli Alvarez

Dirigida por:  
Dra. Adela Cortina Orts  
Dr. Gustavo Pereira

Valencia, 2013

*A mi familia,  
en especial a Arturo*

*A Diego*

## Contenido

Agradecimientos.....	6
Introducción .....	9
La idea de trascendencia inmanente como corazón de la TC.....	10
El déficit de aquella primera generación .....	14
La clausura de la posibilidad emancipatoria.....	15
Retomar la búsqueda de una <i>trascendencia inmanente</i> .....	19
El <i>reconocimiento</i> en Honneth... ¿más allá de Habermas? .....	22
Capítulo 1. ....	26
Sobre la renovación de la TC propuesta por Habermas .....	26
1.1 Sus primeros escritos y vinculación al proyecto de la Escuela de Frankfurt.....	27
1.2 La transición hacia su obra de madurez .....	33
1.3 La Teoría de la Acción Comunicativa.....	40
1.3.1 Condiciones de la acción orientada al entendimiento.....	40
1.3.2 Sistema y mundo de la vida .....	43
1.3.3 Una interpretación comunicativa del proyecto ilustrado .....	46
1.3.4 Su diagnóstico de la sociedad contemporánea: la <i>colonización</i> del mundo de la vida .....	49
1.4 La Ética del discurso en la formulación de Habermas .....	51
1.4.1 Volver a Kant desde Hegel .....	52
1.4.2 La estrategia de fundamentación pragmático-trascendental.....	54
1.4.3 Las divergencias con Apel y su aporte .....	58
1.5 La visión habermasiana sobre la justicia en las sociedades democráticas .....	62
1.5.1 Democracia deliberativa: un modelo normativo de democracia .....	63
1.5.2 La legitimación moral del Derecho .....	65
1.5.3 La sociedad civil en el marco de una democracia deliberativa.....	66
1.6 La búsqueda de “trascendencia inmanente” en Habermas: del paradigma productivo al paradigma comunicativo.....	70
Capítulo 2. ....	74
Las críticas de Axel Honneth al modelo de Habermas.....	74
2.1 Primera Crítica ( <i>filosofía moral</i> ): Su alejamiento de la experiencia moral cotidiana.....	77
2.1.1 Un error de identificación del potencial normativo de la interacción social .....	77
2.1.2 Una intuición teórica temprana y poderosa .....	79
2.1.3 Demandas de justicia y control social.....	81
2.2 Segunda Crítica ( <i>filosofía política</i> ): Su deficitaria visión procedimentalista de la justicia .....	83
2.2.1 La primera formulación de la crítica .....	83
2.2.2 De la estrategia de explicitación a la estrategia de ampliación .....	88
2.2.3 Habermas y Rawls desde la perspectiva de la vulnerabilidad .....	90
2.2.4 La crítica a la versión procedimentalista de Habermas se afianza.....	93
2.2.5 La referencia a Habermas en el debate con Nancy Fraser.....	95
2.3 Tercera Crítica ( <i>filosofía social</i> ): Su ficticia dicotomía entre <i>sistema</i> y <i>mundo de la vida</i> .....	97
2.3.1 <i>The critique of power</i> : otra intuición temprana y fructífera .....	97
2.3.2 Consecuencias de una ficción teórica.....	100
2.3.4 Un Habermas poco consecuente .....	101
2.3.5 El déficit –derivado- en el análisis de la patología social .....	102
2.3.6 Retomar una idea original de Habermas .....	104
2.4 Conexión entre críticas .....	105

Capítulo 3. ....	107
Sobre el concepto de <i>reconocimiento</i> como eje de una filosofía moral en la teoría crítica de Axel Honneth .....	107
3.1. La inspiración en Bloch y el giro hacia una teoría del reconocimiento.....	107
3.2. La herencia del joven Hegel.....	110
3.3. El aporte de G. H. Mead .....	113
3.4 Más allá de Kant y Aristóteles: una ética del reconocimiento .....	117
3.5 La conexión entre moralidad y reconocimiento, por vía negativa.....	119
3.6 Las heridas morales o formas de menosprecio .....	121
3.7 El corazón de la propuesta. Tres niveles de reconocimiento intersubjetivo .....	123
3.7.1 El Amor .....	124
3.7.2 El Derecho.....	129
3.7.3 La solidaridad (valoración o estima social) .....	131
3.8 Un concepto formal de eticidad .....	134
3.9 La prioridad del respeto .....	137
3.10 La gramática de los conflictos sociales y la noción de lucha social.....	139
Capítulo 4. ....	141
Un concepto de reconocimiento para una teoría ampliada de la justicia. ....	141
4.1 Un giro hegeliano en la forma de concebir la justicia.....	142
4.2 Una autonomía <i>intersubjetiva</i> como horizonte normativo .....	146
4.3 Los déficits de la visión liberal predominante sobre la justicia.....	150
4.4 Características de una concepción alternativa .....	153
4.4.1. Una teoría de justicia que amplíe la mirada distributiva .....	154
4.4.2. Una teoría “reconstructiva” y “pluralista” de la justicia .....	155
4.5.3 Una teoría que trasciende el foco exclusivo en el Estado.....	158
4.5 ¿Por qué Honneth no es un comunitarista? .....	160
4.5.1 Su reconstrucción de la estrategia comunitarista en el debate.....	161
4.5.2 Diferencia con Taylor y los comunitaristas.....	163
4.5.3 Comunidades postradicionales y eticidad democrática .....	165
4.6 El debate con Nancy Fraser: la relación entre redistribución y reconocimiento .....	167
4.6.1 El enfoque de Nancy Fraser .....	168
4.6.2 Críticas de Honneth a Fraser.....	172
4.6.3 La distribución como una expresión de reconocimiento .....	174
Capítulo 5. ....	178
Honneth y su búsqueda de un análisis más adecuado de las patologías sociales.....	178
5.1. Más allá de los principios de justicia, hacia una filosofía social .....	179
5.2 El concepto de “patología social” .....	180
5.3 Nuevamente, una inspiración en Hegel.....	182
5.4 Teoría crítica y patologías sociales de la razón .....	183
5.5 Patologías sociales como fallas en los patrones de reconocimiento .....	186
5.6 Formas ideológicas de reconocimiento .....	188
5.7 Patologías sociales como formas de reificación .....	191
5.8 La reificación: olvido del reconocimiento .....	193
Capítulo 6. ....	195
Análisis y valoración de las críticas de Honneth a Habermas .....	195
6.1 Valoración de la primera crítica referida a su filosofía moral: ¿Se aleja realmente la Ética del discurso de la experiencia moral cotidiana? .....	196
6.1.1 Debilidades y fortalezas en los argumentos de la primera crítica .....	196

6.1.2 Debilidades y fortalezas en la “salida” de Honneth.....	199
6.1.3 Una posible réplica de Habermas acerca del valor de los sentimientos morales.....	211
6.1.4 Sobre el foco en el lenguaje moral cotidiano .....	213
6.1.5 ¿Motivación o justificación? Dominio fenoménico -facticidad- y dominio de validez.....	216
6.2 Valoración de la segunda crítica: ¿Es inadecuadamente estrecha la concepción procedimentalista de la justicia de Habermas? .....	219
6.2.1 Debilidades y fortalezas en los argumentos de la segunda crítica .....	219
6.2.2 Valoración sobre la “salida” de Honneth .....	233
6.3 Valoración de la tercera crítica referida a la filosofía social: Una mayor porosidad e interdependencia entre <i>sistema</i> y <i>mundo de la vida</i> .....	246
6.3.1 Debilidades y fortalezas en los argumentos de la tercera crítica.....	247
6.3.2 Debilidades y fortalezas en la salida de Honneth .....	252
Capítulo 7. ....	260
Sobre la medida y status del distanciamiento de Honneth .....	260
7.1 Convergencias y distanciamientos entre Habermas y Honneth .....	261
7.1.1 En relación a la opción heurística de cada autor .....	261
7.1.2 En relación a la idealización del sujeto .....	264
7.2 Dificultades en la estrategia fundamentadora de Honneth .....	278
7.2.1 La ambigüedad en el status de las esferas de reconocimiento .....	278
7.2.2 Salidas problemáticas .....	282
7.2.3 La idea de un progreso moral .....	287
7.3 Consideraciones sobre la relación entre ambas teorías .....	292
Capítulo 8. ....	299
Honneth y la ampliación conceptual del <i>reconocimiento</i> .....	299
8.1 Ahondar en el fenómeno del reconocimiento.....	299
8.2 La ampliación de alcance a la esfera de las relaciones íntimas .....	303
8.2.1 La vida familiar en la mira de la justicia .....	304
8.2.2 La familia no se trata de justicia .....	305
8.2.3 La familia como esfera de justicia sólo en sentido externo .....	308
8.2.4 La crítica feminista o los límites de la visión externalista .....	311
8.2.5 La vida familiar en la teoría de Honneth: entre el amor y la justicia .....	316
8.3 Una interpretación del <i>reconocimiento</i> con mayor potencial de aplicabilidad .....	321
8.3.1 La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como potenciador de las evaluaciones de pobreza .....	322
8.3.2 Las razones del éxito del Enfoque de las capacidades.....	323
8.3.3 Voces críticas: la intersubjetividad ausente.....	325
8.3.4 Voces de defensa .....	329
8.3.5 Alcances de la intersubjetividad en Sen y Nussbaum .....	331
8.3.6 Trabajando en las fronteras del enfoque .....	334
8.3.7 La teoría de Honneth como necesario aporte a Sen .....	338
8.3.8 Capacidades básicas y esferas de reconocimiento: un intento de complementariedad .....	341
Conclusiones.....	344
I. BIBLIOGRAFÍA DE AXEL HONNETH.....	356
II. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE AXEL HONNETH .....	363
III. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA .....	368

## Agradecimientos

Estas páginas reúnen el resultado de una investigación que comencé en 2006 y fue gestada entre dos ciudades: Montevideo y Valencia. Agradezco a la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República (Uruguay) y al Programa de Cooperación Interuniversitaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional, que financiaron las estancias de investigación requeridas para realizar este doctorado, a Rafael Monferrer que me ayudó eficientemente con tantos trámites a distancia, a la Fundación Etnor que puso su gran biblioteca a mi servicio y al Colegio Luis Vives que fue mi casa en Valencia. También este doctorado ha sido posible por la apuesta que el Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar) ha hecho a mi formación y también por el apoyo más reciente de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación.

Siento un profundo agradecimiento a mis tutores, la Prof. Adela Cortina de la Universidad de Valencia y el Prof. Gustavo Pereira de la Universidad de la República, por sus consejos, críticas y sugerencias a esta tesis. Gracias a ambos por las palabras de aliento y los tirones de orejas cuando fueron necesarios en este proceso de aprendizaje y formación, el más importante que he tenido en filosofía. De ambos he aprendido el profesionalismo y cómo es posible liderar virtuosamente grupos de investigación académica donde se aprende con humildad y rigor, se comparte generosamente el conocimiento y se disfruta de los logros de los demás. Agradezco a Adela en especial su ejemplo inspirador, su consideración afectuosa y su apoyo constante en las valiosas conversaciones que tuvimos sobre el desarrollo de esta tesis. La conocí en una conferencia que dio en Montevideo en 1994, en la exposición “Letras de España”, cuando con 20 años yo comenzaba mis estudios en el Instituto de Profesores Artigas. Era la primera filósofa que conocía en mi vida, y hoy, casi 20 años más tarde, es un honor haber aprendido mano a mano de la claridad conceptual, el rigor y el compromiso optimista y crítico con la sociedad de una de las figuras más importantes de la ética contemporánea. A Gustavo agradezco su lectura y relectura de estos capítulos, y su paciente disposición a contestar cada una de mis inquietudes. Gracias por tu militante promoción de la investigación filosófica y el compromiso generoso con el que has trabajado para que podamos ampliar el horizonte académico fuera de fronteras. Gracias por tu confianza constante en mi trabajo desde que fui estudiante de tu curso, invitándome a formar aquel incipiente grupo de investigación del que hoy nos sentimos tan orgullosos, mi querido amigo-padrino.

Vaya un agradecimiento también a todos los profesores con los que cursé seminarios de doctorado, por los conocimientos que me brindaron, pero sobre todo por su calidad humana que ha hecho que me sintiera como en mi propia Universidad. Ellos son: Jesús Conill, José Montoya, Juan Carlos Siurana, Adela Cortina. También a la disponibilidad de los profesores Juan Francisco Lisón, Domingo García Marzá, Elsa González, a quienes sólo conocí virtualmente. A los profesores Miguel Andreoli, Francesc Hernández, Benno Herzog y Emil Sobbotka agradezco la generosidad con que me han orientado sobre la bibliografía y han compartido sus reflexiones sobre la obra del autor. No quiero dejar de reconocer especialmente a Axel Honneth, que con suma gentileza contestó a mi requerimiento

bibliográfico.

Por último, a mis compañeros, jóvenes investigadores de aquí y de allá, con los que compartimos búsquedas y logros, ansiedades y soluciones, filosofía y amistad: Diana Martínez, Luca Giancristofaro, Isabel Tamarit, Javier Gracia, Agustín Reyes, Martín Fleitas, Helena Modzelewski. Junto a ellos, agradezco a mis estudiantes del curso de Filosofía de la Práctica II con quienes he discutido las teorías del reconocimiento y a todos los miembros de nuestro Grupo de Investigación *Ética, Justicia y Economía* de la Udelar dirigido por Andrea Vigorito del Instituto de Economía y Gustavo Pereira del Instituto de Filosofía, en cuyo Seminario permanente sobre Justicia Social he ido presentando y discutiendo partes relevantes de esta tesis. Los comentarios, críticas y aportes de todas estas valiosas personas me han permitido pulir las ideas que aquí expreso.

Guardo una especial gratitud en mi corazón para Juan Carlos Siurana, la Dra. Ana Costa Alcaraz del Centro Nazaret y al Dr. Juan José Ruiz de la Unidad de Diagnóstico Precoz del Instituto Valenciano de Oncología de la Calle de la Estrella. Mi primera estancia de investigación comenzando este doctorado fue doblemente desafiante, porque junto al reto académico, me enfrenté a la noticia de tener un tumor maligno a 10.000 kilómetros de casa. Su compromiso para allanarme los vericuetos burocráticos del sistema de salud y poder atenderme, hizo patente para mí, en carne viva, lo que implica una ética del cuidado: el verdadero *reconocimiento* del otro en su vulnerabilidad. Un juicio médico atinado, junto al cariño de Adela y Jesús, Diana, Gustavo y Helena, en ese momento tan crucial, fueron el puntapié inicial de un proceso de sanación que ha sido, gracias a Dios, exitoso. También vaya mi reconocimiento a Guido Palomino, estudiante peruano de intercambio en la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia, que durante nuestras estancias compartidas en el Colegio Mayor Luis Vives, me aplicó las inyecciones que necesitaba para no interrumpir mi tratamiento fuera de Uruguay. Esta tesis fue una de las compañeras permanentes de un camino de largo aliento y con ella he compartido la alegría de ser dada de alta. Mi familia fue sostén indispensable de la paz y optimismo que la elaboración de esta investigación requería. Llegar al defender esta tesis es una forma de afirmar que es posible atravesar esta enfermedad con proyectos, sentido y alegría.

A mi esposo Diego especialmente, agradezco su paciencia amorosa ante tantos fines de semana sacrificados por avanzar en la tesis, su feedback exigente sobre la organización del tiempo y el equilibrio de las cosas, su humor y su alegría que han aliviado la aridez del camino, cuando la densidad del estilo germánico minaba mi comprensión y mi entusiasmo. Gracias por acompañarme a Valencia, impulsarme para que diera espacio a la investigación en filosofía, moverme y arriesgar; en fin, por tantos mates y charlas acomodando el presente y soñando el futuro.

Ana Fascioli  
Montevideo, 5 de julio de 2013.

## NOTA

Todas las citas de autor incluidas en el texto que provienen de títulos en inglés o portugués responden a mi traducción.



## Introducción

Parada en una fila de la aduana de un aeropuerto europeo, te sudan las manos pensando si te permitirán ingresar con un pasaporte uruguayo. Un joven cede el asiento en un ómnibus a una anciana y ella le devuelve una sonrisa. Un taximetrista se niega a trasladar a pasajeros a ciertos barrios de la ciudad. Caminando por una calle repleta de gente, ves a un amigo y lo llamas por su nombre, y enseguida se forma un área de intimidad en el anónimo espacio público. Una niña llega al hospital con quemaduras de cigarrillo propinadas como escarmiento por sus padres. Un joven se gratifica de los comentarios que otros han dejado en su blog.

Éstos son algunos ejemplos de cómo nuestra vida social puede ser interpretada como una gran red de actos de *reconocimiento* o de falta de éste. En las interacciones cotidianas, de las más simples a las más mediatizadas, nos colocamos a nosotros mismos y ubicamos a los demás en el espacio social. De forma conciente o inconciente, nos respondemos a la pregunta de quién soy yo, quién eres tú, y qué trato nos debemos mutuamente. Para bien o para mal, la forma en que brindamos afecto, protección, lealtad, respeto, estima y consideración, otorgamos y reclamamos derechos y obligaciones, tiene que ver con ciertas interpretaciones que nos animan. La necesidad que tenemos los seres humanos de ser reconocidos por los demás se hace especialmente patente en las situaciones de humillación, en que somos menospreciados y sentimos que algo en nuestra dignidad ha sido herido, algo ha sido lastimado en el concepto que tenemos sobre nosotros mismos, en nuestra identidad. Los sentimientos negativos que vivenciamos en estas circunstancias nos revelan que allí hay algo importante que está ausente.

El concepto de *reconocimiento*, además de tener este gran poder explicativo de las interacciones sociales y de nuestras vivencias, es a la vez, un concepto *normativo*, porque en el centro de este llamado que todos sentimos a ser reconocidos, radica un ideal ético que resulta regulativo: la idea de que poseemos un valor que no puede ser dañado ni menospreciado. La necesidad de ser reconocidos es una necesidad que impone exigencias. Por ello, el concepto de *reconocimiento* se ha vuelto central en la reflexión social contemporánea de las últimas dos décadas, y en particular, de la filosofía práctica. Por un lado, aparece en el lenguaje reivindicativo de una amplia gama de movimientos sociales –de las mujeres, de las minorías étnicas, de las minorías sexuales, de los discapacitados-, y por otro, en el núcleo normativo de importantes propuestas teóricas en el ámbito de la filosofía moral, social y política. A través de los debates sobre la identidad y la diferencia generados en torno al multiculturalismo o el feminismo, se ha hecho patente que la justicia en una sociedad no es sólo cuestión de una distribución equitativa de los recursos –visión que predominó en la filosofía política hasta los 90’s-, sino que una sociedad justa es aquella en la que los sujetos se *reconocen* mutuamente unos a otros de cierta manera. Los niveles de reconocimiento o de menosprecio que una sociedad presenta entre sus miembros marcan la *textura* de su tejido social. De estas cuestiones políticas, emerge a la vez la intuición ética de que el contenido normativo de la moralidad, -una idea de “deber ser”, de “trato debido”- podía reconstruirse en base a las expectativas legítimas de reconocimiento recíproco que los sujetos poseen.

Esta tesis trata sobre el papel que ha jugado la noción de *reconocimiento* en la tradición de la Teoría Crítica -en adelante TC-, en particular, en el intento de renovación teórica liderado por Axel Honneth frente a la teoría habermasiana. Como es sabido, la TC constituye uno de los proyectos de reflexión filosófica y de crítica social de la Modernidad más relevantes del siglo XX y continúa siéndolo en el XXI, asociada inicialmente a un peculiar grupo de intelectuales vinculados al Instituto de Investigación Social adjunto a la Universidad de Frankfurt, Alemania -Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, entre otros- y, más recientemente, Jürgen Habermas y Axel Honneth. Bajo el nombre de “Escuela de Frankfurt”, el Instituto albergó en la década del 20’ del siglo pasado a un grupo inicial de investigadores neomarxistas de diversas áreas -filósofos, psicólogos, historiadores, economistas, etc- que compartían una forma de encarar el trabajo teórico comprometida con la praxis histórica e integradora de diversas disciplinas. Horkheimer y Adorno destacan como representantes claves de aquella 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, representante más destacado de la segunda generación y de Axel Honneth, liderando la tercera<sup>1</sup>. Acerca de estas *continuidades y renovaciones* trata justamente esta tesis.

### **La idea de trascendencia immanente como corazón de la TC**

La TC surgió como una empresa interdisciplinaria que se proponía un análisis crítico de la sociedad burguesa capitalista con una particular forma de entender tal crítica. El concepto de criticismo de la Escuela de Frankfurt poco tiene que ver con la noción ya bastante vacía que escuchamos a diario; la noción que nos ofrecen estos autores es considerablemente más densa. Por un lado, aquellos intelectuales querían situarse a mitad de camino entre el compromiso político total con un partido que podría poner 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<sup>2</sup>.

En el famoso ensayo de 1937 “Teoría tradicional y Teoría Crítica”<sup>3</sup> en que se acuñó el término, Horkheimer -aún muy cercano a Marx- definió y fundamentó un modo de entender la investigación científica opuesta al positivismo, su neutralidad valorativa y su orientación técnica del saber científico. Esta perspectiva crítica se caracterizaba por a) retomar la peculiar

---

<sup>1</sup> Defenderé aquí que hay razones suficientes para hablar de una tercera generación, aunque algunos críticos que hacen énfasis en el distanciamiento con respecto a los problemas de la primera generación, creen que Honneth sigue en este sentido el mismo planteo de Habermas. Por ejemplo, ver How, A. *Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 46.

<sup>2</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía: La escuela de Frankfurt*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 33.

<sup>3</sup> Publicado en the *Zeitschrift für Sozialforschung*, mientras Horkheimer era director del Instituto de Investigación social. Las dos precondiciones del pensamiento crítico son el análisis de las causas de opresión, por ejemplo, mecanismos económicos que determinan estructuras sociales represivas y la empatía con las experiencias de sufrimiento social. En definitiva, lo que la TC persigue es un conocimiento de la emancipación individual y colectiva que llevará a una sociedad no explotadora. Cf. Müller Doohm, S. “How to criticize? Convergent and divergent paths in critical theories of society”, en Delanty, G. (ed.) *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Routledge, New York, 2006, pp. 171.

síntesis entre la aspiración al máximo rigor científico y al máximo compromiso político que caracterizaba a la teoría económica de Marx y b) 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<sup>4</sup>. Así, la TC surgió bajo la inspiración de la crítica de la ideología que realizara Marx, y asumía que no existe teoría o saber puro desligado de un interés. Contra la teoría tradicional -la concepción tradicional de la ciencia heredada del racionalismo y el positivismo<sup>5</sup>- la teoría crítica sería aquella de carácter emancipador, que tiene la capacidad única de poder bucear en el contexto de su propio desarrollo y aplicación, esto es, ser capaz de percibir sus propias raíces socio-históricas o los intereses que la animan<sup>6</sup>. Sería una crítica referida a la praxis y volcada a la transformación del mundo desde su función negativa, como alternativa de las utopías positivas que en una sociedad alienada sirven para conformarse con lo dado<sup>7</sup>.

Aunque rápidamente se distanciaron del marxismo ortodoxo, los fundadores del *Institut* hicieron crítica de la economía política o crítica -más amplia- de la razón instrumental, entendiéndola al modo como Marx realizó su crítica a la ideología, esto es, como una *crítica normativa inmanente*, que descubre en el mundo social un elemento de referencia para criticar precisamente a ese mundo, un punto arquimédico para no sólo develar las contradicciones de lo existente, sino también preparar su superación, apuntando más allá de la sociedad dada<sup>8</sup>. Apunta a que la emancipación sólo es posible sobre la base de que exista ya “algo” en la sociedad que la provoque o que la haga posible. Criticar es posible si podemos reconocer en lo social real establecido, ciertos indicios de conceptos que trascienden y regulan este mismo ámbito.

La crítica de Marx se basó justamente en el señalamiento de las contradicciones entre ideología y realidad. La ideología postula una falsa unidad de lo ideal y lo real, pero cuanto mayor es la distorsión, más profundas son sus contradicciones y más vulnerable el sistema a la crítica. La crítica inmanente de Marx atacó la estructura social desde la perspectiva de sus propias legitimaciones: criticando la ideología desde la perspectiva de la historia y a la inversa, contrastando los aspectos emancipatorios de las afirmaciones ideológicas con la realidad social. El intento de la crítica inmanente es contrastar las legitimaciones contra sus contextos,

---

<sup>4</sup> Cf. Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2003, pp. 240-241.

<sup>5</sup> Según esta perspectiva, la ciencia se define por su capacidad de construir teorías que reflejan la naturaleza de los hechos estudiados, pretende ser conocimiento objetivo y neutral, libre de cualquier condicionamiento y aséptico frente a los juicios de valor de los individuos o grupos en una sociedad determinada. Esta pretensión es considerada por la teoría crítica como un punto ciego de la teoría tradicional, porque no puede cuestionar sus propios motivos e intereses que la animan. Así la TC se distancia tanto del positivismo como de la metafísica de tradición idealista de la filosofía alemana -el criticismo kantiano-, expresión de una concepción tradicional del conocimiento como un saber absoluto y acabado. La TC surgió contra la gnoseología kantiana y su idea de que el sujeto está dotado de facultades racionales ahistóricas. Para la TC las mismas facultades cognoscitivas son históricamente constituidas. Frente al método trascendental kantiano, se necesita un método que permita captar la historicidad, la dinámica de lo real y así, optan por la dialéctica hegeliana. Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, pp. 47-48.

<sup>6</sup> Cf. Horkheimer, M. *Op.cit.*, pp. 229-231.

<sup>7</sup> Cf. Cortina, A. *Op.cit.*, p. 32.

<sup>8</sup> Cf. Herzog, B. y Hernández, F. “Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica”, *Revista de Faculdade de Direito de Caruaru/Asces*, Vol. 42, N°1, enero-junio 2010, p. 5.

transformándolas en armas contra la falsa conciencia<sup>9</sup>. 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 -agentes de conocimiento y acción- intentan realizar. Las interferencias en el proceso de su realización que operan fuerzas reificantes de las relaciones sociales y alienantes de los individuos generan contradicciones que terminan sirviendo 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. Siguiendo esta línea, la TC contribuiría a la necesaria dimensión subjetiva de la emancipación a través de la clarificación de los fines emancipatorios inmanentes e históricamente situados y desmistificando las reificaciones que impiden la acción libre de los hombres, en aras a la construcción de una sociedad más racional<sup>10</sup>.

Este concepto de una *trascendencia inmanente* tiene en realidad, sus orígenes en el pensamiento hegeliano, y más remotamente hunde sus raíces en los inicios de la Modernidad. En su valiosa reconstrucción del sentido de este concepto como corazón de la TC, Piet Strydom advierte cómo mientras el pensamiento medieval a través de la religión proyectaba la idea de trascendencia en un mundo más allá de la sociedad y la historia humana, la Modernidad es el momento en que, por primera vez, las ideas de trascendencia se vuelven fuerzas que lideran la transformación del estado social vigente. Ejemplo de esto es la idea de libertad que preparó la revolución francesa. La misma noción de “idea” adquirió un sentido moral y político en la Modernidad. Esas ideas trascendentales se presentan como simultáneamente disponibles en la actual situación, como ideas todavía no realizadas que, de realizarse, transformarían el status quo<sup>11</sup>.

Sin embargo, fue Hegel quien hizo de esta noción el centro de su pensamiento. La razón -y sus ideas trascendentes- fue incorporada por Hegel en el mundo real en referencia a sus realizaciones inmanentes. Contra el trascendentalismo kantiano, la razón fue incorporada completamente en el mundo real<sup>12</sup>. Pero la rápida identificación que asumió Hegel entre lo racional y lo real, entre las ideas trascendentes y su realización inmanente, y la restricción del elemento activo al movimiento de la idea -desconociendo a los agentes realmente comprometidos en desplegar ese potencial- motivó la crítica de la izquierda hegeliana. Como dijimos, Marx mostró las contradicciones y distancias entre ideas y realidad generadas por la actividad humana en el proceso histórico.

En su intento de renovar la izquierda hegeliana, la TC hizo central esta figura de pensamiento encerrada en la expresión “trascendencia inmanente” de raíces hegeliano-

---

<sup>9</sup> Cf. Antonio, R. “Immanent critique as the core of Critical Theory: its origins and development in Hegel, Marx and contemporary thought”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 32, Nº3, set. 1981, p. 338. Otra forma de metodología reconstructiva y búsqueda de trascendencia inmanente es la que ofrece la teoría de justicia de Michael Walzer. Cf. Walzer, M. “El maximalismo y el crítico social” en *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 73-94.

<sup>10</sup> Cf. Antonio, R. “The origin, development and contemporary status of Critical Theory”, *The Sociological Quarterly*, Nº24, Summer 1983, pp.332-333.

<sup>11</sup> Cf. Strydom, P. “Immanent transcendence as key concept” en *Contemporary Critical Theory and Methodology*, Routledge, New York, 2011, pp. 87.

<sup>12</sup> Seyla Benhabib ofrece una profunda reconstrucción de los orígenes hegelianos y marxianos de la noción de *crítica inmanente*: ver Benhabib, S. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*, Columbia University press, New York, 1986, pp. 19-69, fundamentalmente en los capítulos 1 y 2.

marxistas<sup>13</sup>. El problema es central en el pensamiento fundacional de Horkheimer, aunque sin usar tal expresión<sup>14</sup>. La TC surgió como un tipo de pensamiento social que implicaba una crítica normativa de la sociedad, caracterizada según Horkheimer, por estar anclada en una cierta práctica o experiencia humana compartida previa a cualquier elaboración teórica que opera como anclaje de una crítica inmanente. Las ideas racionales de libertad, de una humanidad liberada o de una futura sociedad organizada racionalmente están inmanentemente enraizadas en las actividades humanas, y preservada en la cultura como potencialidades aún no realizadas que señalan más allá del actual estado de 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<sup>15</sup> es el postulado de que la crítica social debe anclarse en una experiencia o práctica básica socialmente compartida que exprese un interés emancipatorio<sup>16</sup>. El ejercicio de la crítica requiere “discernir en el conjunto de lo que hay las exigencias de lo que debería haber”<sup>17</sup>. Esta experiencia básica estructura nuestro 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 de la Teoría crítica identifican distintas experiencias básicas en las que fundar la crítica. La primera generación, desde su estrecha relación con el marxismo y

---

<sup>13</sup> En el método de crítica inmanente, Horkheimer reunía la dialéctica hegeliana con los escritos temprano de Marx y un énfasis en las condiciones materiales de la existencia humana. De Hegel toma la idea de que la naturaleza especulativa de la razón es dialéctica y que razón y realidad se encuentran interconectadas por una relación dialéctica. En ella, un elemento en el proceso es presupuesto y contiene un elemento opuesto como parte de su propia identidad. La idea de que en nuestro mundo moderno, hay varias fuerzas en oposición, pero a la vez interconectadas unas con otras. La tarea de la TC era interrogar estos opuestos dialécticamente relacionados –por ejemplo, ciencia y tecnología como emancipatorias o destructivas- y discernir los rasgos de lo que podría ser un estado más racional de cosas). La idea de “crítica” por su parte inspiró el título de muchos escritos de Marx: cuestionaba de esta forma el mero criticismo que imponía normas sobre los hechos desde un cierto dogmatismo, ya que no se justifica ese punto de vista crítico y exime a la posición de tener que encontrar sus propios criterios críticos. Por el contrario, la crítica que es inmanente presupone criterios que están presentes en la situación como presagio de un futuro más racional y contra los que la situación se juzga. Este tipo de crítica empuja a la realidad hacia lo que debe ser. Cf. How, A. *Critical Theory*, pp. 4-5.

<sup>14</sup> Strydom señala que Horkheimer no tenía suficientes herramientas teóricas para explicar cómo se daría esta combinación y tampoco vio el problema tan claro como para darle un nombre. Cf. Strydom, P. “Immanent transcendence as key concept”, p. 90.

<sup>15</sup> Otros rasgos que comparten todas las generaciones: interdisciplinariedad, conexión entre reflexión especulativa e investigaciones empíricas, conexión dialéctica entre teoría y praxis, uso del método dialéctico y una gran fidelidad a los ideales de la Ilustración. Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 37.

<sup>16</sup> Razón y emancipación son los grandes temas de la TC y están íntimamente unidos, porque la razón permite a los humanos tener el potencial de la autodeterminación, de la libertad. Razón y libertad están dialécticamente relacionadas. La razón presupone la libertad porque implica ser capaz de orientar la propia vida; la libertad supone la razón porque solo por ella podemos decidir lo que es una vida mejor, más emancipada. La razón en la era del empirismo se ha convertido, dice Marcuse, en una sombra de su ser real. Ha abandonado las más amplias y universales preguntas sobre la libertad y la justicia deberían ser y sólo reflexiona sobre lo que se puede hacer con lo que existe. Cualquier afirmación sobre estos temas es tachada de ideológica, metafísica o subjetiva. Este es el resultado de la aplicación de una razón unidimensional –razón técnica-, que por un lado permite a las sociedades industriales capitalistas una alta producción y consumo de bienes y por otro lado, paga el precio de altos niveles de conformidad y falta de libertad. Cf. How, A. *Op.cit.*, pp. 6-7. La sociedad aunque conformada por seres racionales, camina bajo mecanismos ciegos, porque ella no resulta de la actividad consciente de individuos libres, sino de mecanismos que se le imponen al hombre. Cf. Cortina, A. *Op.cit.*, p. 47.

<sup>17</sup> Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007, p.19.

su filosofía de la historia, toma la capacidad humana de trabajar como aquella experiencia humana previa a toda reflexión teórica que permite entender, criticar, transformar y superar la sociedad vigente. Las dos generaciones ulteriores consideran que esto no dejaba espacio alguno para fundar una crítica práctico-moral y optaron por el *entendimiento comunicativo*<sup>18</sup> en el caso de Habermas y el *reconocimiento* en el caso de Honneth. Para llegar a situarnos en las perspectivas de la segunda y tercera generación es necesario comprender cuál fue el déficit de la primera generación en su intento de dar cuenta de aquella *trascendencia immanente*.

### El déficit de aquella primera generación

¿Cuál es el problema que encerraba aquel programa original de Horkheimer? Su formulación de la TC como aquella que es capaz de autoconocimiento volcó al primer Horkheimer, aún muy cercano a Marx, a asociarla a una teoría de la historia que pudiera iluminar a la TC en cuanto a su posición y rol en el proceso histórico de la humanidad. Para ello, en la década del 30' Horkheimer recurría a los postulados básicos del materialismo histórico.

Siguiendo a Marx, este primer Horkheimer postulaba una alianza exitosa entre teoría y praxis: el proceso histórico en sí mismo daría los recursos tanto para criticar como para 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<sup>19</sup>-, y estas demandas serían articuladas sistemáticamente por la teoría, en un nivel reflexivo. De esta forma, se le daba a la crítica una base objetiva. Una teoría de la sociedad, según Horkheimer, podía considerarse crítica sólo si era capaz de descubrir en la realidad social, un interés en la emancipación que pudiera ser establecido preteóricamente. Sólo cuando el interés emancipatorio estuviera presente en el contexto de la vida social, una teoría crítica podía suponerse a sí misma como un momento reflexivo del propio desarrollo social. El proletariado era la principal fuente de estos recursos teóricos, a la vez que el responsable de convertir a la teoría en praxis política<sup>20</sup>. El interés por el conocimiento y por la razón va de la mano del interés por la emancipación del hombre. Para Horkheimer, la misión de la Teoría Crítica -y de la filosofía toda- es la ilustración teórica de la acción, o sea, constituirse

---

<sup>18</sup> Reconstruye el materialismo histórico apelando a las pretensiones normativas que se pueden encontrar a priori en las acciones comunicativas de grupos que están en conflicto. Estos grupos, aunque con pretensiones contrapuestas, comparten un horizonte de "entendimiento comunicativo" que representa un principio normativo desde el que enjuiciar sus pretensiones como grupo.

<sup>19</sup> Marx había explicado los conflictos sociales como lucha de clases entre trabajo y capital. Pero además, otorgó a aquel conocimiento un carácter moral con un argumento de Hegel: "de la misma manera que la conciencia avanza en el saber cuando se enfrenta a lo que no es ella misma, pero en lo que ella misma acaba descubriéndose, el proletariado está inmerso en un conflicto con aquello que siendo su otro, lo constituye como clase: el capital. La lucha es el medio para saber de sí misma como clase en tanto portadora de un cometido moral. Por eso, Herzog y Hernández dicen que Marx procuró "el reconocimiento por la lucha". Así, la teoría marxista cumplía dos objetivos básicos de una sociología crítica: dar un abordaje metodológico para explicar el cambio social y establecer un principio normativo que permita evaluarlo moralmente. Cf. Herzog y Hernández, F. "Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría crítica", p. 4.

<sup>20</sup> Referido a las ideas básicas de la primera generación, Horkheimer afirma que una de ellas era la de que "solamente una sociedad mejor puede establecer la condición para un pensar verdadero, ya que solamente en una sociedad correcta no estaría ya uno determinado en su pensar por los factores coactivos de la sociedad mala" (Horkheimer, M. "La teoría crítica ayer y hoy" en *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*, Península, Barcelona, 1976, p. 58).

como la autoconciencia teórica del movimiento social proletario<sup>21</sup>, el “brazo intelectual” del proceso histórico de emancipación<sup>22</sup>.

Como sabemos, aquel marxismo ortodoxo de los orígenes de la Escuela se convirtió rápidamente, porque Horkheimer se propuso tempranamente una revisión teórica de los fundamentos del materialismo histórico, al desconfiar de algunas premisas básicas. Nos referimos a supuestos como el del potencial revolucionario de la clase obrera, la de la lucha de clases como motor de la historia o la de la infraestructura económica como centro del análisis social<sup>23</sup>. 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. Horkheimer pretende 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<sup>24</sup>. La unidad que pretendía entre el análisis económico, la investigación sociopsicológica y la teoría cultural, se logró bajo el supuesto del funcionalismo marxista. Este compromiso de Horkheimer con el funcionalismo supuso tal ciclo cerrado entre dominación capitalista y manipulación cultural, que no podía suponer en la realidad social de su tiempo, un espacio para la crítica moral práctica, para una crítica normativa que abriera posibilidades de proyectar un horizonte emancipatorio, como era su meta inicial. 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, la 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 a la ortodoxia marxista -que asociaba el progreso de la humanidad al dominio de la naturaleza, en el progresivo desarrollo de unas fuerzas productivas neutrales-, y frente a la izquierda hegeliana, que interpretó la historia como el proceso de formación del movimiento social proletario, el marxismo crítico del último Horkheimer y fundamentalmente de Adorno,

---

<sup>21</sup> Lo que Honneth denomina un «universal racional», esto es un elemento de trascendencia intramundana, la idea de que dentro del mundo vigente hay fenómenos o experiencias morales que trascienden la sociedad dada y apuntan a una nueva forma de convivencia en términos más emancipados. Estas experiencias precientíficas que en el marxismo son típicamente aquellas adquiridas por el proletariado mediante el trabajo y la situación de lucha, tienen el papel de confirmar la teoría. La lucha en este contexto no tiene que ser entendida necesariamente en términos de violencia manifiesta, sino como un proceso real de sobrepasar la frontera de una situación social a otra. Entonces, el conflicto social no es sólo el conflicto entre grupos sociales, sino también la emergencia de la tensión entre las experiencias morales que apuntan a la discrepancia entre una sociedad con mayor justicia y la realidad social vigente.

<sup>22</sup> Cf. Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”, p. 247.

<sup>23</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, 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*.

<sup>24</sup> Cf. Honneth, A. “Critical Theory”, en *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1995, p. 62. Conceptos interesantes -por ejemplo, el antifuncionalismo, se encuentran, sin embargo, en autores periféricos de la Escuela, a los que no se valoró suficientemente, según Honneth.

destacó la estructura desocializante de la racionalidad encarnada en esas mismas fuerzas productivas. En la obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*, de 1947, ambos 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 fundada en la “lógica del dominio”. El desarrollo histórico se interpreta como la formación progresiva de una racionalidad instrumental de opresión, lo que se traduce en un proceso de creciente reificación. Sea de tipo liberal o socialista, la sociedad moderna industrializada se asienta en una racionalidad que nos permite dominar la naturaleza a través de la ciencia y la técnica, pero que genera al mismo tiempo, un dominio sobre el hombre mismo.

La TC de la Escuela de Frankfurt opera en ese momento una radicalización o una ampliación de la crítica marxista a la sociedad capitalista y se vuelve una crítica radical de la cultura. Los fenómenos de explotación y alienación económica son vistos como reflejo de un proceso más básico, con raíces ya no en un modo de producción determinado, sino en la idea misma de la productividad, fruto de la filosofía moderna de la subjetividad<sup>25</sup>. El subjetivismo moderno dio lugar a una idea de razón cuya acción sólo puede ser explotación funcionalizadora, primero de la naturaleza y después del hombre mismo -en tanto él también es naturaleza-. La sociedad moderna produce una subjetividad o racionalidad que objetiva funcionalizando, refiriendo todo a aquello para lo que sirve y reduce toda idea de razón a esta racionalidad instrumental. El resultado de este proceso es la emergencia de un sistema que lo integra todo y solo permite aquello que sirve a su automantenimiento. Más que la sociedad burguesa, ese sistema es la tecnocracia industrial del capitalismo tardío, para la cual todo se reduce a ser pieza de una maquinaria omniabarcante y 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<sup>26</sup>. Lo que antes aparecía como esperanza: nuestra capacidad de racionalizar lo real, de someterlo a las exigencias de la razón, nos ha hecho transitar hacia un mundo administrado<sup>27</sup>. La razón occidental ha desembocado en la sinrazón. Estos rasgos alienantes del sistema social y en particular, la hegemonía unilateral de una racionalidad instrumental como consecuencia indeseada del ideal de la Modernidad, habían sido inicialmente diagnosticadas por Max Weber desde un enfoque ajeno al marxismo<sup>28</sup>, pero que luego, Lukács situó en el contexto marxista de

---

<sup>25</sup> Cf. Hernández Pacheco, J. “Jürgen Habermas. Teoría de la acción comunicativa” en *Corrientes actuales de la Filosofía*, vol.2: Filosofía social, Tecnos, Madrid, 1997, p. 271.

<sup>26</sup> Ibid, p. 280.

<sup>27</sup> Cf. Adorno, Th. *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2003.

<sup>28</sup> La racionalidad instrumental es aquel uso de la razón aplicada a determinar los medios más eficaces para la consecución de los fines perseguidos por un agente. Weber -en una denuncia prudente- observó cómo esta racionalidad se iba implantando progresivamente a toda la vida social -la vida económica, la organización burocrática etc.- y se iban secularizando las visiones religiosas del mundo (desencantamiento del mundo) que orientaban la vida de los hombres. Weber llamó “proceso de racionalización” a esta progresiva expansión, frente a la cual tenía sentimientos ambiguos: por un lado, la idea moderna de razón liberaba nuestro pensamiento de tiranía de los prejuicios, errores, tradiciones y supersticiones.; y también liberaba las fuerzas productivas de una humanidad que dejaba de reverenciar un mundo y sociedad azarosos ante la cual el hombre es pasivo, para pasar a verlos como



una crítica del capitalismo<sup>29</sup>. Los francfortianos receptionaron este diagnóstico de Weber -vía el análisis de Lukacs-, pero radicalizan la crítica marxista haciendo el camino de regreso hacia el contexto más amplio en que se situaba la crítica weberiana<sup>30</sup>.

Así, Adorno y Horkheimer diagnostican en su obra conjunta la alarmante reificación de la sociedad burguesa y la alienación contemporánea 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<sup>31</sup>. Mientras que la teoría de Marx estaba

---

cognoscibles y manipulables. Cf. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Sarpe, Madrid, 1984. “Weber denomina racionalización a la ampliación del saber empírico, de la capacidad de pronosticar, del dominio instrumental y organizativo de los procesos empíricos” (Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 228). Por otro lado, el ideal ilustrado de que ese progreso en el conocimiento comportaba un progreso moral se mostró ilusorio porque el desencantamiento religioso trajo un vacío de sentido. El triunfo de la razón instrumental, bajo la forma de un dominio impersonal de las fuerzas económicas y la organización burocrática – convierte al mundo en una “jaula de hierro”. Cf. Weber, M. Op.cit., pp. 224-225. El sistema social se reproduce y sustenta culturalmente en base a la ética protestante del trabajo, la familia burguesa y el derecho civil, garantizando que el individuo entienda su valor como persona solamente en base a su función, con la consecuente pérdida de sentido y libertad. El hombre pierde su sentido personal y se hace mera pieza de un mecanismo, mera función de otra cosa cuya eficacia no redunda en su beneficio, sino en su infinita reproducción. Weber toma en serio la crítica de Nietzsche a los ideales ilustrados. Los fines se escapan del gobierno de la razón y entonces, puede darse Auschwich. Weber no creía en una racionalidad valorativa que pudiera terciar en ese conflicto de fines distintos.

<sup>29</sup> Lukács reparó en el potencial analítico que tenía la teoría de Weber para revitalizar la crítica marxista del capitalismo, especialmente frente a aquellas repercusiones culturales e ideológicas que exceden el enfoque de Marx. Lukács parte del fenómeno de la reificación ya estudiado por Marx, y lo reinterpreta como expresión de la racionalidad económica descrita por Weber. O sea que Lukács sitúa a Weber en el contexto más específicamente marxista de una crítica del capitalismo que será tomada por los francfortianos, aunque Lukács confía en que la conciencia de clase rompería el proceso de cosificación. El concepto de racionalidad instrumental de los autores de la Escuela se debe a una reorientación de este concepto de reificación de Lukács. Cf. Honneth, A. “Critical Theory”, p. 74.

<sup>30</sup> Cf. Hernández Pacheco, J. “Jürgen Habermas. Teoría de la acción comunicativa”, p. 277.

<sup>31</sup> Honneth repara en que hay un matiz en el pensamiento desilusionado de ambos autores con respecto al rol de la teoría crítica. Horkheimer aún exalta el deber crítico de la filosofía, como toma de conciencia de la enajenación y como tarea de desenmascaramiento de las formas de pensamiento al servicio de la lógica del dominio. La crítica sería la encargada de hacer un diagnóstico que abriera la posibilidad de una trascendencia intramundana, a través de la esperanza “teológica” en que la injusticia no es la última palabra. Cf. Horkheimer, M. “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 70. En este rol de resistencia ante la civilización científico-técnica, que encierra la posibilidad de una futura redención intramundana del hombre, la teoría crítica sigue siendo antorcha -aunque débil- de la historia. En el planteo de Adorno, en cambio, el diagnóstico termina en una filosofía pesimista de la historia en la que desaparece la noción de progreso social, sea en la forma de una conciencia de clase emancipada o en la forma de crisis estructurales del capitalismo. El modelo marxista tradicional de relación entre teoría y praxis se vuelve radicalmente problemático. La teoría ya no puede apelar, para su eficacia política, al supuesto empírico de una conciencia de clase proletaria revolucionada a través de experiencias de opresión. Ésta parece haberse disuelto en el capitalismo tardío, por un rápido crecimiento de las fuerzas productivas, que ha mejorado las condiciones de vida del proletariado. Por otro lado, la industria cultural impone necesidades, directrices y formas de pensar colectivas, que moldean una sociedad unitaria. Nada indica que haya una necesidad histórica en la formación de una conciencia de clase proletaria emancipada. La teoría crítica sólo puede reconocer la continuidad histórica de un proceso de reificación instrumental, la filosofía sólo puede ser actitud radicalmente negativa. Cf. Adorno, Th. *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005. Su potencial emancipatorio, desde allí, ya no es pensable, porque la teoría no puede representar una reflexividad histórica o una racionalidad ajena a los procesos de reificación. Tampoco hay lugar de la acción que de espacio para una práctica emancipatoria. La praxis política, hacia la cual la teoría crítica marxista estaba orientada, ya no es pensable desde Adorno. Como la praxis política es siempre instrumental, para que la teoría sea crítica, debe estar alejada de ella. Las tesis histórico-filosóficas de Adorno, tenían su punto de referencia normativo en un modelo estético de personalidad -influencia del romanticismo-, en el que la emancipación humana está ligada a la reconciliación con la naturaleza. Por ello, cada acto de imposición sobre la naturaleza, acarrea una autoenajenación. La esperanza proviene de una relación mimética con la naturaleza propia de la experiencia estética, en que la admiración sustituye al afán manipulador. Sólo en la experiencia estética individual queda espacio para una vivencia

informada por las experiencias preteóricas de una fuerza de trabajo revolucionada, el fracaso del movimiento proletario obrero, el estalinismo y el fascismo, son las experiencias preteóricas que informan la teoría de Adorno<sup>32</sup>. La alienación es considerada tan connatural a nuestra civilización, que la TC se vuelve escéptica sobre la posibilidad de una praxis revolucionaria. Mientras para Marx, la alienación y la emancipación se encarnaban en sujetos históricos determinados -burguesía y proletariado, respectivamente-, para Horkheimer y Adorno las fuerzas alienantes trascienden la distinción de clase, y tienden a perpetuarse a sí mismas, volviendo improbable un proyecto de liberación. El capitalista es esclavo del propio proceso productivo dirigido por una anónima clase de expertos y el proletariado participa de la sobreabundancia que produce el sistema, al precio de su absoluta integración satisfecha e impersonal<sup>33</sup>.

Habermas resume el grave problema que encerraban aquellas conclusiones negativas:

La Dialéctica de la Ilustración se convierte en algo paradójico: señala a la autocrítica de la razón el camino que conduce a la verdad, cuestionando simultáneamente la posibilidad de que en esta etapa de consumado extrañamiento la idea de verdad resulte todavía accesible.<sup>34</sup>

Cualquier crítica de la razón tiene que plantear desde qué presupuestos se realiza. ¿Desde qué lugar criticar una razón “degradada”? No puede denunciarse el carácter alienante del racionalismo subjetivista moderno como “lógica de dominio” si no se fundamenta esa crítica en una idea alternativa de razón que la legitime. Para Habermas, 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 “pueda dar razón de los cánones críticos de que hace uso”, pueda justificar su punto de vista crítico<sup>35</sup>. “La crítica de la razón instrumental, que en la Dialéctica negativa se ve llevada a su concepto, desautoriza, pese a valerse de los medios de la teoría, toda pretensión teorética.”<sup>36</sup> La teoría crítica, si quiere serlo verdaderamente, debe fundar su fuerza de denuncia, debe fundar la acusación de “ilegítima” que hace de la racionalidad tecnológica en una idea alternativa de razón.

¿Por qué quedaron encerrados en esta paradoja? Porque la primera generación se movió siempre dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia<sup>37</sup>. Aunque los autores de la

---

no contaminada, resistente a la reificación, pero esta dimensión de la praxis no cumple los requerimientos de una acción colectiva, ni puede asumir funciones centrales en la reproducción social. La conclusión desesperada a la que arriba esta primera generación, es que la razón sólo representa peligro para el hombre, y la esperanza sólo puede provenir de “lo otro” de la razón, que se ofrece en la experiencia religiosa no institucionalizada (Horkheimer) o en la experiencia estética (Adorno) como vehículos de la nostalgia de algo que, aunque inexpresable, aparece como lo totalmente otro de las miserias e injusticias del presente.

<sup>32</sup> Las masas obreras se habían sometido a la locura del nazismo y la revolución bolchevique mutó hacia el terror de la Rusia de Stalin. 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, etc.

<sup>33</sup> Cf. Hernández-Pacheco, J. “Jürgen Habermas. Teoría de la acción comunicativa”, p. 277.

<sup>34</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, Taurus, Madrid, 1987, p. 488.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>37</sup> *Ibid.*

primera generación intentaron salvar un uso moral de la razón, era difícil hacerlo dentro de la tradición marxista en que se movían porque no excedieron nunca un modelo teórico y práctico que estaba basado en la relación sujeto-objeto, que la antropología marxista del hombre como ser que trabaja compartía con la tradicional filosofía moderna de la subjetividad. Como señala Muguerza, aunque la filosofía de la conciencia pudiera ser adecuada para explicar la dimensión del trabajo como una relación entre un sujeto (humanidad) y un objeto (naturaleza), era insuficiente para dar cuenta del conocimiento y de la acción. Porque cuando conocemos la realidad, la objetividad del conocimiento consiste en ser intersubjetivamente compartido por sujetos capaces de, en principio, comunicarse a través del lenguaje. Tampoco este esquema explica la interacción recíproca entre los sujetos, porque en tanto la explicamos como relación sujeto-objeto, la degradamos (explotación de la naturaleza, explotación de unos hombres por otros). La reciprocidad comunicativa en términos lingüísticos solo cabe como relación *entre sujetos*<sup>38</sup>.

También Honneth por su parte, repara en que 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 de la historia: reducía el proceso histórico a la dimensión del poderío del hombre sobre la naturaleza<sup>39</sup>. Al no concebir otra forma de acción social que no fuera el trabajo, la acción social era concebida bajo el modelo de la acción instrumental de un sujeto sobre un objeto, por eso, se ve todo el proceso civilizatorio como totalmente dominado por la racionalidad instrumental que subyace al acto de dominio de la naturaleza. El concepto de trabajo todavía es la categoría fundacional de la filosofía de la historia, sólo que ya no se ven sus posibilidades emancipatorias, sino sus efectos devastadores. 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.

### **Retomar la búsqueda de una *trascendencia immanente***

Aquella primera generación había llevado a la TC a un callejón sin salida. El marco conceptual, debía ser cambiado; la filosofía de la conciencia de la primera generación estaba agotada. Era necesario retomar, bajo nuevos presupuestos teóricos, la búsqueda de aquella *trascendencia immanente* que desde sus inicios, caracterizaba a la teoría crítica. Esa nueva teoría debía poder señalar una experiencia preteórica immanente, en la que fundar su punto de vista crítico. Para Honneth, el desafío que se abre a partir de allí, es *la* tarea de la TC hasta hoy:

Desde allí, cualquiera que quiera retomar los objetivos originales de Horkheimer, debe enfrentarse al desafío de establecer el acceso teórico a esa nueva región en que los estándares de la crítica pueden ser precientíficamente asegurados. El problema clave de la teoría crítica hoy es la cuestión de cómo obtener el marco conceptual para un análisis que sea capaz de considerar seriamente la estructura de dominación social, a la vez que identificar las fuentes sociales para su transformación práctica<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. Muguerza, J. "Prólogo" a Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 13

<sup>39</sup> Cf. Honneth, A. "Critical Theory", p. 75.

<sup>40</sup> Honneth, A. *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1995, p. xii-xiii.

Será Habermas, encabezando una segunda generación de la Teoría Crítica quien abra esta posibilidad a través del giro del paradigma productivo al paradigma comunicativo. Habermas ofrece la sospecha de que hay algo en la misma idea moderna de razón que, no sólo queda a salvo de esa crítica, sino que incluso puede proporcionar la base desde la que se puede hacer con sentido<sup>41</sup>. La teoría de Habermas comienza aceptando el reto que supone la idea weberiana de racionalización social como crítica radical de la Modernidad que había adoptado la Escuela de Frankfurt, pero intentando “salvar la utopía” a partir de una idea más amplia de racionalidad, respecto de la cual la hegemonía absoluta de la racionalidad instrumental puede catalogarse como una reducción inaceptable. Si bien su pensamiento entronca con la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, su obra adopta perfiles propios que le conducen a profundas divergencias con sus maestros.

Habermas -como también lo hará más tarde Honneth- pretende volver al objetivo original de Horkheimer<sup>42</sup> y para ello, debe poder refundar la posibilidad de una “trascendencia inmanente” que quedó cerrada para los autores de la primera generación. La TC debe dejar de ser una crítica radical de la cultura y recuperar uno de los rasgos que le otorgara 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. Debe reformularse a sí mismo como teoría, su propia autocomprensión. Para ello, debe renovarse teóricamente.

En los 80', la teoría de la acción comunicativa de Habermas produjo lo que se ha denominado el “giro lingüístico de la teoría crítica”: ésta pasa del paradigma productivo -y la filosofía de la conciencia asociada a él- a un paradigma comunicativo, en el cual, desde la filosofía del lenguaje, las relaciones de conocimiento y acción son concebidas como relaciones *entre sujetos*<sup>43</sup>. La interacción humana tiene que ser pensada como relación entre sujetos, lo que exige desplazar el énfasis a un *homo loquens* -un ser cuya sociabilidad se manifiesta, no sólo en el trabajo sino también y fundamentalmente en su capacidad de comunicación con sus semejantes- y a una filosofía del lenguaje<sup>44</sup>. La *utopía marxista del trabajo* da lugar a la *utopía de la comunicación*. Aunque la teoría de Habermas aparece informada por enfoques teóricos ajenos a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, siguió fuertemente 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.<sup>45</sup>

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

---

<sup>41</sup> Cf. Hernández-Pacheco, J. “Jürgen Habermas”, p. 279.

<sup>42</sup> Ambos ofrecerán una reconstrucción de la TC muy pegada al programa original de Horkheimer. De ahí, la insistencia en que, si la teoría crítica no encuentra un lugar en la praxis donde anclarse, no es viable, porque no puede distinguirse de la crítica de la primera generación, valorando fundamentalmente que la teoría no se quede sin sustento empírico. De alguna manera, el camino teórico de ambos autores comenzó dirigiendo su atención a un problema central de la teoría crítica en sus diferentes momentos: el de la relación entre teoría y praxis. Y ambos enlazan sus teorías al programa original de Horkheimer y su forma de concebir tal relación.

<sup>43</sup> Cf. Muguerza, J. “Prólogo” a Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 10.

<sup>44</sup> Esta novedad habermasiana del análisis lingüístico había recibido un trato despectivo por parte de los francfortianos.

<sup>45</sup> Cf. Honneth, A. “Critical Theory”, p. 86.

intersubjetividad anclada en las estructuras del lenguaje, que los seres humanos están desde el 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 acuerdo comunicativo. Habermas supone que el error de la teoría crítica fue, siguiendo la filosofía marxista de la historia, reducir la reproducción social a la dimensión del trabajo y desconocer un segundo modo de acción tan primordial como aquel: la interacción o acción comunicativa. Junto al “giro pragmático-lingüístico”, Habermas se proponía también el proyecto teórico de una reconstrucción del materialismo histórico. El problema que ve Habermas en el diagnóstico de Horkheimer y Adorno y en su crítica de la razón instrumental es que permaneció prisionera del horizonte de la filosofía de la conciencia, o filosofía moderna de la subjetividad<sup>46</sup>, lo que supone una caída en la Metafísica<sup>47</sup>.

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 privada y pública, hasta el punto de impedir en lo sucesivo cualquier forma de comunicación integral. La solución estará en crear, a través de la participación, espacios en el que el discurso se pueda desarrollar libremente, al margen del poder sistémico.

Desde el inicio de su trayectoria teórica Honneth está centrado en ver cómo la TC puede garantizar reflexivamente los estándares de su crítica. Igualmente preocupado que Habermas por solucionar el problema de desconexión entre teoría y praxis al que había llevado la primera generación, reconoce que tuvo la temprana convicción de que debía seguir la misma ruta abierta por Habermas. Sólo 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 precientífica de crítica moral:

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 quedan exhibidas, las cuales pueden servir como punto de referencia para un momento de crítica inmanente, ya no trascendente<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Esta prioridad de la relación sujeto-objeto es una característica de lo que Habermas llama “filosofía de la conciencia” o “filosofía del sujeto” o “de la conciencia” desarrollada de Descartes a Kant establece por objeto todo lo que puede ser representado como siendo, por “sujeto” la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades en el mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teóricamente –por la representación- o prácticamente- por la acción. Estos supuestos ontológicos hacen que el conocimiento de las cosas esté estructuralmente relacionado a la posibilidad de intervenir en el mundo. Esto se hace más claro aún cuando con Marx, se impuso un modelo naturalista de sujeto, centrado en la idea de autoconservación. De este modo, la razón subjetiva es interpretada como razón instrumental y aplicada tanto hacia el mundo físico como a las relaciones sociales. Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, pp. 494-495.

<sup>47</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 494.

<sup>48</sup> Honneth, A. *The fragmented world of the social*, p. xiii.

Sin embargo, Honneth encuentra que la teoría habermasiana es insuficiente y formula una serie de críticas<sup>49</sup> relativas a 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) a su ficticia dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida*. Con base en estas críticas, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth se autopostula como una segunda renovación de la Teoría Crítica alternativa a la formulada por Habermas. El desafío de la Teoría Crítica hoy, es, según Honneth, poder encontrar un mayor anclaje empírico, esto es, poder señalar una fuente preteórica en la que asentar su punto de vista normativo, y conectarse así con su objetivo programático fundacional. Este diagnóstico surge del cuestionamiento que Honneth realiza a la forma en que Habermas ha pretendido renovar la teoría crítica por la vía de una fundamentación teórico-comunicativa.

### **El reconocimiento en Honneth... ¿más allá de Habermas?**

Estamos en este punto ante el humus que motivó las preguntas iniciales y fermentales de esta tesis. Por un lado, la posición crítica que Honneth ha desarrollado contra la teoría habermasiana y su insistencia en ofrecer una alternativa con mejor anclaje empírico a la de Habermas. Por otro lado, el hecho de que ambos se han autopostulado como renovadores de la TC. Ambos postulan una forma renovada de hacer posible tal *trascendencia inmanente* recurriendo y otorgando singular protagonismo a la noción hegeliana del *reconocimiento intersubjetivo* para realizar una crítica social normativa. Aunque es a Honneth a quien rápida y explícitamente se lo identifica con una *teoría del reconocimiento* –junto a teóricos como Charles Taylor o Nancy Fraser–, es de justicia recordar que esta noción es en realidad previamente traída al interior de la TC por Habermas.

A partir de esto, es relevante plantearse: ¿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 esta noción? ¿Qué rol juega el reconocimiento como categoría de trascendencia inmanente en cada autor?, ¿Son justas las críticas que Honneth le realiza a Habermas? ¿Va Honneth realmente *más allá* de Habermas, como el primero pretende? ¿Se trata de una *ampliación*? ¿Se trata de una *concreción* del enfoque abstracto de Habermas? ¿Va más allá de lo implícitamente sugerido por Habermas? ¿Tiene su propuesta el status de ser una perspectiva complementaria o alternativa?.

El objetivo de esta tesis es analizar críticamente la teoría del reconocimiento de Honneth como alternativa de renovación a la teoría habermasiana. Partiremos de un análisis pormenorizado de las mencionadas críticas de Honneth a Habermas, intentando mostrar que se centran en una forma de entender cómo garantizar tal “trascendencia inmanente”. Intentaré dar cuenta de los puntos de contacto entre ambos autores y sus discrepancias fundamentales,

---

<sup>49</sup> 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 McCarthy, Th. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 165-192 o Benhabib, Sh. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986. A los efectos de esta tesis, vincularemos las críticas de Honneth a éstas en lo que hace a la discusión sobre las bases normativas de la TC.

para tomar partido acerca de la justeza de tales críticas y en definitiva, de cuál intento de renovación de la TC puede resultar más acertado.

En particular, la hipótesis que defenderé aquí está focalizada en el concepto de *reconocimiento*, entendiendo que éste es nuclear para ambos autores -aunque no de igual forma-, en el asentamiento de una trascendencia inmanente. Frente al agotamiento de la filosofía de la conciencia que subyace a la primera generación, ambos pretenden renovarla poniendo el foco en la *interacción entre sujetos*, en ver a los sujetos como interactuantes y como sujetos de un *reconocimiento recíproco* que excede la interacción estratégica. El concepto de reconocimiento es central para ambos autores; pero mientras que en Habermas éste se da en la experiencia del lenguaje compartido, para Honneth excedería el ámbito del lenguaje hacia el ámbito más amplio de la comunicación. Mientras en Habermas el foco está en el lenguaje discursivo cotidiano orientado al *entendimiento*, en Honneth el foco está puesto en la interacción comunicativa en general, -sea lingüística o no- orientada al *reconocimiento*.

En este trabajo sostengo como tesis central que efectivamente Honneth *va más allá* de Habermas en la formulación de tal noción: a partir de sus críticas y su formulación teórica, logra darle un mayor alcance y densidad al concepto de reconocimiento que no posee en la teoría habermasiana. Mi tarea será mostrar de qué manera o en qué sentido y qué aporta la interpretación que Honneth ofrece de tal noción. De igual modo, intentaré mostrar las dificultades teóricas y desafíos a que se enfrenta tal ampliación y densificación. A su vez, en la medida en que el propio Honneth pretende ser una renovación de la TC superior a la de Habermas, analizaré en profundidad la justeza de esta pretensión. La comparación general buscará analizar el verdadero status de la obra de Honneth y la relación que puede postularse entre ambas teorías. La tesis que defenderé es que tal pretensión es exagerada y que la teoría honnethiana puede defenderse como ampliación complementaria a la teoría habermasiana.

Estas conclusiones, que responden a los objetivos iniciales trazados, fueron alcanzadas a lo largo del desarrollo de los 8 capítulos que conforman este trabajo.

El primero está destinado a una presentación general de la teoría habermasiana, con un desarrollo propedéutico que profundiza en los aspectos que considero claves para comprender el distanciamiento de Honneth. El capítulo ofrece una explicación de la conexión de Habermas con la tradición de la TC de la Escuela de Frankfurt y sus objetivos programáticos, así como de la profunda renovación y ruptura con tales autores. Da cuenta de cómo Habermas descubre una intersubjetividad anclada en el lenguaje, y cómo la experiencia básica de la *acción comunicativa* orientada al entendimiento entre los hombres es la nueva "trascendencia en la inmanencia". 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, me detengo 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, pieza clave para esta tesis, presento de modo pomenorizado las tres críticas fundamentales que Honneth a elevado a la teoría habermasiana, ordenadas en torno a cuestiones de filosofía moral, filosofía política y filosofía social. Ellas son, en ese orden, 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) a su ficticia dicotomía entre

*sistema y mundo de la vida*. He buscado clarificar la forma en que se gestaron estas críticas en 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 los aspectos nucleares de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth en lo que hace a su filosofía moral, la que surge como consecuencia de su primera crítica. Me detengo especialmente en el concepto de una “eticidad formal” y en la relación que se postula entre las esferas de reconocimiento.

En el capítulo 4 desarrollo las elaboraciones de Honneth en conexión con la segunda crítica: se caracteriza la teoría ampliada de la justicia propuesta por el autor; se profundiza en el debate con Nancy Fraser en torno a cual debe ser el marco de análisis de la justicia social (distribución o reconocimiento) y la reflexión sobre una autonomía de reconocimiento recíproco en relación a la noción liberal de autonomía (Rawls, Habermas). También se considera la distancia de Honneth del enfoque comunitarista.

El capítulo 5 se detiene en la filosofía social formulada por Honneth. Desarrollo el lugar de la noción de patologías sociales de la razón en la TC, así como la interpretación que ofrece Honneth en relación a la tercera crítica y el déficit en el análisis de Habermas. Se desarrollan y comparan las conceptualizaciones de las patologías sociales como fallas en los patrones de reconocimiento y como formas de reificación. Así también, se considera el problema de las formas ideológicas de reconocimiento.

Los capítulos centrales de la tesis son el 6 y el 7. En el primero, se desarrolla un análisis y valoración profunda de cada una de las críticas, considerando en qué medida son pertinentes y justas, y qué pudiera decirse a favor de la teoría habermasiana. Por otro lado, se valoran las propuestas que Honneth articuló como soluciones a tales deficiencias. Se analizan posibles 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 séptimo capítulo expone mi consideración sobre las principales convergencias y divergencias entre ambos modelos teóricos y se nuclean conclusiones centrales sobre la relación entre las teorías y sobre el verdadero status de la propuesta de Honneth. Allí se presenta y argumenta la tesis central de este trabajo, a saber, que Honneth *va más allá* de Habermas en la interpretación del *reconocimiento intersubjetivo* al otorgarle un alcance y densidad mayor al concepto, pero que su teoría –debido a un déficit de fundamentación filosófica- no logra tener el status de la habermasiana y sólo puede ser considerada como un complemento para ésta.

El octavo y último capítulo del trabajo, de carácter más propositivo, está enfocado a mostrar de qué modo entiendo que la ampliación conceptual del reconocimiento propuesta por Honneth abre interesantes caminos a nivel teórico. Demostraré allí con mayor nivel analítico *el carácter* de tal ampliación – en cuanto a ser una ampliación de su *alcance* y de su *densidad*- y cómo ello redundaría en una oportunidad teórica de considerar el papel de la vida familiar en relación a la justicia social y de enriquecer el abordaje de la pobreza que realiza un enfoque consagrado como el enfoque de las capacidades.

Entiendo que la relevancia de este trabajo en parte se sustenta en el peso y talante de las teorías y autores que explora. Como autores contemporáneos de la TC, Habermas y Honneth comparten algunos rasgos claves: son dos de los intelectuales europeos más



significativos en la filosofía práctica contemporánea; comparten el marco general de la TC, ambos motivados por retomar el programa original de la Escuela de Frankfurt; ambos ofrecen una reflexión interdisciplinar inspirada en el proyecto inicial de Horkheimer, y la idea de formular una teoría filosófica especialmente mediada por la atención a los problemas que abordan las ciencias sociales; ambos con un pensamiento social integrador de las tradiciones filosóficas europeas y anglosajonas<sup>50</sup> -ámbitos culturales que corrido tan divorciados en muchos casos-; y lo más significativo para este trabajo: ambos autopostulando su teoría como la más apropiada renovación de la TC ante la clausura de un punto de vista crítico-normativo postulada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Desafío no menor, no sólo porque ambos autores siguen vivos y poseen una producción prolífica, sino porque no han mantenido un verdadero diálogo sobre sus diferencias, sino que las consideraciones críticas han sido prácticamente unilaterales.

---

<sup>50</sup> En el caso de Habermas, por ejemplo, surge de un diagnóstico acerca de que la tradición filosófica alemana había sido incapaz de explicar y criticar el nacionalsocialismo –principalmente en la figura de Heidegger-, que lo motivó a buscar recursos conceptuales en el pensamiento anglo-americano, particularmente en las tradiciones pragmatistas y democráticas.

## Capítulo 1.

### Sobre la renovación de la TC propuesta por Habermas

Como se ha mencionado en la introducción, 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<sup>51</sup>, 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, respecto de la cual la hegemonía absoluta de la racionalidad instrumental puede catalogarse como una reducción inaceptable que falsifica el proyecto original de la Ilustración<sup>52</sup>. Para Habermas, la primera generación –y Weber con ella- tenía razón, pero no toda la razón<sup>53</sup>.

El objetivo de este capítulo es presentar el pensamiento de Jürgen Habermas, para poder comprender luego las críticas formuladas por Axel Honneth y estar en condiciones de hacer una valoración de las mismas. Quisiera, en este momento, hacer dos aclaraciones al respecto de mi presentación:

En primer lugar, debido a que su obra es vastísima es imposible ofrecer en el espacio de un capítulo un análisis exhaustivo de la misma. Presentaré de forma general solamente los aspectos centrales de su pensamiento social, ético y político, deteniéndome en los aspectos más relevantes para la cuestión central que aborda esta tesis: el de los fundamentos normativos de la crítica o el de la posibilidad de una trascendencia inmanente para la teoría social. En particular, busco esclarecer aquellos conceptos y tesis a los que Honneth ha apuntado su crítica sobre la obra habermasiana.

En segundo lugar, que me servirá para esta reconstrucción de la referencia a las obras fundamentales de Habermas, junto a la lectura que el propio Honneth ofrece sobre el proceso intelectual de su maestro<sup>54</sup>. A pesar de las numerosas interpretaciones críticas que existen

---

<sup>51</sup> 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. Habermas, J. *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 13-14.

<sup>52</sup> 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. Habermas, J. “Modernidad: un proyecto incompleto” en *Revista Punto de vista*, Nº21, 1998.

<sup>53</sup> En *Teoría y praxis* [1963] Habermas cuestionó a la primera generación por esta ortodoxia marxista latente en sus planteos y reclamó una revisión necesaria del marxismo que concluye en una propuesta de “reconstrucción del materialismo histórico”. Cf. Habermas, J. *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1976.

<sup>54</sup> En los 3 últimos capítulos de su obra temprana *The critique of power*, Honneth ofrece una reconstrucción del proceso intelectual de Habermas: “Habermas’ anthropology of knowledge: the theory of knowledge-constitutive interests”, pp. 203-239; “Two competing models of the history of species: understanding as the paradigm of the

sobre pensamiento de Habermas, no serán aquí consideradas por exceder de algún modo el foco central de esta tesis.

## 1.1 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 éste junto a Horkheimer de reconstruir la Escuela tras el exilio y dispersión provocados por la persecución nazi y la Segunda Guerra Mundial. Aunque luego Habermas siguió una carrera académica independiente<sup>55</sup>, 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<sup>56</sup>. 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*<sup>57</sup> [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 en 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<sup>58</sup>. El desafío que se propone es establecer a la teoría crítica como una forma de conocimiento respetable, a partir de una

---

social”, pp. 240-277; “Habermas’ theory of society: a transformation of the *Dialectic of Enlightenment* in light of the theory of communication”, pp. 278-303.

<sup>55</sup> Tras su habilitación bajo la dirección de Wolfgang Abendroth en Marburgo en 1961, Habermas fue profesor en la Universidad de Frankfurt entre 1964 y 1971. Luego y hasta 1983 director en el Instituto Max Planck para la «investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico». En 1983 volvió a la Universidad de Frankfurt como catedrático de filosofía y sociología, donde permaneció hasta su jubilación en 1994.

<sup>56</sup> Cf. Hernández-Pacheco, J. “Jurgen Habermas”, p. 269.

<sup>57</sup> *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968. La primera vez que Habermas expone estas ideas es en su lección inaugural en la cátedra de filosofía de Frankfurt en junio de 1965 y que fuera publicada en *Mercur*, núm. 213 en diciembre de 1965, pp. 1139-1153. También Habermas integra luego este texto al final de *Ciencia y técnica como ideología* [1968], ensayo dedicado a la obra de Marcuse y la función ideológica del positivismo. Aquella lección inaugural constituyó una suerte de declaración programática de lo que serían los intereses filosóficos de Habermas. A partir del libro *Conocimiento e interés* [1968] en el que profundiza y sistematiza aquellas ideas, Habermas cobró notoriedad, convirtiéndose en uno de los principales representantes de la segunda generación de la Teoría Crítica.

<sup>58</sup> Como Horkheimer, Habermas piensa que en el enfoque tradicional, la ciencia es vista como un saber puro, libre de intereses prácticos, y que la principal vocación de una teoría social crítica es hacer conciente a un nivel epistemológico sus propios orígenes, así como los orígenes de la visión tradicional. Sin embargo, Habermas sitúa esta reconstrucción en una teoría de la acción y del conocimiento más amplia que la de Horkheimer. Señal de ello es que Habermas, junto a las ciencias positivistas –capturadas en la idea de teoría tradicional por Horkheimer– y las ciencias orientadas críticamente –que el primero identificó con el marxismo–, considera además la tradición de la hermenéutica, a la que Adorno y Horkheimer siempre estuvieron cerrados. Cf. Honneth, A. *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts, Cambridge, 1997, pp. 207-208. La metodología pragmática de Habermas supera el instrumentalismo que Horkheimer tomó del joven Marx.

crítica metodológica a la filosofía de la ciencia positivista y a la hermenéutica historicista imperantes<sup>59</sup>. 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 sólo 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<sup>60</sup>. 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*<sup>61</sup>. 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<sup>62</sup>.

En *Conocimiento e interés*, Habermas desarrolla una antropología del conocimiento<sup>63</sup>, una teoría sobre los intereses constitutivos del conocimiento que están unidos a la historia natural de la especie humana y a los imperativos de su forma sociocultural de vida. Básicamente, Habermas plantea que existen tres intereses cognoscitivos constitutivos de la especie humana<sup>64</sup> –no de individuos– que se expresan en tres tipos particulares de investigación<sup>65</sup>. 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

---

<sup>59</sup> En este libro, Habermas ofrece una reconstrucción histórica de la crítica del conocimiento de Kant, Hegel, Marx, el positivismo, Pierce, Dilthey, Freud. A partir de estos antecedentes, su teoría sobre los intereses constitutivos del conocimiento es resultado de la doctrina kantiana y fichteana de los intereses de la razón, la doctrina scheleriana de los tres impulsos del saber, las ideas de un apriori técnico y hermético en Pierce y Dilthey respectivamente, y una filosofía de la historia hegeliano-marxista que ve la historia del género humano como un movimiento de emancipación. A través de esta reconstrucción, Habermas quiere recuperar la reflexión que el positivismo ha cancelado sobre las condiciones del conocimiento humano.

<sup>60</sup> Cf. Habermas, J. *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990, p.9.

<sup>61</sup> 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 período de Jena” en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 11-52.

<sup>62</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 208.

<sup>63</sup> Ibid, cap.7.

<sup>64</sup> Esta teoría sobre intereses constitutivos del conocimiento es compartida por Apel, e inspirada, como éste advierte, de forma más inmediata en la doctrina de Scheler sobre los impulsos que subyacen al afán humano por saber: el impulso a la salvación, el impulso metafísico y el de dominio. Contra Comte, la de idea de Scheler que Habermas y Apel reproducen es que estos impulsos no se anulan sucediéndose unos a otros, sino que los tres son necesarios y no pueden remplazarse. Cf. Scheler, M. *Sociología del saber, Siglo XX*, Buenos Aires, 1973, pp. 76-81, citado por Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 115. También Honneth señala que la primera motivación para la idea de intereses constitutivos del conocimiento vendría de la antropología filosófica de Arnold Gehlen y en la ontología existencial de Heidegger. Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 209. Más allá de estas referencias, Habermas mismo advierte en *Conocimiento e interés* que fue Kant quien descubrió a la razón humana inspirada o estructurada en función de ciertos intereses, por los cuales se ponen en movimiento la razón teórica o la razón práctica.

<sup>65</sup> Cf. Habermas, J. “Conocimiento e interés” en *Ciencia y técnica como ideología*, p. 168.

de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción<sup>66</sup>.

El primero de estos intereses antropológicamente situados es el *interés técnico* en la predicción y control del entorno natural<sup>67</sup>. Este interés estructura modos de investigación propios de las ciencias empírico-analíticas –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 valores) y máximas generales; estos enunciados pueden estar bien deducidos o mal deducidos<sup>68</sup>.

Trabajo es sinónimo de una acción racional orientada a un propósito, implica acción instrumental o elección estratégica<sup>69</sup>. 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<sup>70</sup> 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<sup>71</sup>. Siguiendo a

---

<sup>66</sup> Habermas, J. *Conocimiento e interés*, p. 199.

<sup>67</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 143.

<sup>68</sup> Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología” en *Ciencia y técnica como ideología*, p. 68.

<sup>69</sup> La distinción entre trabajo e interacción tiene su raíz en la distinción aristotélica entre *techné* y *praxis*. Cf. Aristóteles *Ética nicomaquea*, Del nuevo extremo, Buenos Aires, 2008, Libro I, Cap.I y Libro IV, caps. 4 y 5.

<sup>70</sup> Honneth señala que Habermas entiende el trabajo sólo 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. Honneth, A. *The critique of power*, p.241. En esto Habermas sigue la clásica tradición marxista.

<sup>71</sup> La gran crítica que realizará a Marx será que éste, en su opinión, reduce la praxis humana sólo 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

Weber, la escuela de Frankfurt había reducido la racionalidad a esta dimensión técnico-dominante, 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*. Introducido ya desde su crítica al positivismo<sup>72</sup>, 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<sup>73</sup>. Habermas lo introduce de esta forma:

Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes<sup>74</sup>.

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<sup>75</sup>. 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<sup>76</sup>. Siendo el trabajo esencialmente social, la praxis comunicativa es su condición de posibilidad; las tareas de la reproducción material son organizadas en base a normas socialmente organizadas. La

---

ámbito de la comunicación y el entendimiento entre los sujetos.

<sup>72</sup> En el contexto del diálogo con Popper, Habermas vio el entendimiento comunicativo de los sujetos involucrados en la investigación científica como un presupuesto inevitable de la ciencia. Luego abrió esta idea del contexto restringido de una teoría de la ciencia, a ser una característica de la actividad humana como tal.

<sup>73</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 241.

<sup>74</sup> Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología”, pp. 68-69.

<sup>75</sup> Cf. Honneth, A, *The critique of power*, p. 242.

<sup>76</sup> Ibid.

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<sup>77</sup>.

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 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 cultural-hermenéuticas. Estas ciencias presuponen modos de acción orientadas 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<sup>78</sup>. 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 a 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<sup>79</sup>.

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 hermenéutico-histórico<sup>80</sup>. 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<sup>81</sup>. 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

---

<sup>77</sup> Cf. Hernandez Pacheco, J. "Jurgen Habermas", p. 282.

<sup>78</sup> Habermas, J. "Conocimiento e interés", p. 176.

<sup>79</sup> Cf. How, A. *Critical Theory*, p.117.

<sup>80</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 172.

<sup>81</sup> Las disciplinas emancipatorias en las que Habermas quiere ubicar a la teoría crítica se alzan sobre las otras dos, aceptando la importancia de la causalidad y del entendimiento hermenéutico. Habermas no quiere denigrar estas formas de conocimiento -diferentes aunque igualmente válidas- sino ubicar a la TC y a la ciencia social en general en un mapa más amplio de conocimiento. Cf. How, A. *Op.cit.*, p.117.

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<sup>82</sup>.

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 cognitivo emancipatorio<sup>83</sup>. 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<sup>84</sup>.

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<sup>85</sup>. 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

---

<sup>82</sup> Con la introducción de este tercer interés, Habermas quiere evitar la absolutización de la hermenéutica que interpreta las formas de comunicación tal y como vienen dadas históricamente, como un límite absoluto de racionalidad para los interlocutores. El interés emancipatorio nos permite hacer crítica de la comunicación tal y como fácticamente se da, porque ella es susceptible de ser distorsionada por el poder y sometida al interés técnico. Cf. Hernández-Pacheco, J. "Jurgen Habermas", pp. 285-286.

<sup>83</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., p. 172.

<sup>84</sup> Cf. Habermas, J. "Conocimiento e interés", p. 168.

<sup>85</sup> Ibid., pp. 175-176. Es interesante destacar que Habermas sostiene: "Así pues, los intereses que guían al conocimiento se adhieren a las funciones de un yo que, mediante procesos de aprendizaje, se adapta a sus condiciones externas de vida; que se ejercita, mediante procesos culturales en el nexo de comunicación de un mundo de vida social; y que se construye una identidad en el conflicto entre las solicitudes del instinto y las coerciones sociales" (p.176). Estos intereses "no son guías del conocimiento que tuviesen que ser puestas fuera de juego para lograr la objetividad del conocimiento; antes bien son ellos mismos los que determinan el aspecto desde el que se objetiva la realidad y se la puede hacer accesible a la experiencia. Para sujetos capaces de acción y lenguaje, se trata de necesarias condiciones de posibilidad de toda experiencia que pretenda ser objetiva" (p. 173). Aunque Habermas evita caracterizarlos así, estos intereses constitutivos del conocimiento pueden verse como formas de carácter trascendental ya que son condiciones de objetividad a priori de un conocimiento posible en distintos ámbitos humanos. Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 116. Sin embargo, no son intereses de un sujeto trascendental kantiano, sino de un género humano autoconstruido de forma histórica, empírica y contingente a través de las condiciones del trabajo y la comunicación lingüística, por lo que no son *absolutos* a priori.



a un cierto trascendentalismo antropológico<sup>86</sup> –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 reinterpretados en clave de una pragmática del lenguaje.

## 1.2 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.

Inicialmente, Habermas caracterizó la estructura metodológica de la teoría social crítica como hermenéutica a través de su analogía con el psicoanálisis<sup>87</sup>. 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<sup>88</sup>. 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 autoreflexiones de la especie sobre patologías auto-incurridas y la TC permanecía con una status hermenéutico<sup>89</sup>.

Aunque al principio Habermas asumió que esta idea de emancipación o las cualidades reflexivas que le atribuyó al interés emancipatorio eran aporéticas, 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<sup>90</sup>. 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

---

<sup>86</sup> Los intereses cognoscitivos no son categorías intelectuales, sino quasitrascendentales, lo que implica que, aunque han emergido históricamente o se conceptúan antropológico-cognoscitivamente como resultado de la historia natural de la especie, no son fenómenos contingentes. Habermas usa la expresión “anthropologically deep seated” para capturar esta idea de que los intereses son algo más o menos dado en la naturaleza humana. Tienen un carácter empírico a la vez que trascendental. Cf. Habermas, A. *Teoría y praxis*, pp. 20, 31-32.

<sup>87</sup> Esta valoración hermenéutica del psicoanálisis se destaca en *Conocimiento e interés*: “El psicoanálisis es importante para nosotros como el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión.” (Habermas, A. *Conocimiento e interés*, p. 215 y ss).

<sup>88</sup> Cf. Habermas, A. *Op.cit.*, pp. 271-272.

<sup>89</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 279.

<sup>90</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría y praxis*, pp. 24-27.

dos tipos de reflexión crítica<sup>91</sup>. Mientras que su crítica al positivismo y su teoría de los intereses cognitivos implica una articulación reflexiva de las estructurales 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 autoreflexión 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 derecho propio<sup>92</sup>. 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 -trabajo de Gadamer- y visualizar sus posibilidades, limitaciones y relación con la TC<sup>93</sup>.

Habermas se hace consciente de que la crítica marxista de la ideología y el psicoanálisis no tienen el status 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<sup>94</sup>, por lo que el desarrollo de un adecuado modo de investigación filosófica para el interés emancipatorio está para definirse<sup>95</sup>.

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<sup>96</sup>. La primera consiste en traer algo inconsciente o ideológico a la conciencia, y tiene implicaciones directas en la vida práctica. La reflexión teórica, por el contrario, reflexiona sobre las condiciones mismas del conocimiento, y

---

<sup>91</sup> Más tarde y con frecuencia, Habermas atribuye al trabajo y la interacción el ser las condiciones fundamentales de nuestra experiencia cultural. El poder y la ideología se localizan en este esquema dentro del ámbito de la interacción, como distorsiones de la relación moral, pero no tiene el mismo status antropológico que los otros dos. Esto no implica negar su importancia, porque el interés humano por la autonomía y la responsabilidad está anclado antropológicamente en la comunicación. El interés de la reflexión en la emancipación es un interés en relaciones sociales organizadas en una comunicación libre y sin coerciones.

<sup>92</sup> Cf. How, A. *Critical Theory*, p. 117.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>94</sup> Hegel al final de su *Fenomenología del espíritu* afirma que esta conciencia crítica es conocimiento absoluto. Habermas sostiene que Hegel presupone desde el comienzo que un conocimiento del absoluto es posible. Esto implica que Hegel tiene un modo particular de entender la fenomenología como apropiación reflexiva de un proceso autoformativo de la especie, por la que se convierte en una metafísica de la mente y la naturaleza.

<sup>95</sup> Cf. McCarthy, Th. *The critical theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge, 1985, p. 75.

<sup>96</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría y praxis*, p. 22 y ss.

tiene sólo 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 a 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 que realiza Noam Chomsky de la gramática implícita del lenguaje en general, o la que realiza Jean Piaget con las estructuras de la cognición humana. La propia “pragmática universal” desarrollada por Habermas será un intento por reconstruir las estructuras de la acción comunicativa<sup>97</sup>.

El procesamiento de estas críticas y la búsqueda de solución a estos problemas llevaron a Habermas a transitar los años 70 reorientando la búsqueda de las bases normativas de la crítica y el enfoque metodológico global que orientara 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 sólo desde la filosofía sino a través de una cooperación de las ciencias sociales con ésta. 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<sup>98</sup> 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 70, 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 status 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

---

<sup>97</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 419; How, A. *Critical Theory*, pp. 53-54.

<sup>98</sup> Habermas aclara que una pragmática empírica abarca análisis de narraciones y textos, análisis de la conversación como ha aportado la sociología y etnografía del habla o variaciones psicológicas en la interacción cotidiana. “Por el contrario, la pragmática formal que con intención reconstructiva, esto es, en el sentido de una teoría que se propone reconstruir una determinada competencia, se centra en las condiciones del entendimiento posible, parece alejarse irremediabilmente del uso fáctico del lenguaje” (Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 419).

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<sup>99</sup>.

El énfasis en el lenguaje que Habermas realiza 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<sup>100</sup> 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<sup>101</sup>. El entendimiento es inmanente como ‘telos’ al lenguaje humano, nos dice el filósofo alemán<sup>102</sup>.

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<sup>103</sup>, la cual 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 sólo 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

---

<sup>99</sup> Honneth, A. *The critique of power*, p. 281.

<sup>100</sup> Austin abrió en la filosofía anglosajona una nueva vía al análisis lingüístico al considerar que el lenguaje no sólo 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 “Llama locucionario al contenido de las oraciones enunciativas (‘p’) o de las oraciones enunciativas nominalizadas (‘que p’). Con los actos locucionarios el hablante expresa estados de cosas: dice algo. Con los actos ilocucionarios el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocucionario fije el modo en que se emplea una oración (‘M p’): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. (...) Por último, con los actos perlocucionarios el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo. Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma: decir *algo*; hacer *diciendo* algo; causar algo *mediante lo que se hace* diciendo algo.” (Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 370-371 y ss.). Más allá de la significatividad semántica de los términos y de su correcta conexión sintáctica en la oración, los actos ilocucionarios y perlocucionarios son los que hace el discurso *pragmáticamente* significativo.

<sup>101</sup> Cf. Hernández-Pacheco, J. “Jurgen Habermas,” p. 286.

<sup>102</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 369.

<sup>103</sup> En el breve trabajo “¿Qué significa pragmática universal?” [1976], en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 229-368; también *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 494 y ss; *Teoría de la acción comunicativa* I, pp. 351-432. A su vez, también editado por Apel en la colección *Pragmática lingüística y Filosofía*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976.

universal más allá de las diferencias contextuales. Junto con otras condiciones o presupuestos de la comunicación orientada al entendimiento (ej., la suposición de que nuestros interlocutores actúan libremente, de que aceptan o rechazan los argumentos en juego sólo 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 realizamos necesariamente una serie de idealizaciones en un movimiento por el que anticipamos las condiciones de una comunicación libre de distorsiones y coacciones. Es decir, en los diálogos efectivos anticipamos las condiciones de una situación ideal de habla<sup>104</sup>. 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 immanentes 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<sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>.

La tarea de la TC entonces es reconstruir modelos de competencias humanas,

---

<sup>104</sup> Cuando Habermas introduce por primera vez esta noción refiere a la idea de que la calidad recíproca de la comunicación lingüística presupone en principio que todas las partes tienen igual oportunidad de entrar en el diálogo, sin restricción o presión ideológica del exterior y que solo la fuerza del mejor argumento tendrá peso en la discusión. Cf. Habermas, J. “¿Qué significa pragmática universal?”, pp. 299-303. Luego desarrolla estos presupuestos de la acción comunicativa para mostrar que estos principios proveen el fundamento para justificar la democracia y la ética.

<sup>105</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, pp. 281-282.

<sup>106</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 158.

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<sup>107</sup>. 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.

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 apriori 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 enfoca 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 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 Piaget y 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<sup>108</sup>.

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 se 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<sup>109</sup>. 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 ya la elaboración de toda una teoría de la sociedad, no una mera crítica

---

<sup>107</sup> Cf. How, A. *Critical Theory*, pp. 49-50.

<sup>108</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 283.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 244.

epistemológica<sup>110</sup>. Los escritos socio teóricos 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 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 Parsons<sup>111</sup> 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* en un libro de dos volúmenes de compleja lectura que reunía 20 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 comunicación-pragmática universal, una teoría de la evolución social y la teoría de sistemas. La exposición combina argumentación sistemática y escrutinio de tradiciones teóricas (Weber, Mead, Durkheim, Parsons, 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

---

<sup>110</sup> Un modelo teórico-comunicativo de la sociedad ya había sido introducido de forma incipiente en *La transformación estructural de la esfera pública* [1962] y en *Teoría y praxis* [1963]. En el primero, que constituye su tesis de habilitación, la TC asume la forma de un estudio histórico sistemático sobre el desarrollo social de la esfera pública burguesa desde sus orígenes en los salones del siglo XVIII hasta su transformación por la influencia de los medios masivos capitalistas. Reconstruye las transformaciones estructurales de la esfera pública burguesa como proceso de formación de una idea normativa: el pasaje del dominio arbitrario a la acción racional, un proceso moral de ilustración. Hay un potencial emancipatorio contenido en la idea de un proceso de aprendizaje comunicativo de ciudadanos incorporados en grupos de discusión es una esfera pública de discusión libre de dominación, aunque las condiciones de una desigual distribución del poder en el capitalismo lo limitan. Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, p. 245. Al final el estudio de la evolución de esta esfera en el capitalismo tardío se vuelve un diagnóstico social de época. Aparece ya en esta obra inicial una fuerte motivación práctico-política en la obra de Habermas. En esta temprana obra ya se percibe un interés de Habermas por un ideal comunicativo que será el núcleo normativa de su teoría moral y política: la idea de discusiones críticas inclusivas, y libres de presiones sociales o económicas, en las que los interlocutores tratan a otros como iguales con la intención cooperativa de alcanzar un entendimiento en cuestiones de preocupación común. Estas pequeños grupos de discusión se convirtieron luego en público masivo, pero las ideas se volvieron mercancías de la industria mediática. Este concepto de opinión pública ya contiene el modelo de una deliberación democrática que luego elabora de forma madura en su trabajo sobre el derecho y la democracia en *Facticidad y validez* [1992]. Habermas ve un entendimiento intersubjetivo sobre normas sociales como un poder motivador que es capaz de dirigir el desarrollo histórico. Pero todavía Habermas no está en el plano de universalizar sus reflexiones hacia una teoría de la evolución de la especie. En ese libro sobre la opinión pública hace un giro teórico que va más allá de la primera generación y del materialismo histórico y ahí empieza a universalizar. Luego Habermas aplicará estas reflexiones de la esfera pública burguesa a la dinámica de la evolución social en general. Se vuelve el poder que dirige el proceso de civilización. Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, pp. 246-247.

<sup>111</sup> Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, pp. 283-284.

análisis críticos de la obra que reunía ensayos de diversos autores, algunos de los cuales referiré más adelante<sup>112</sup>. Honneth y Joas, en la introducción a su libro 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.
- d- un diagnóstico de la sociedad contemporánea cuyo corazón son el anterior par de conceptos, que advierte del peligro de la colonización de los imperativos sistémicos sobre el mundo de la vida<sup>113</sup>.

### 1.3 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 TAC puede ser visto como un giro teórico-comunicativo al diagnóstico y la filosofía de la historia contenida en *Dialéctica de la Ilustración*<sup>114</sup>.

La teoría de la acción comunicativa planteada por Habermas tiene el cometido de recuperar el proyecto de una teoría crítica, lo que sólo 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?

#### 1.3.1 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*

---

<sup>112</sup> Cf. Honneth, A. y Joas, H. *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, Polity Press, 1991./ *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1986.

<sup>113</sup> Está basado en lo que el propio Habermas plantea como resumen en el Prefacio de *Teoría de la acción comunicativa* I, p. 10; el segundo ítem es agregado por los autores.

<sup>114</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 285.



*orientada al entendimiento*<sup>115</sup>. La primera, por ejemplo, es la acción de construir un puente. La acción es racional si se adecua 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<sup>116</sup>. Para que se produzca entendimiento, los hablantes deben operar en dos niveles, en el intersubjetivo, en el que hablan entre sí, y el de los objetos sobre los que se entienden<sup>117</sup>. 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<sup>118</sup>.

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. Ésta, 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<sup>119</sup>.

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 unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión<sup>120</sup>.

Habermas introduce cuatro célebres pretensiones de validez del habla, que

---

<sup>115</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 25-29.

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 394.

<sup>117</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 159.

<sup>118</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, p. 124.

<sup>119</sup> Por eso sostiene Cortina que la filosofía de Habermas contiene una teleología moral, no porque se refiera a un orden final de la historia o del mundo, sino porque el uso más auténtico del lenguaje, por su esencia, se encamina a un orden moral. Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 161.

<sup>120</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 143.

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<sup>121</sup>, el contenido proposicional es verdadero, el componente realizativo es correcto y la intención es veraz<sup>122</sup>. 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 en que 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<sup>123</sup>. 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 ej. “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*.<sup>124</sup> También corresponden tres actitudes básicas: objetivante, de conformidad o no conformidad con las normas, y expresiva<sup>125</sup>.

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*<sup>126</sup>. Entonces, los procesos lingüísticos para llegar a un entendimiento se hacen explícitos y el interlocutor cuestionado deberá aclarar lo no entendido, probar la veracidad 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

---

<sup>121</sup> Esto constituye una condición de la comunicación antes que de la validez.

<sup>122</sup> Cf. Cortina, A. *Op.cit.*, p. 159.

<sup>123</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 286. Habermas establece que hay 3 relaciones con el mundo en base a la teoría de Popper de tres mundos: mundo objetivo, como el conjunto de entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos, mundo social como conjunto de relaciones interpersonales reguladas legítimamente y mundo subjetivo, como totalidad de vivencias del hablante, a las que éste tiene acceso privilegiado. Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 144.

<sup>124</sup> “Si prescindimos de la corrección formal de la expresión simbólica utilizada, el actor que en el sentido indicado se oriente al entendimiento, tiene que plantear explícitamente con su manifestación tres pretensiones de validez, a saber: la pretensión de que el enunciado que hace es verdadero (o de que en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando éste no se afirma sino sólo se menciona), de que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente (o de que el propio contexto normativo en cumplimiento del cual ese acto se ejecuta, es legítimo) y de que la intención expresada por el hablante coincide con lo que éste piensa. El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas” (Habermas, J. *Op.cit.*, p. 144). También el extenso análisis que *Op.cit.*, pp. 391-407.

<sup>125</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 106.

<sup>126</sup> 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 Peirce. Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 161.

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<sup>127</sup>.

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<sup>128</sup>.

### 1.3.2 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 orientado 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<sup>129</sup>. La distinción entonces, debe verse como 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 instrumental-estratégica que contribuye a esta reproducción material debe gobernar sólo mecanismos funcionales<sup>130</sup>. La cooperación social es profundamente consensual y razonable: los actores acuerdan

---

<sup>127</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 110.

<sup>128</sup> Cf. Hernández-Pacheco, J. "Jürgen Habermas", 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 sólo 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 estético-expresiva 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. Habermas, J. *Op.cit.* pp. 20 y ss y 334; Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 287.

<sup>129</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, Taurus, Madrid, 2003, p. 213.

<sup>130</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, p. 291.

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 “deslinguistizados” –el dinero y el poder institucional- toman el control en la coordinación de la acción<sup>131</sup>. “Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores”<sup>132</sup>.

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 Husserl<sup>133</sup>, 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, etc.- 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 toda racionalidad -tanto la instrumental como la comunicativa-. Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente<sup>134</sup>. Es por tanto producto del resultado de trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas y un “horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven ‘ya siempre’”<sup>135</sup> y que “provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo

---

<sup>131</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 217, donde aparece esta expresión. “(...) mientras se organice la producción e bienes como producción de valores de cambio, y de esta forma se intercambie también como mercancía la fuerza productiva de los trabajadores, es otro mecanismo de coordinación de acciones el que está en vigor: las orientaciones de la acción económicamente relevantes se ven desconectadas del contexto del mundo vital y asociadas al medio del valor de cambio (al dinero). En la medida en que las acciones se coordinan, ya no a través de normas y valores, sino por medio del valor de cambio, los actores tienen que adoptar unos frente a otros (y frente a sí mismos) una actitud objetivamente. Entonces, el mecanismo de coordinación de las acciones se les presenta como algo externo. Las transacciones que circulan por medio del valor de cambio, se desconectan de la intersubjetividad de una comunicación lingüística; se convierten en algo que tienen lugar en el mundo objetivo, en una pseudonaturaleza” (Habermas, J. *Op.cit.*, p. 478).

<sup>132</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, p. 217.

<sup>133</sup> Husserl lleva adelante un análisis fenomenológico –no pragmático como el de Habermas, aún unido a la filosofía de la conciencia- del mundo de la vida. Por “mundo vital” los presupuestos de la conciencia subjetiva que no son objeto directo de una intención significativa y son presupuestos de toda objetivación.

<sup>134</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 145.

<sup>135</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 169.

aprobemáticas, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas”<sup>136</sup>.

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”<sup>137</sup>.

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 aprobemáticas. (...) 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 aprobemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo<sup>138</sup>.

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 lingüístico-cultural, 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 semi-trascendencia en tanto el lenguaje y los patrones culturales que el mismo encarna permanece a las espaldas de los hablantes como un contexto no rebasable<sup>139</sup>. Así, los individuos no pueden ni salir de su mundo de la vida ni ponerlo en duda como un todo<sup>140</sup>. 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 coextensivo 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*<sup>141</sup>. Los procesos de comunicación son el núcleo de lo social, y las

---

<sup>136</sup> Ibid, p. 178.

<sup>137</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 70.

<sup>138</sup> Ibid., p. 104.

<sup>139</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 176-177.

<sup>140</sup> Cf. Ibid, pp. 148-149.

<sup>141</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 169. Habermas realiza una presentación sistemática del concepto de *mundo de la vida* en pp. 161-280.

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<sup>142</sup>.

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)<sup>143</sup>. Por ello, afirma Habermas El mundo de la vida se reproduce por estas tres vías.

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<sup>144</sup>.

### 1.3.3 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<sup>145</sup>. El sistema se

---

<sup>142</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, p. 196.

<sup>143</sup> Según Habermas, no debe reducirse esta triple dimensión del mundo de la vida. En la tradición que se remonta a Durkheim la teoría de la sociedad se basa en un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de integración social. Parsons utiliza el término societal community y entiende por ello el mundo de la vida de un grupo socialmente integrado. La cultura y la personalidad quedan convertidos en meros complementos funcionales de la societal community: la cultura abastece a la sociedad de valores que puedan institucionalizarse, y los individuos socializados contribuyen con motivaciones ajustadas a las expectativas normadas de comportamiento. Por otro lado en la tradición que se remonta a Mead, a la teoría de la sociedad le subyace un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de socialización de los individuos. La cultura y la sociedad sólo se toman en consideración como medios de los "procesos de formación" en que los actores se ven implicados a lo largo de la vida. La teoría de la sociedad experimenta aquí una consecuente contracción que la convierte en psicología social. Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, pp. 199 y ss.

<sup>144</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, pp. 195-196.

<sup>145</sup> En congruencia con la visión marxista de la historia, Habermas considera que es cierto desequilibrio el que pone

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<sup>146</sup>. Tal *desacople*, en términos de Habermas, obliga al desarrollo de mecanismos de control propios del sistema para mantener su integración, y éste, 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 partícipes 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”<sup>147</sup>.

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 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 la percepción de desequilibrio–, así como el remplazo de un consenso normativo convencionalmente adscrito, por uno que está fundamentado “comunicativamente”<sup>148</sup> para restablecer la comunicación social perdida<sup>149</sup>. 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

---

en marcha la historia. Por ejemplo, la revolución tecnológica que supuso el Neolítico, implicó un incremento de la racionalidad instrumental unida a la innovación tecnológica y el desarrollo de roles sociales y una división del trabajo que ya no pueden ser controlados por la asignación de funciones del sistema familiar de parentesco. El sistema amenaza con desarrollarse fuera de control o independizarse del complejo institucional que lo integra a la acción comunicativa del mundo vital; de algún modo el funcionamiento sistémico de la sociedad escapa a la capacidad comprensiva de la comunicación cotidiana. Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 219-243. Allí ofrece un análisis de cómo ocurre la evolución social desde el punto de vista de la complejidad sistémica.

<sup>146</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, pp. 216-217.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 244-245.

<sup>148</sup> “Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo” (Habermas, J. *Teoría de acción comunicativa*, I, p. 105). Las imágenes míticas del mundo por ejemplo, no se presentan como un sistema de interpretación susceptible de crítica, por lo que no son concebibles posturas autónomas de asentimiento o negación de las pretensiones de validez.

<sup>149</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de acción comunicativa*, I, pp. 105-106.

a un acuerdo. Las tradiciones culturales se vuelven reflexivas a la vez que sacrifican su validez sobreentendida 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<sup>150</sup>, 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 quedarían institucionalizadas 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 agrupadas en torno a valores cognitivos-instrumentales, estético-expresivos y morales-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<sup>151</sup>. 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 descentrada inmanente a la lógica del intercambio lingüístico orientado al entendimiento.

---

<sup>150</sup> 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. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 172.

<sup>151</sup> Habermas aplica el concepto piagetiano de una gradual decentración a la historia de la conciencia de la especie como un proceso universal de racionalización de las imágenes del mundo. Las diferencias entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso metafísica y la moderna tienen que ver con el tipo de razones que convencen. Cf. Habermas *Teoría de acción comunicativa*, I, pp. 70, 101-103.



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 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.

#### **1.3.4 Su diagnóstico de la sociedad contemporánea: la *colonización* del mundo de la vida**

Sin embargo, según Habermas esta re-integración 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 Weber, Lukács y la Escuela de Francfort 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 sólo 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*<sup>152</sup>.

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

---

<sup>152</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 279-280.

subjetivamente vivenciadas<sup>153</sup>. 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 éstas 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. Sólo 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 y pasan a servirlo: universidades, medios de comunicación, clubes, iglesias, tribunales, etc. 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<sup>154</sup>.

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 sólo 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<sup>155</sup>.

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

---

<sup>153</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, pp. 432-433.

<sup>154</sup> Habermas es plenamente conciente de la distancia entre ideal y realidad, error en que caen algunos críticos.

<sup>155</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 496-497.

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<sup>156</sup>.

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 comparte y en su propio mundo subjetivo<sup>157</sup>. 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. Sólo 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<sup>158</sup>.

La terapia oportuna es la propuesta democrática de un ámbito social de comunicación y discusión libre de coacciones, un modelo político democrático-radical. La racionalidad moderna no es sólo 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<sup>159</sup>.

#### **1.4 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 70, ella es resultado de la fructífera relación intelectual con su amigo y viejo compañero

---

<sup>156</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 493.

<sup>157</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 499-500.

<sup>158</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 471-472.

<sup>159</sup> Cf. Habermas, J. “Tres modelos normativos de democracia” en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 231-246.; también *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho, en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2005.

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 primera crítica de Axel Honneth a su maestro<sup>160</sup>.

#### 1.4.1 Volver a Kant desde Hegel

Frente al hegelianismo de la primera generación de la TC, Habermas retorna a Kant<sup>161</sup>. 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<sup>162</sup>. La ética filosófica tiene por tarea aclarar la validez de las pretensiones alzadas en los actos de habla regulativos<sup>163</sup>. 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 Strawson, Toulmin, 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 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

---

<sup>160</sup> Resulta muy llamativa la escasísima atención que ha prestado Honneth a la formulación de Apel.

<sup>161</sup> Adela Cortina lo entiende como un giro “de la ética material a la norma formal” (Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 153). Horkheimer, por ejemplo, dice que la racionalidad limitada a ser instrumental, sólo delibera sobre medios y deja la determinación de fines a los sentimientos. Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973. A pesar de ello, el cognitivismo ético de Habermas conecta con la pretensión de la Escuela de Frankfurt de oponerse a una interpretación cientificista de la intersubjetividad. Frente al positivismo, ya desde *Conocimiento e interés*, Habermas intenta ampliar el ámbito de la racionalidad desde la teoría de los intereses cognoscitivos, también elaborada con Apel. Recordemos que éstos no eran intereses de un sujeto trascendental kantiano, sino cuasitrascendentales surgidos contingentemente en la historia de la especie.

<sup>162</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 153; Cortina, A. “La ética discursiva” en Camps, V. (ed.) *Historia de la ética*, III, Crítica, Barcelona, 2003, p. 553.

<sup>163</sup> Cf. Habermas, J. “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1994, p. 60.

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. Sólo 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<sup>164</sup>. 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?<sup>165</sup> A diferencia del discurso teórico que utiliza el principio de inducción para justificar enunciados universales, el discurso práctico cuenta con el principio de universalización<sup>166</sup> 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<sup>167</sup>.

Constituye una regla formal a modo de test de legitimidad, no un principio ético con contenido<sup>168</sup>, que propone no aceptar como moral más que aquello que todos pudiesen admitir. La ética del discurso dirige la acción de 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 des-interesada 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

---

<sup>164</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 157.

<sup>165</sup> 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.

<sup>166</sup> Un antecedente de esta perspectiva se encuentra en el prescriptivismo universal. Cf. Hare, R.M. “El prescriptivismo universal” en Singer, P. (ed.) *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 605-620.

<sup>167</sup> Habermas, J. “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, pp. 85-86.

<sup>168</sup> “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.

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<sup>169</sup>, 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<sup>170</sup>. 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<sup>171</sup> pasa de un sujeto trascendental a un sujeto argumental o comunidad de comunicación. Habermas brinda para ello dos razones básicamente: sólo 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<sup>172</sup>.

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, sólo 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<sup>173</sup>. Por ello, junto al escepticismo, también se opone al difundido positivismo jurídico que iguala vigencia y validez.

#### **1.4.2 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 -<sup>174</sup>.

---

<sup>169</sup> Como Kant, Rawls también supone una justificación monológica de la norma: la atención imparcial de los intereses está garantida por el hecho de que quien formula el juicio moral se sitúa en una posición ficticia que excluye las diferencias de poder, e ignora posiciones en un orden social futuro arbitrario. Habermas analiza la teoría de Rawls desde este aspecto en “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, p. 87.

<sup>170</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 155. La filosofía de la conciencia de Descartes a Husserl se asentaba en un solipsismo metódico en el que la formación del juicio y la voluntad se dan como resultado de la conciencia individual. Es Hegel quien introduce la idea de una formación dialógica de la conciencia y esta idea de un reconocimiento recíproco como condición de la subjetividad es tomada por Habermas.

<sup>171</sup> Según Kohlberg esta perspectiva imparcial se alcanza en la etapa postconvencional del desarrollo de la conciencia moral.

<sup>172</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 88.

<sup>173</sup> Cf. Cortina, A. *Op.cit.*, p. 155.

<sup>174</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p.100.

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 pragmático-trascendental 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, o sea, 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<sup>175</sup>.

Hans Albert, discípulo de 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 Munchhausen*, 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.
- (c) caer en razonamiento circular o petición de principio: dar por supuesto lo que se pretende fundamentar<sup>176</sup>.

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 ésa no es la forma de fundamentación posible<sup>177</sup>.

Basado en Apel, Habermas brinda una fundamentación pragmático-trascendental y responde a Albert con el argumento de la “realización contradictoria” o “contradicción

---

<sup>175</sup> Cf. Apel, K.O. “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, N°XXI, 1975, pp. 140-173.

<sup>176</sup> Cf. Albert, H. *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1989, p. 15, citado en Habermas, J. “Ética del discurso”, p. 101.

<sup>177</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., 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. Op.cit., p. 60), o sea, se mueven dentro del paradigma representacional de la racionalidad.

performativa” tomado de aquel<sup>178</sup>. La misma consiste en una contradicción entre el enunciado y lo que el sujeto está realizando 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<sup>179</sup>.

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<sup>180</sup>:

- 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 honestidad de los hablantes: “Cada hablante sólo 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 problemáticas y previenen contra un uso estratégico de la comunicación. Éstas 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”, etc.<sup>181</sup>

Estas reglas del discurso no son convenciones sino presupuestos racionales

---

<sup>178</sup> Los orígenes de esta idea se remontan a Aristóteles y su tesis de la imposibilidad de fundamentarlo todo, que ejemplifica con el principio de no contradicción. Quien dice que es imposible la argumentación racional, ha partido necesariamente al menos de una pregunta, por lo tanto ha entrado en el terreno argumentativo. Quienes plantean dicha imposibilidad, estarían frente a un problema serio, porque si *argumentan* dicha imposibilidad, se autocontradicen, y si se niegan a la argumentación, serían como una planta, según palabras de Aristóteles en *Metafísica*, IV, 1, 1003a-1012b. Kant había asentado la validez del imperativo categórico sobre una contradicción *lógico-transcendental*, en el marco de una filosofía de la conciencia; hablamos aquí de una contradicción *pragmático-transcendental*.

<sup>179</sup> Habermas, J. “Ética del discurso”, p. 103.

<sup>180</sup> Cf. “Eine Theorie des praktischen Diskurses” en Oel-Müller, W. (comp.) *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978; citado en Habermas, J. Op.cit., p.110.

<sup>181</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., pp. 110-113.



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 pragmático-trascendentales*: 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 descrea 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<sup>182</sup>.

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 lingüístico y/o perder los vínculos significativos con los otros hablantes que nos construyen como sujetos<sup>183</sup>.

En síntesis, toda discusión, en cualquier contexto que se de, 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<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> Cf. Cortina, A. “La ética discursiva”, p. 537.

<sup>183</sup> Cf. Habermas, J. “Ética del discurso”, pp. 125-127. La imposibilidad de escapar del lenguaje a la que refiere el 2º Wittgenstein. Cf. Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, México, 1988.

<sup>184</sup> Habermas, J. Op.cit., p. 117.

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<sup>185</sup>

Habermas ha intentado dar a la ética del discurso un sustento empírico mirando hacia la psicología moral y la antropología social<sup>186</sup>. 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. Ésta sería una construcción filosófica correspondiente al sexto estadio de desarrollo moral de Kohlberg, ya 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<sup>187</sup>.

#### 1.4.3 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, comparte su interés por incluir una justificación de los valores, normas e ideales de tal programa<sup>188</sup>. También la reflexión sobre

---

<sup>185</sup> 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.

<sup>186</sup> Cf. Habermas, J. "Ética del discurso", pp. 116–94.

<sup>187</sup> Cf. Mead, G.H. *Mind, self and society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972; Habermas, J. "Ética del discurso", pp. 195-215.

<sup>188</sup> Cf. Kettner, M. "Karl-Otto Apel's contribution to critical theory" en Rasmusseu, D. (ed.) *The Handbook of Critical Theory*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p. 259. Como Habermas, Apel cuestiona la TC de Horkheimer y Adorno

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*<sup>189</sup>. Más allá de las diferentes interpretaciones, es claro es 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<sup>190</sup>, 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 Heidegger y Gadamer de una noción crítica de razón, desde una reconstrucción de una noción de racionalidad más amplia que la razón meramente instrumental. Como lo dice el propio Apel, comparte con Habermas la herencia del *giro pragmático-lingüístico-hermenéutico* por lo que dialoga con Heidegger, Gadamer y Pierce para una transformación pragmático-lingüística de Kant, también con Chomsky, Searle o Kohlberg.

Mi intención aquí está lejos de abordar el pensamiento completo de Apel; tan solo referiré a 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<sup>191</sup>, 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<sup>192</sup>. 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)<sup>193</sup>. Para Habermas, estos supuestos son falibles, pueden ser revisados y corregidos a la luz de nuevo conocimiento empírico, por lo que rechaza la idea apeliiana de una fundamentación última de la razón<sup>194</sup>. A

---

por no haber develado los supuestos normativos que daban base a sus evaluaciones críticas.

<sup>189</sup> Para un análisis de comparación de cómo analiza cada autor los intereses, ver Kettner, M. Op.cit.

<sup>190</sup> Cf. Apel, K.O. “Towards a reconstruction of Critical Theory” in Brown, S.C. (ed.) *Philosophical disputes in the Social Sciences*, Sussex, Harvester Press, 1979, pp. 127-139, citado por Kettner, M. Op.cit., p. 258.

<sup>191</sup> 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 Apel, K.O. “The A Priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age”, in *Towards a transformation of Philosophy*, Routledge, London, 1980, pp. 225-300. Comparten la fundamentalidad de la comunicación y el tomar el lenguaje como punto de partida de la reflexión filosófica, la importancia del giro lingüístico y pragmático para pasar de un paradigma de la filosofía de la conciencia al de la razón comunicativa, y la concepción de la verdad como consenso.

<sup>192</sup> Por ejemplo, Cf. Cortina, A. “La ética discursiva”, p. 533; aunque Habermas sólo en sus últimas obras atribuye a su teoría esta expresión y más bien la presenta como ciencia reconstructiva.

<sup>193</sup> Las ciencias reconstructivas reconstruyen racionalmente las reglas generativas de los esquemas cognitivos.

<sup>194</sup> Cf. Habermas, J. “Ética del discurso”, 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 que Apel está queriendo abandonar, porque apoya la identificación entre verdad del enunciado y vivencia de la certidumbre, por una realización que se ha llevado a cabo intuitivamente. Para una respuesta a esta crítica: Apel, K.O. “¿Se puede fundamentar normativamente la “teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas” en *Apel versus*

diferencia del análisis trascendental kantiano de las condiciones de la racionalidad, las ciencias reconstructivas constituyen conocimiento no necesario sino hipotético, no apriori sino empírico, no absoluto sino falible<sup>195</sup>. 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 no últimas, porque son *falibles*<sup>196</sup>. 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 detranscendentalizar la razón priva a las ciencias sociales reconstructivas de poder justificar normativamente sus propios criterios<sup>197</sup>. 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 ésta 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-<sup>198</sup>. Apel postula la posibilidad de una fundamentación última de la razón, ya que los presupuestos del habla son trascendentales a priori, no cuestionables<sup>199</sup>. 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 sólo 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 aún 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

---

*Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, 2004, pp. 33-91.

<sup>195</sup> Posición cercana al falibilismo del racionalismo crítico popperiano.

<sup>196</sup> Para un análisis de ello, Cortina, A. “La ética discursiva”, pp. 548-550.

<sup>197</sup> Cf. Kettner, M. Op.cit., p. 270.

<sup>198</sup> Ofrece una filosofía trascendental renovada que ofrece enunciados filosóficos que no pueden negarse sin caer en contradicción performativa.

<sup>199</sup> Cf. Apel, K.O. “¿Se puede fundamentar normativamente la “teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida?, p. 43.

de la argumentación<sup>200</sup>.

De estas dos perspectivas se deriva otra diferencia en cuanto al status epistemológico que cada autor le otorga a la ética del discurso y el método para su comprobación: para Habermas en una zona imprecisa entre la filosofía y las ciencias reconstructivas<sup>201</sup> pero que sigue más el modelo de éstas y que deriva las reglas universales de la ética discursiva de ciertas normas básicas del discurso racional<sup>202</sup>, 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 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 sólo la fundamentación de normas y que las cuestiones de aplicación corresponden a una teoría de la sociedad, a la educación y a la familia<sup>203</sup>. Apel por el contrario, divide la ética del discurso en dos partes. La parte A refiere a la *fundamentación* racional –pragmático-trascendental- del principio ético a partir del a priori de una comunidad ideal de comunicación y es a ésta 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<sup>204</sup>. 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*<sup>205</sup>: 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<sup>206</sup>. Según Cortina, la formulación apeliiana de la ética discursiva excede la modesta función que le atribuye Habermas –restringida a ofrecer un procedimiento para la legitimación de normas- u 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

---

<sup>200</sup> Cf. Cortina, A. "La ética discursiva", p. 538.

<sup>201</sup> Habermas es poco claro en cuanto a que otorga a la pragmática universal y la ética discursiva el status de ciencias reconstructivas a la vez que un status filosófico, y en cuanto a especificar qué tipo de colaboración daría el método filosófico a tales ciencias. Según Apel, quien ha sido muy claro en su posición desde el comienzo, esta ambigüedad es la que ha llevado a Habermas a ciertas inconsistencias al aproximarse al falibilismo y facticismo de la eticidad.

<sup>202</sup> Cf. Habermas, J. "Ética del discurso", p. 122.

<sup>203</sup> Cf. Cortina, A. Op.cit., p. 539.

<sup>204</sup> Cf. Apel, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 163 y ss. Para Apel, la relación entre parte A y parte B es deductiva: a partir de establecer ciertos principios éticos, se los aplica deductivamente a las situaciones concretas. Adela Cortina, en cambio, concibe la parte B o ética aplicada como una hermenéutica crítica y entonces, plantea una aplicación no deductiva sino circular, que combina deducción e inducción. Las soluciones razonables de casos pueden modificar los principios asumidos. Cf. Cortina, A. "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría*, N°13, 1996, pp.127 y ss.

<sup>205</sup> La solidaridad es la actitud propia del logos humano, que se realiza dialógicamente (por ejemplo, presuponemos la universalidad). Por ello, para Apel la ética discursiva puede ser vista como macroética planetaria de la corresponsabilidad capaz de dar respuesta a los retos que tiene la humanidad, por ejemplo el medioambiental, la globalización o el multiculturalismo.

<sup>206</sup> Cf. Cortina, A. "La ética discursiva", pp. 534-535.

por teleológica<sup>207</sup>. 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 A. Cortina, D. García-Marzá, J.C. 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 entre otras<sup>208</sup>, 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 argumentación a los asuntos morales. Frente a quienes anuncian el colapso del proyecto ilustrado (MacIntyre), defiende la posibilidad 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<sup>209</sup>. 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.

### 1.5 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 90- de un modelo político democrático radical<sup>210</sup>, 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<sup>211</sup>. La teoría ha de ser tan normativa como realista. Es necesario

---

<sup>207</sup> Ibid., p. 534.

<sup>208</sup> También podría mencionarse que mientras el foco de Apel está puesto en la argumentación, en Habermas está colocado en el diálogo. Habermas sostiene al respecto de esta diferencia: "(...) es el diálogo y no la argumentación el que proporciona el planteamiento más amplio para un estudio de la razón comunicativa. El habla argumentativa es, ciertamente, una forma más especial de comunicación. Pues en ella se convierten propiamente en tema pretensiones de validez que de otro modo permanecerían implícitas, pues esas pretensiones se entablan performativamente; por eso la argumentación tiene un carácter reflexivo, lo cual comporta presupuestos comunicativos más exigentes. Y por ello, las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento resultan más fácilmente aprehensibles en las argumentaciones. Esta ventaja que en términos de estrategia de investigación tiene la argumentación no significa también concederle una primacía ontológica como si la argumentación fuese más importante o incluso más fundamental que el diálogo o incluso que la práctica comunicativa cotidiana, articulada en términos de mundo de la vida, la cual constituye el horizonte más amplio y comprehensivo." (Habermas, J. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 166).

<sup>209</sup> Cf. Cortina, A. "La ética discursiva", p. 535.

<sup>210</sup> En un sentido similar, aunque con otra forma de fundamentación, ver Barber, B. *Democracia fuerte: Política participativa para una nueva época*, Almuzara, Granada, 2004.

<sup>211</sup> Cf. Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 58.

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<sup>212</sup>.

### 1.5.1 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 (Weber, Schumpeter<sup>213</sup>). Sólo que este cuestionamiento no se realiza 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 éstas 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 ésta al ámbito político, Habermas defiende en su obra *Facticidad y validez de 1992*, su modelo de democracia deliberativa<sup>214</sup>. Éste se presenta como un "tercer modelo" que supera las

---

<sup>212</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, p. 374.

<sup>213</sup> 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.

<sup>214</sup> *Facticidad y validez* es una obra que responde a una suerte de "giro jurídico" del pensamiento social de Habermas y contiene una teoría discursiva del derecho y del Estado -que no consideraré aquí-. Habermas ha desarrollado esta idea de una política deliberativa fundamentalmente en los capítulos 7 y 8 de *Facticidad y validez* y de forma resumida en el famoso ensayo "Tres modelos normativos de democracia" en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, [1996]. Este último ofrece una colección de ensayos centrados mayoritariamente al análisis de los marcos adecuados para resolver las cuestiones políticas más urgentes de la actualidad, como el multiculturalismo, la integración de los mercados internacionales o el auge del nacionalismo como un contexto en que aplicar los principios de su modelo de política deliberativa. Éste, junto a sus frecuentes intervenciones en discusiones públicas

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 irremediable. 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 sólo sean particulares<sup>215</sup>. En el modelo de la democracia deliberativa, siguiendo a 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 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<sup>216</sup>.

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<sup>217</sup>. En palabras del propio autor, su modelo tiene connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el republicano<sup>218</sup>, por lo que denomina a su postura “republicanismo kantiano”<sup>219</sup>.

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 ésta no puede provenir de las elites burocráticas, sino sólo 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<sup>220</sup>, y distanciándose de teorías estratégicas del poder, Habermas recupera la idea de que éste 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 sólo 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

---

en Alemania, muestra el compromiso de Habermas con los problemas concretos de la vida pública.

<sup>215</sup> Frente al liberalismo contractualista que ve la justicia desde el pacto de individuos egoístas defensores de sus derechos subjetivos, la ética discursiva sustenta un “socialismo pragmático” ya que el lenguaje muestra que su telos es el *consenso* y no el *pacto*. Cf. Cortina, A. “La ética discursiva”, p. 537.

<sup>216</sup> Cf. Habermas, J. “Tres modelos normativos de democracia” pp. 231-246. La visión de la soberanía popular rousseauiana 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, Ovejero, F. “Republicanismo: el lugar de la virtud”, *Isegoría*, Nº33, 2005, pp. 99-125.

<sup>217</sup> Cf. Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 382.

<sup>218</sup> *Ibid*, p. 374.

<sup>219</sup> Cf. Habermas, J. y Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p.180.

<sup>220</sup> Cf. Arendt, H. *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.



información y argumentos pertinentes<sup>221</sup>.

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 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.

### 1.5.2 La legitimación moral del Derecho

A través de un análisis del surgimiento del derecho moderno, Habermas muestra que éste 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 éste permite la libre circulación de informaciones y razones, asegurando que la formación política de la voluntad lleve a resultados racionales. Sólo 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, sólo 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<sup>222</sup>.

Así, el derecho moderno trata fundamentalmente de asegurar la autonomía privada, resolviendo conflictos entre las libertades individuales en diferentes contextos institucionales y organizacionales. Esta garantía legal supone el reconocimiento igualitario a todos los

---

<sup>221</sup> Cf. Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 215.

<sup>222</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, pp. 646-647.

ciudadanos en términos de derechos básicos que aseguren espacio de libertad individual. Sin embargo, el orden jurídico moderno sólo puede legitimarse en la idea de autodeterminación. En otras palabras, estas leyes son legítimas<sup>223</sup> 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<sup>224</sup>.

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<sup>225</sup>. En la idea de esta relación co-original, Habermas combina la tradición liberal y la cívico-republicana sobre la democracia.

### 1.5.3 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 de Habermas por el espacio público y su influencia en la conformación de la sociedad<sup>226</sup> 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 público-político 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

---

<sup>223</sup> Habermas es consciente de que los ciudadanos pueden considerar las normas jurídicas sólo como restricciones fácticas a su propio espacio de acción y abordar sólo 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. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 646. Con ello, Habermas se aleja de las visiones contractualistas, al reconocer una raíz genuinamente moral en el derecho. Sustituye el modelo del contrato por el modelo del discurso o la deliberación.

<sup>224</sup> Habermas, J. *Op.cit.*, p. 648.

<sup>225</sup> Cf. *Ibid.* Y también “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia” en Habermas, J. *La inclusión del otro*, pp. 254-255.

<sup>226</sup> Esta preocupación aparece presente ya desde *Historia y crítica de la opinión pública* [1962].

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 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<sup>227</sup>.

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 ésta 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<sup>228</sup>.

La sociedad civil en Habermas, se compone entonces de las asociaciones y organizaciones voluntarias, no estatales y no económicas<sup>229</sup>, 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 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<sup>230</sup>.

Volviendo a la caracterización que realiza en *Facticidad y validez*, Habermas cita a Cohen y Arato, que también han identificado a la sociedad civil con la vida social fuera del Estado administrativo y de los procesos económicos<sup>231</sup>, 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

---

<sup>227</sup> Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 440.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>229</sup> Como ha señalado Adela Cortina al analizar el "contenido" del concepto habermasiano de sociedad civil, 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. Cortina, A. "Sociedad civil", en *Diez palabras clave en Filosofía Política*, Verbo Divino, Navarra, 1998, p. 376. Cortina ha sugerido que el concepto busca ser un equivalente actual para la categoría del proletariado, que en la tradición marxista, se concibe como una clase que lucha por los intereses de la humanidad y no por intereses particularistas. Habermas sigue el enfoque kantiano, al plantear que la sociedad civil está muy ligada a la dimensión de la opinión pública. En Kant, esta esfera pública está preocupada por la res pública o lo que todos podrían querer y hace de conciencia moral del poder político. La sociedad civil es el sustrato de un espacio público que es creado comunicativamente en el diálogo de quienes defienden intereses universalizables (p. 377).

<sup>230</sup> Cf. Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 447.

<sup>231</sup> Cf. Cohen, J. y Arato, A. *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2000, p. 9.

comunicación; su privacidad: un ámbito de autodesarrollo individual y elección moral individual; y su legalidad<sup>232</sup>: 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<sup>233</sup>.

Una sociedad civil con vitalidad requiere de un contexto de cultura política con pleno ejercicio de las libertades -de reunión, de asociación, de expresión, etc.- 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 sólo 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<sup>234</sup>. 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 sólo 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<sup>235</sup>.

En el ámbito de las sociedades democrático-deliberativas, la sociedad civil protegida por el Estado de derecho, se organiza para influenciar y “cercar” 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 público-político 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 público-político 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<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> Es claro que la sociedad civil no puede concebirse de forma totalmente independiente al Estado: el marco legal es el soporte básico para que se puedan desarrollar sus mecanismos de interacción.

<sup>233</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., p. 448.

<sup>234</sup> Ibid., p. 449.

<sup>235</sup> Ibid, p. 374.

<sup>236</sup> Habermas, J. *Facticidad y validez*, pp. 439-440.

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 sólo 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<sup>237</sup>.

c) Controlar el tratamiento de los problemas dentro del sistema político<sup>238</sup>.

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 masa a cumplir con las tareas que exige un modelo de democracia deliberativa<sup>239</sup>. 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<sup>240</sup>.

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 sólo 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 ésta 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<sup>241</sup>.

Esta doble orientación de la política se da sobre todo en los nuevos movimientos

---

<sup>237</sup> Esto supone concebir el espacio de la opinión pública como un lugar de ejercicio de influencia o de la lucha por ejercer influencia ya que el poder administrativo requiere, en una democracia, acudir al mundo de la vida para validar sus decisiones. Además, las elecciones periódicas de aquellos que detentan el poder político, obligan a reintroducir en la lógica del sistema las demandas del mundo de la vida.

<sup>238</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.* p. 462.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>241</sup> Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 450.

sociales que tienen a la vez fines ofensivos y defensivos. Los ofensivos son tratar de poner sobre la mesa problemas 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, etc. 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<sup>242</sup>.

### **1.6 La búsqueda de “trascendencia inmanente” en Habermas: del paradigma productivo al paradigma comunicativo**

En la presentación que he realizado queda evidenciada la profunda reformulación que vivió la TC con el aporte de Habermas. Desde los años 60, 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. Ésta, presa del paradigma filosófico de la conciencia centrado en la relación sujeto-objeto, 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 Foucault o 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<sup>243</sup>.

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

---

<sup>242</sup> Cf. Jimenez Redondo, M. “Jürgen Habermas”, p. 10.

<sup>243</sup> Cf. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*.

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 práctico-moral. 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 sólo puede concebirse como un proyecto posmetafísico desprovisto de las garantías de una concepción metahistórica.

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<sup>244</sup>. Ésta 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 sólo instrumentalmente. La razón moderna no es sólo 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

---

<sup>244</sup> La praxis, para Habermas, es la interacción comunicativa de sujetos socializados, orientada normativamente. Habermas traduce el indiferenciado concepto de reificación instrumental de Adorno, que subsumía todo tipo de acción, en el concepto de autonomía establecida bajo formas de acción que persiguen el control técnico.

pueden mantener su viabilidad, aún 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, pudiendo desestabilizar la dominación a través de estos significados intersubjetivamente contruidos<sup>245</sup>. 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 reestablece el acceso a un espacio emancipatorio de acción. Pero no sólo 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, los cuales pueden por sí mismos distinguir intuitivamente cuándo tratan de ejercer un influjo sobre los otros y cuándo se entienden con ellos. Esto despeja el camino para realizar 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, ésta se convierte en una teoría de la sociedad fundada pragmático-comunicativamente<sup>246</sup>.

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 restringía a la lucha

---

<sup>245</sup> Cf. Honneth, A. "From Adorno to Habermas", en *The fragmented world of the social, Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 115-116.

<sup>246</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 120



revolucionaria como acción estratégica de un sujeto unificado- para incluir las relaciones de interacción social en las que esta conciencia y lucha se forman<sup>247</sup>. 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<sup>248</sup>.

El carácter utópico de la TC en Habermas –y 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<sup>249</sup>.

Lo que Habermas ha logrado con esta renovación es, en palabras de 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”<sup>250</sup>.

---

<sup>247</sup> Cf. Honneth, A. “From Adorno to Habermas”, p. 117.

<sup>248</sup> Cf. Honneth, A. “Critical Theory” en *The fragmented world of the social*, p. 64. En Horkheimer y en el marxismo tradicional, la práctica diaria en que los sujetos socializados generan y desarrollan creativamente las orientaciones a la acción de una forma comunicativa, forman sus convicciones morales y sus orientaciones normativas, no era considerada.

<sup>249</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 32.

<sup>250</sup> Wellmer, A. “Razón, utopía y dialéctica de la ilustración” en A. Giddens et al. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 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<sup>251</sup>. 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<sup>252</sup>. Nuestro 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. Sólo 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 quedan exhibidas, las cuales pueden servir como punto de referencia para un momento de crítica inmanente, ya no trascendente<sup>253</sup>.

Así también lo expresaba el joven Honneth en *The critique of power*, 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”<sup>254</sup>

La historia de la Teoría Crítica puede ser concebida como un proceso de aprendizaje sólo 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

---

<sup>251</sup> Cf. Honneth, A. *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 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.

<sup>252</sup> Cf. Honneth, A. “Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality”, en *The fragmented world of the social*, p. 80.

<sup>253</sup> Honneth, A. *The fragmented world of the social*, p. Xiii.

<sup>254</sup> Honneth, A. *The critique of power*, p.xvii.

de Habermas como una respuesta al problema central de Horkheimer, como un motivo guía<sup>255</sup>.

Sin embargo, también tempranamente Honneth visualiza que la forma que toma la solución de Habermas es insuficiente y formula una serie de críticas, críticas que han motivado la realización de esta tesis. Como cuenta Honneth en reiteradas ocasiones, estas críticas y distanciamiento surgieron ya en los 80' mientras se encontraba elaborando su tesis doctoral sobre Foucault<sup>256</sup> y la teoría crítica. Durante 1982 y 1983, Honneth fue becario de investigación junto a Habermas -20 años mayor- en el Instituto Max Planck de Stanberg<sup>257</sup>. Sin embargo, quien dirigió su tesis doctoral fue Urs Jaeggi, tesis que leyó en 1983, a los 32 años. Como podemos ver, la relación maestro-discípulo 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 esta tesis 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 éste de forma sistematizada; las críticas aparecen dispersas en diferentes obras 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<sup>258</sup> que pertenecen a los primeros

---

<sup>255</sup> Ibid., p. xv.

<sup>256</sup> Un aspecto valioso de la obra de Honneth es su llamativo interés por la filosofía francesa (Althusser, Foucault, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros) frente a la opinión común de que existe una marcada divergencia filosófica entre ésta y la alemana en el siglo XX, por seguir ésta más comprometida con la tradición racionalista. En ambas tradiciones encontrará Honneth insumos para pensar el potencial racional y la fuerza normativa de la interacción social.

<sup>257</sup> 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 (particularmente "On the Logic of the Social Sciences"). 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 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 invite a ser su asistente de investigación.

<sup>258</sup> Los textos en que estas críticas aparecen por primera vez son tres:

(1) Honneth, A. «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale», *Leviathan*, año 9, núm. 3-4, 1981, pp. 556-570. Trad.ingl: "Moral consciousness and class domination", *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 205-219. Este artículo que fue escrito en plena realización de su tesis doctoral presenta lo que aquí denomino "primera crítica" y es considerado clave por el autor en su trayectoria, por lo que lo ha sido incluido en compilaciones como *Die zerrissene Welt des Sozialen [El mundo fragmentado de lo social]* de 1990. A su vez, recientemente ha sido traducido al español como "Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción", en otro libro de compilación de sus artículos, a saber: Honneth, A. *La sociedad del desprecio*, Trotta, 2011.

(2) Honneth, A. "Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der

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<sup>259</sup>. 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 sólo 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 guía desde el inicio esta tesis me ha obligado a tomar algunas

---

Dialektik der Aufklärung” en *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 307-334. Trad.ingl: “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*, en 1991. *The critique of power* es su primer libro como autor que contiene su tesis doctoral junto a tres últimos capítulos dedicados a un análisis de la teoría de Habermas que Honneth agregó al publicarla en 1985. La obra previa de Honneth es de coautoría con Joas. El prefacio y fundamentalmente este último capítulo referido exponen la crítica al modelo dual sistema-mundo de la vida, que constituye una crítica al “déficit sociológico” de Habermas, en el sentido de que pierde aquel elemento que ganó con su teoría intersubjetivista: el carácter interactivo de “lo social”. Este texto es clave para lo que denominé la 3ª crítica o la ficticia dicotomía entre *sistema y mundo de la vida*.

(3) Honneth, A. “Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept” en Wolfgang Kuhlmann (ed.) *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986./ “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en Apel, Cortina, De Zan y Micheli *Ética comunicativa En y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991. Honneth pretende demostrar que la Ética del discurso, aunque ésta no lo reconozca, requiere implícitamente una concepción material de la justicia (segunda crítica a la pretensión de una visión puramente procedimental de la justicia).

<sup>259</sup> Me refiero a: (1) El artículo de 1994 “Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik” (Lo otro de la justicia. Habermas y el reto de la ética posestructuralista) en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 42, N°2, pp. 195-220. Posteriormente se incluyó también en *Das Andere der Gerechtigkeit – Aufsätze zur praktischen Philosophie* [Lo otro de la justicia. Lecciones sobre la Filosofía Práctica], Frankfurt/M., 2000. Trad.inglés: “The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism” en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 99-128. En este artículo se aborda específicamente una crítica a la forma de conceptualizar la solidaridad por parte de Habermas que complementa la segunda crítica (2) “The social dynamics of disrespect” (1994) que recoge su lectura inaugural en el Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín en noviembre de 1993 y en el que analiza de modo general y retrospectivo su distanciamiento de Habermas desde su teoría del reconocimiento ya recientemente gestada. (3) “Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik” [Relaciones de reconocimiento y moral. Una observación para la discusión sobre la ampliación antropológica de la ética del discurso], in Brunner, R. and Kelbel, P. (eds.) *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, Frankfurt/M., Campus Verlag, 2000, pp. 101-111. Un artículo que sólo fue publicado en alemán y en el que se retoma tardíamente la primera crítica que apareciera por 1981. (4) Fraser, N. y Honneth, A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003. Trad.ing: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, London-NY, 2003./ Trad.esp: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, 2006. (5) “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice”, en Anderson and Christman (eds.) *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 127-149. (6) “Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus” en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 6. Jg., Heft 2, 2009, pp. 3-22. Luego aparece en la compilación de artículos *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp Verlag, Juli 2010. Me he apoyado en la traducción portuguesa en: Honneth “A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”, *Civitas*, Porto Alegre, Vol.9, N°3, set-dez. 2009, pp. 345-368.

decisiones en la presentación que realizo de estas críticas. Sin perjuicio de que pudiera hacerse otro recorte conceptual, he optado metodológicamente por reconstruirlas fundamentalmente en base al área filosófico-normativa 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 un esquema coherente en el desarrollo de esta tesis, ya que considero que la teoría del reconocimiento de Honneth puede presentarse 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 posibles en tres básicas. A modo de comparación, Phillipe 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 5 fundamentales posiciones críticas con respecto a éste, 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 sólo como acción instrumental y e) el énfasis exclusivo en el lenguaje. Su análisis quedará como corresponde incorporado a mi clasificación y lo referenciamos en cada caso.

## **2.1 Primera Crítica (*filosofía moral*): Su alejamiento de la experiencia moral cotidiana**

Según Honneth, la fundamentación teórico-comunicativa 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 nuestro autor:

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<sup>260</sup>.

### **2.1.1 Un error de identificación del potencial normativo de la interacción social**

En “The social dynamics of disrespect”<sup>261</sup> [1994], artículo que recoge la lección inaugural de Honneth en el Instituto Otto Suhr de la Universidad libre de Berlín del año

---

<sup>260</sup> Honneth, A. The fragmented world of the social, p. Xiii.

<sup>261</sup> En Honneth, A. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 63-79. Aparece por primera vez en inglés en Honneth, A. “The social dynamics of disrespect”, *Constellations*, Vol. 1, issue 2, 1994, pp. 255-269./ “Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”, *Leviathan*, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Año 22, Vol. 1, 1994, pp. 78-93./

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 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<sup>262</sup>.

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 por un lado: ¿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 “tras la 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<sup>263</sup>.

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 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 adquiriría unos conocimientos específicos y unos sentimientos de injusticia, es decir ocurría una experiencia moral que la teoría posteriormente sólo 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

---

<sup>262</sup> Honneth, A. “The social dynamics of disrespect”, p. 69.

<sup>263</sup> Ibid.

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 ésta 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 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<sup>264</sup>. 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 éstas 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’<sup>265</sup>.

### 2.1.2 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 90 y hasta el 2000<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Cf. Herzog, B. y Hernández, F. “Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica”, *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru-Asces*, Vol. 42, N°1, 2010. Estos autores afirman que el éxito de la teoría habermasiana tuvo que ver con que los movimientos sociales postmarxistas como feministas, ecologistas, etc. Tenían como principal arma el argumento y la teoría los convertía en vanguardia de la emancipación social. También porque conectaba con teorías basadas en el diálogo o en la enunciación de la palabra propia, como la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. La Teoría de la acción comunicativa explica los enfrentamientos, sólo que ahora como dirimiéndose en la arena de la argumentación.

<sup>265</sup> Cf. Herzog, B. y Hernández, F. Op.cit.

<sup>266</sup> A los aquí mencionados debe sumarse el artículo “Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik” [Relaciones de reconocimiento y moral. Una observación para la discusión sobre la ampliación antropológica de la ética del discurso], en Brunner, R. and Kelbel, P. (eds.) *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, Campus Verlag, Frankfurt a.M., 2000, pp. 101-111. Comentaré el contenido de este artículo más adelante, ya que contiene consideraciones que

Debo señalar, sin embargo, que se comenzó a tematizar ya en su temprano artículo “Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft” [Conciencia moral y dominio social de clase] de 1981. Éste fue publicado cuatro años antes de *La Crítica del poder* - cuando nuestro autor se encontraba trabajando la temática del poder y esbozando lo que aquí denominaremos la “tercera crítica”. Éste 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<sup>267</sup>, 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 acarrió 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 éste 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<sup>268</sup>.

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<sup>269</sup>.

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 que la lucha de clases ha sido “desactivada”<sup>270</sup>. 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<sup>271</sup>.

---

servirán a una valoración de esta primera crítica.

<sup>267</sup> Para un análisis más detallado de la orientación marxista, aunque no revolucionaria, en el trabajo temprano de Honneth, ver Deranty, J.Ph. *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 13-43.

<sup>268</sup> Honneth tomó esta idea de una forma no simbolizada de moralidad de Weber. Cf. Weber, M. *Economy and society*, University of California Press, Berkeley, 1978, vol 2, p. 929.

<sup>269</sup> Honneth, A, “Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality” en *The fragmented world of the social*, p. 82.

<sup>270</sup> En los años 80, las nociones de clase y conflicto de clase se encontraban prácticamente ausentes en la discusión académica.

<sup>271</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 99. Honneth expone esta idea en Habermas de este modo: “Esta idea básica (...) es que el intervencionismo estatal del capitalismo tardío seca los intereses políticos y prácticos



Honneth señalará la presencia del conflicto de grupos en la sociedad moderna, no sólo 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.

### 2.1.3 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<sup>272</sup>.

(...) 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 sólo el lado negativo del orden moral institucionalizado; su potencial innovador e históricamente productivo consiste en que señala posibilidades de justicia hegemónicamente excluidas con la fuerza del atropello vital<sup>273</sup>.

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 a 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 Bourdieu sobre esta idea –que Honneth mismo reconoce<sup>274</sup> 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

---

de los trabajadores asalariados por medio de una política de compensación material y la integración institucional de la política salarial de los sindicatos. La estabilización del capitalismo tardío puede decirse que fue exitosa hasta ahora porque los sectores económicamente dependientes podrían ser mantenidos como seguidores apáticos por medio de compensaciones cuantificables (ingreso y tiempo libre) que pueden ser obtenidas por caminos que están relativamente libres de conflicto.” (Honneth, A. “Moral consciousness and class domination”, p. 216)

<sup>272</sup> Cf. Honneth, A. “Moral consciousness and class domination”, p. 84.

<sup>273</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 84.

<sup>274</sup> Cf. Ibid., p. 86.

cultural de la clase dominante, angostando las posibilidades en que las clases bajas pueden articular simbólicamente sus experiencias de injusticia<sup>275</sup>. 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<sup>276</sup>.

La evidencia empírica que muestran la sociología o la historia, indican 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” que la teoría de Habermas no puede dar cuenta, intuición que será germen para su noción de lucha por el reconocimiento<sup>277</sup>.

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 la 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<sup>278</sup>, 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

---

<sup>275</sup> Ibid., pp. 88-90. Con respecto a estos mecanismos de control social que operan en el capitalismo serían, Honneth menciona los procesos de exclusión cultural que limitan las oportunidades de apropiación lingüística y simbólica para expresar el descontento o sus sentimientos morales y la promoción de una perspectiva individualizada de los problemas que impide el acuerdo comunicativo y la movilización colectiva de un grupo que comparte ciertos sentimientos de injusticia.

<sup>276</sup> Cf. Honneth, A. “Moral consciousness and class domination”, p. 85.

<sup>277</sup> 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” 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.

<sup>278</sup> Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik” [Las relaciones de reconocimiento y la moral. Una nota para la discusión acerca de la ampliación antropológica de la ética del discurso], in eds. R. Brunner and P. Kelbel, *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, pp. 101-111.

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 considera 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<sup>279</sup>.

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 sólo aquello que se hace oír en forma normativamente adecuada es también normativamente relevante<sup>280</sup>.

## **2.2 Segunda Crítica (*filosofía política*): Su deficitaria visión procedimentalista 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 80 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.

### **2.2.1 La primera formulación de la crítica**

Vayamos entonces a la primera formulación de esta crítica. En un artículo de 1986 titulado “Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept”<sup>281</sup> [La ética discursiva y su concepto implícito de justicia] 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<sup>282</sup>. Pero Honneth sostiene que sus teorías hacen imprescindible la

---

<sup>279</sup> Cf. Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral”, p. 102.

<sup>280</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 116.

<sup>281</sup> En Wolfgang Kuhlmann (ed.) *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986./ “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en Apel, K.O., Cortina, A., De Zan, J. y Michelini, D. *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 164-174.

<sup>282</sup> Cf. Habermas, J. ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso” en *Aclaraciones a 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 teórico-comunicativa del imperativo categórico kantiano, sólo que el examen moral se traslada de un ego solitario a un acto comunicativo entre sujetos reales<sup>283</sup>. 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 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<sup>284</sup>.

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<sup>285</sup>.

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 pueden hacer sólo 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<sup>286</sup>. 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<sup>287</sup>.

Para una Ética discursiva

(...) sólo puede valer como justa aquella sociedad que en su infraestructura normativa dispone de los presupuestos para diálogos libres de dominio y que

---

*ética del discurso*, Trotta, Madrid, pp. 24-25; Wellmer, A. *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994.

<sup>283</sup> Cf. Habermas, J. “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, p. 88.

<sup>284</sup> Cf. Honneth, A. “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, pp. 167-168.

<sup>285</sup> Honneth, A. *Op.cit.*, p. 169.

<sup>286</sup> Cf. *Ibid*, p. 173.

<sup>287</sup> *Ibid*, pp. 169-170.

por ende, garantiza en general a todos sus miembros la oportunidad para una negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión<sup>288</sup>.

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 artículo “Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept” [1986] 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<sup>289</sup>.

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 éste 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<sup>290</sup> una ética procedimental que pretende desatender cualquier aspecto sustantivo resulta una posición “inconsecuente”<sup>291</sup>. 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<sup>292</sup>. 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?<sup>293</sup>. 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. 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 explica por qué preferir una ética procedimental y por qué

---

<sup>288</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 170.

<sup>289</sup> Cf. Taylor, Ch. “Language and society”, in Joas y Honneth (eds.) *Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, pp. 23-35. Taylor se había vuelto muy conocido en Alemania por su impresionante libro sobre Hegel. Cf. Taylor, Ch. *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

<sup>290</sup> 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. Taylor, Ch. “Language and society”, p. 30.

<sup>291</sup> Cf. Taylor, Ch. “Language and society”, p. 30.

<sup>292</sup> Cf. Honneth, A. y Joas, H. *Communicative Action*, p.3.

<sup>293</sup> Cf. Taylor, Ch. Op.cit., p. 30.

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<sup>294</sup>. 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<sup>295</sup>. Perder de vista la imbricación de las pretensiones morales en las distintas formas de vida, desatendiendo las condiciones humanas para hacerlas efectiva, 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 sólo 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”<sup>296</sup>.

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 personal 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 individual tal, que les permite tomar libremente posición respecto de las normas moralmente discutibles<sup>297</sup>.

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

---

<sup>294</sup> Ibid., pp. 30-31.

<sup>295</sup> Actualmente la ética del discurso excede el planteo habermasiano y en particular, Adela Cortina reclama desde dentro de la tradición, la necesidad de incorporar elementos valorativos que son imprescindibles para realizar las pretensiones del principio discursivo. Así, Cortina hace eco de esta crítica de Taylor (y de Honneth) aunque su propuesta no pone en el énfasis en las virtudes orientadas a la felicidad personal sino a las que permiten comportarse de un modo humano, o al menos, no inhumano. Con ello se propone la articulación de virtudes en base a una antropología de corte kantiana. Cf. Cortina, A. *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 207-215.

<sup>296</sup> Honneth, A. “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, p. 171.

<sup>297</sup> Ibid., p. 171.

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<sup>298</sup>–, sino un sujeto que “ha alcanzado su autonomía por vía comunicativa”<sup>299</sup>. 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 sólo cuestión de bienes a distribuir, sino que involucra a la estructura y forma de esas relaciones de reconocimiento<sup>300</sup>. 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<sup>301</sup>.

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 Honneth dice 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<sup>302</sup>.

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 intersubjetivamente ampliado de justicia material”<sup>303</sup>. 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 de la tesis

---

<sup>298</sup> Las teorías distributivistas de la justicia no se preocupan por las condiciones de generación de esos mismos bienes a distribuir. Honneth cita como ejemplo, las reflexiones pioneras por cierto, de Rawls sobre la autoestima como un bien primario. En general, toman la autonomía como algo dado.

<sup>299</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 172. Esta crítica antiatomista y esta noción de autonomía es compartida por Taylor. Cf. Taylor, Ch. “Atomism”, in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, vol. 2, pp. 187-210.

<sup>300</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 172.

<sup>301</sup> Cf. Honneth, A. “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, p. 174.

<sup>302</sup> Ibid.

<sup>303</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 170.

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 teórico-político 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 80' 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.

### 2.2.2 De la estrategia de explicitación a la estrategia de ampliación

En primer lugar, Honneth publica en 1994 el artículo "Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik"<sup>304</sup> [Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo], un artículo en 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).

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<sup>305</sup>. Sin embargo, 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 de otro concreto y el valor de actitudes morales como el cuidado y la benevolencia. A diferencia de otros filósofos políticos liberales, a

---

<sup>304</sup> en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 42, 1994, Nº 2, pp. 195-220. Trad. ingl. "The other of justice: Habermas and the ethical challenge of posmodernism" in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 99-128. Trad. español en Honneth, A. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica-UAM, Buenos Aires, 2009, pp. 151-196.

<sup>305</sup> Éste 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* (Gilligan), ensanchando el dominio de lo moral y la visión de la autonomía personal, tanto de hombres como de mujeres. Esta noción fue inspiradora de teorías políticas feministas que cuestionaron al liberalismo (Rawls, Habermas) por estar basado únicamente en un modelo procedimental y jurídico de las relaciones humanas. Éste es el caso de Seyla Benhabib, quien denuncia la ceguera que las propuestas liberales tienen hacia la perspectiva del otro concreto y su excesivo formalismo, que los lleva a suponer un sujeto descarnado y vacío, que es una pura abstracción. Tal criticismo pesó en seguida sobre la ética del discurso, que como enfoque kantiano, también desconocía aquellas actitudes morales de cuidado y benevolencia, en las cuales ayudamos a otro concreto por nuestra propia voluntad libre, buscando garantizar condiciones de imparcialidad en el procedimiento discursivo. Cf. Benhabib, Sh. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006. Motivado por la crítica feminista, en "Justicia y solidaridad" Habermas responde intentando absorber su consideración de la perspectiva de otro concreto y el valor de actitudes morales como el cuidado y la benevolencia.



comienzos de los años 90 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<sup>306</sup>. En el artículo “Justicia y Solidaridad”<sup>307</sup> dedicado a un análisis del enfoque de Kohlberg, Habermas había introducido esta perspectiva del otro concreto como la “contraparte” de la justicia<sup>308</sup> –expresión que luego retomará Honneth bajo la expresión “lo otro de”<sup>309</sup>-. 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<sup>310</sup>. 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<sup>311</sup>. 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: a) 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 sólo 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 sólo 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 sólo 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<sup>312</sup>.

b) El segundo argumento es que el punto de vista moral, además de ser ampliado de

---

<sup>306</sup> Honneth señala las conexiones entre la ética posmoderna de Francois Lyotard y Habermas -ambos ven la consideración de la particularidad como radicalización de la idea de igual trato. Cf. Honneth, A. “Lo otro de la justicia” en *Crítica del agravio moral*, pp. 154-162.

<sup>307</sup> en Apel, K.O., Cortina, A., de Zan, J. y Michelini, D. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-205./ “Justice and Solidarity: on the discussion concerning stage 6”, en Wren, Th. (ed.) *The Moral Domain: Essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*, MIT Press, Cambridge, 1990, pp. 224-251.

<sup>308</sup> Cf. Habermas, J. “Justicia y solidaridad”, p. 199.

<sup>309</sup> Cf. Honneth, A. “Lo otro de la justicia”.

<sup>310</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., pp. 197-198.

<sup>311</sup> Cf. Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, p. 189.

<sup>312</sup> Honneth, A. Op.cit., pp. 189-190.

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 creará que la forma más adecuada como debe ser interpretada la perspectiva de la particularidad para ofrecer un real desafío a la ética kantiana es como una *obligación asimétrica* hacia una persona necesitada<sup>313</sup> y esta perspectiva del cuidado o la asistencia ha sido desconocida por Habermas, porque es irreconciliable con los presupuestos de la ética discursiva<sup>314</sup>. 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.

### 2.2.3 Habermas y Rawls desde la perspectiva de la vulnerabilidad

Influido por una relectura de la filosofía política de Hegel<sup>315</sup>, Honneth vuelve en parte sobre esta crítica en el artículo de 2005 “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice” escrito junto a Joel Anderson<sup>316</sup>. En éste se evidencia que Honneth ya es un teórico consolidado que ha salido del marco de 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

---

<sup>313</sup> Cf. Op.cit., p. 153. Sin embargo, creo que de la relación que Habermas establece entre solidaridad y vulnerabilidad en su argumentación, podría perfectamente llegarse a postularse un principio de asistencia hacia los peor situados, lo que daría mayor carne aún al programa de Habermas.

<sup>314</sup> Ibid., p. 187.

<sup>315</sup> Particularmente evidente en Honneth, A. *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, Spinoza Lectures, Van Gorcum, Assen, 1999. Honneth claramente se opone a una tradición poskantiana en filosofía política que inspiró la posición liberal hegemónica en los debates filosóficos. Sobre esta nueva lectura de Hegel como crítica renovada al liberalismo y la apropiación de una noción hegeliana de justicia, ver Deranty, Ph. *Beyond communication*, pp. 237-238. En particular, “El Hegel de Honneth” en capítulo 5.

<sup>316</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice” en Anderson and Christman (eds.) *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 127-149. Considero que el artículo es particularmente valioso y original en la reconstrucción de los presupuestos de reconocimiento que Rawls pudo visualizar o no en su teoría de justicia. Específicamente para la crítica al procedimentalismo, ver apartado VII “Rethinking proceduralist justice in light of the recognitional model”.

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 a su teoría de justicia distributiva, es interesante ver cómo Honneth presenta a 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 Rawls, reales para Habermas- en 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<sup>317</sup>.

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 autonomy” –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 sólo 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. Meyes, Seyla Benhabib brindan otro tipo de argumento para la misma tesis: “critican las versiones individualistas de la autonomía por errar al apreciar la importancia del diálogo en una adecuada reconstrucción de la reflexión crítica que es central en la autonomía”<sup>318</sup>

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

---

<sup>317</sup> Cf. Anderson y Honneth, A. Op.cit., p. 129. Del mismo modo Honneth considera a autores como Robert Young, Amartya Sen, Joseph Raz y Thomas Pogge. Cf. Anderson, J. y Honneth, A. Op.cit., nota 2, p.145.

<sup>318</sup> Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, p. 130. Para la noción habermasiana de autonomía, ver Habermas, J. “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead” en *Pensamiento metafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.

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<sup>319</sup>.

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 visualizar 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 que los seres humanos, por naturaleza, sólo pueden formar una identidad propia porque crecen y se mueven en un mundo social compartido<sup>320</sup>. 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<sup>321</sup>, sino que es resultado de un proceso intersubjetivo.

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 legisladores 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<sup>322</sup>. 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

---

<sup>319</sup> Anderson, J. y Honneth, A. Op.cit., p. 130.

<sup>320</sup> Cf. Habermas, J. "Individuación por vía de socialización", p. 192.

<sup>321</sup> 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. Por tanto, la autonomía está "dada" para las partes de la posición original. Bajo ese supuesto, afirma: "... los ciudadanos son personas tan libres como iguales. La idea básica consiste en que, en virtud de sus dos poderes morales –la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien- y de los poderes de la razón –de juicio, de pensamiento y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes-, las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad." (Rawls, J. *Liberalismo político*, FCE, México, 1995, p. 42)

<sup>322</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. "Autonomy, vulnerability, recognition and justice", p. 129.

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 evaluaremos al evaluar esta crítica (Capítulo 6, apartado 6.2). Por el momento, mostraré cómo nuestro autor continúa trabajando sobre ella, y explicitando las diferencias entre la metodología rawlsiana y aquella propia de una teoría crítica.

#### 2.2.4 La crítica a la versión procedimentalista de Habermas se afianza

En un artículo bastante reciente, Honneth ahonda en una diferencia clave entre el procedimentalismo rawlsiano y el habermasiano<sup>323</sup>. Mientras 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 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<sup>324</sup>.

Esto le permite ya a Habermas hacerse conciente 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<sup>325</sup>. Lo que hace Habermas es una reconstrucción normativa por la cual descubre en la realidad –ya no hipotéticamente- de la sociedad moderna una relación de reconocimiento central, específica, en el marco del cual los ciudadanos alcanzan su autonomía individual al

---

<sup>323</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”, *Civitas*, Porto Alegre, Vol. 9, N°3, zet-dec. 2009, pp. 345-368.

<sup>324</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 362.

<sup>325</sup> Cf. Habermas, J. *Facticidad y validez*, pp. 87y ss.

participar de procesos democráticos de formación de opinión y voluntad, y por esta vía definen un conjunto de principios de justicia social<sup>326</sup>. Según Honneth, este tipo de procedimentalismo reconstructivo es la teoría de justicia que Habermas ofrece en *Facticidad y validez*<sup>327</sup>.

La diferencia entre su y mi emprendimiento no consiste tanto en que él tan sólo 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 toda 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 de reconocimiento, cuya realización práctica por medio de interacciones fomentan la autonomía individual en forma funcionalmente específica<sup>328</sup>.

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 ésta. Así lo argumenta en un artículo muy reciente:

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 del a experiencia de estima de valoración de sus necesidades y habilidades<sup>329</sup>.

La reconstrucción normativa requiere ser dirigida a todos 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<sup>330</sup>. Habermas, al igual que la teoría rawlsiana, habría considerado que el único agente

---

<sup>326</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 363.

<sup>327</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit, cap. 3-4.

<sup>328</sup> Honneth, A. “A textura da justiça”, nota 13, p. 362.

<sup>329</sup> Honneth, A. “A textura da justiça”, pp. 363-364.

<sup>330</sup> Incluir más relaciones de reconocimiento en una teoría reconstructiva de la justicia que las que incluyó

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 (ver 3.7) esclarece qué se exige de una teoría reconocitiva 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 valorar esta crítica una vez hayamos profundizado en la versión de autonomía intersubjetiva que propone Honneth.

### 2.2.5 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 realiza en *¿Redistribución o reconocimiento?*<sup>331</sup> [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 visualiza 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<sup>332</sup>.

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

---

Habermas. Honneth dice que aunque se puede sólo intervenir en las esferas de la familia y laboral vía construcción democrática del derecho, estas relaciones también se muestran relevantes para hacer florecer o inhibir la autonomía individual. En un estado igualitario de derecho, los miembros de la familia aprenden a reconocerse como libres e iguales bajo relaciones simétricas e igualitarias. Pero en una reconstrucción normativa notamos que en cada esfera diferentes aspectos morales sirven como fuente de una estima recíproca. “En las relaciones legales democráticas la igualdad deliberativa de todos los sujetos forma la base normativa del respeto que los sujetos se garantizan unos a otros, mientras en la familia las particulares necesidades de sus miembros son lo que constituye los puntos de orientación normativa para reconocimiento, y en el intercambio social de servicios, la performance de los involucrados constituye el criterio relevante” Por eso, en nombre de la autonomía, la teoría reconstructiva de la justicia de Honneth defiende tres principios normativos y no uno. La teoría tiene en cuenta las intuiciones cotidianas de justicia en diferentes ámbitos, dependiendo del caso: la idea de igualdad deliberativa, el principio de la necesidad o el principio del mérito. “Un pluralismo así, por más difícil que parezca de manejar, viene al encuentro de las diferenciaciones con las cuales los propios sujetos operan tópicamente en cuestiones de justicia” (Honneth, A. Op.cit., p. 365).

<sup>331</sup> Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, 2006./ *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003./ *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, London-NY, 2003.

<sup>332</sup> Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser” en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 103.

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<sup>333</sup>. 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 en base a 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 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<sup>334</sup>.

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 sólo 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<sup>335</sup>.

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<sup>336</sup>. 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

---

<sup>333</sup> Cf. Ibid.

<sup>334</sup> Honneth, A. Op. cit., p. 104.

<sup>335</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., pp. 104-105.

<sup>336</sup> 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. Honneth, A. Op.cit., p. 105.



justicia social. Una vez que hayamos presentado y profundizado en la propuesta de Honneth podremos evaluar la justeza o no de esta crítica.

### **2.3 Tercera Crítica (*filosofía social*): 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<sup>337</sup> -influído por autores como Hans Joas<sup>338</sup> 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 trabajando en sus primeros ensayos<sup>339</sup> 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 ya había hablado en el temprano artículo “Conciencia moral y dominio de clase” [1981] y que vinculan esta tercera crítica con aquella primera, donde el tema se comenzó a plantear. Allí, Honneth criticaba a Habermas de 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*.

#### **2.3.1 *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- *Kritik der Macht*<sup>340</sup> [1985] para realizar una completa reconstrucción. El título de la obra se justifica porque allí

---

<sup>337</sup> Su tesis doctoral -cuyo tema es la relación entre Foucault y la Teoría Crítica- fue leída en 1983 en el Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Berlín. Dos años después, fue publicada como parte de la obra *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985 que también incluía tres nuevos capítulos destinados a una crítica a la teoría de Habermas que Honneth había incorporado al publicarla. Fue traducida al inglés por Kenneth Baynes: *The critique of power, Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, 1991 y recién aparece en castellano en 2009 como *Crítica del poder*. Honneth puntualiza en el prólogo que la intención última de su tesis es clarificar los problemas centrales de una teoría social crítica. La tesis que pretende demostrar es la pérdida de lo social o el déficit sociológico de la TC -una concepción de la acción centrada en la relación sujeto-objeto que les conduciría a descuidar la relevancia teórica de la relación intersubjetiva, sobre todo de las relaciones conflictivas- y evalúa si Foucault lo soluciona o no.

<sup>338</sup> De la misma edad de Honneth, Hans Joas publicó en 1985 *G.H.Mead. A contemporary reexamination*, que sin dudas incide en Honneth. Como co-editores publican Honneth y Joas (ed.) *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The theory of Communicative Action*, MIT press, 1991 donde se amplía la obra alemana inicial. Allí aparece una interesante respuesta de Habermas que nos servirá para analizar el debate: “A reply”, p. 214 y ss.

<sup>339</sup> Para una profundización de esta etapa de su pensamiento, ver Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, fundamentalmente capítulos 1 y 2, pp. 13-43.

<sup>340</sup> *Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985. / Trad. Ingl.: *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, 1997.

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<sup>341</sup>. 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, 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*<sup>342</sup>.

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 éste 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

---

<sup>341</sup> Cf. Honneth, A. *The critique of power*, pp. xi-xii.

<sup>342</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p.7. / *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.

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 como 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 clase podía ser conservada de una manera realista.

Sin embargo, Honneth dedica el último capítulo de aquella primera obra<sup>343</sup> 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 –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<sup>344</sup>.

Ocurre, dice Honneth, que es posible encontrar en las distintas obras de Habermas<sup>345</sup> estos dos modelos diferentes de cambio social que compiten 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 postular 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 descrito como una “dialéctica moral de lucha de clase” según la cual los sujetos entran en conflicto acerca de la interpretación de normas y la distribución asimétrica del poder –modelo anteriormente 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<sup>346</sup>.

Habermas luego no continuará con el análisis de una dialéctica moral del conflicto de clase y en los 70's 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

---

<sup>343</sup> Cf. Honneth, A. “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*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, 1997, pp. 278-303.

<sup>344</sup> Ibid., p. 278.

<sup>345</sup> Fundamentalmente en las obras de finales de los 60 en que pretende transformar sus consideraciones epistemológicas en una teoría de la sociedad contienen estas dos tendencias que poseen una tensión entre sí. Cf. Ibid.

<sup>346</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 278.

que culmina este proceso, Habermas declara su preferencia por el primer modelo<sup>347</sup>. 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.

### 2.3.2 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 *sistema* - *mundo 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 ésta 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 tomado por Honneth de McCarthy<sup>348</sup>. 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<sup>349</sup>.

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 concebidos sólo 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<sup>350</sup>.

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 práctico-políticos. 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

---

<sup>347</sup> Cf. Ibid., p.300.

<sup>348</sup> McCarthy, Th. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, pp. 110-126; citado por Deranty, Ph. *Beyond communication*, p. 113.

<sup>349</sup> Honneth, A. Op.cit., p.298.

<sup>350</sup> Ibid.

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<sup>351</sup>.

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 sólo 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<sup>352</sup>. 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, sólo es considerado al nivel de la integración sistémica, por lo que todos los procesos pre sistémicos de la constitución y reproducción del dominio deben 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<sup>353</sup>.

### 2.3.4 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 pre-estatales, situacionales de ejercicio del dominio cotidiano en la reproducción de la sociedad, algo que la teoría del poder de Foucault si considera<sup>354</sup>. Con la segunda ficción, Habermas contradice todo lo que puede aprenderse de la crítica teórica comunicativa a la sociología clásica de las

---

<sup>351</sup> Cf. Honneth, A. “Habermas’ theory of society”, pp. 298-299.

<sup>352</sup> Cf. Habermas, J. “Remarks on the concept of communicative action” en Seebass, G. and Tuomela, R. (eds.) *Social Action*, Reidel, 1985, p. 153.

<sup>353</sup> Honneth, A. Op.cit., pp. 300-301.

<sup>354</sup> Cf. Honneth, A. “Habermas’ theory of society”, p. 301.

organizaciones: la importancia de los procesos de interacción interna a una organización para el funcionamiento de la misma<sup>355</sup>. La crítica sería que con estas ficciones termina abandonando intuiciones valiosas que él mismo introdujo.

Resulta interesante la reconstrucción que Honneth realiza 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*<sup>356</sup>. 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<sup>357</sup>. 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.

(...) 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<sup>358</sup>.

### 2.3.5 El déficit –derivado- 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 sólo a Habermas, sino a toda la Teoría Crítica y su visión del capitalismo, que reducía las disposiciones de los sujetos al

---

<sup>355</sup> Ibid.

<sup>356</sup> Ibid, p. 292.

<sup>357</sup> Ibid., p. 293.

<sup>358</sup> Honneth, A. Op.cit., 293.

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 éste 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, 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 toman lugar “supra-subjetivamente”, lo lleva a abandonar la alternativa conceptual que encontramos en la segunda versión de su modelo teórico-comunicativo 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 podrían ser entonces atribuibles ni a un macro sujeto 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<sup>359</sup>.

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 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 sólo técnicamente, al punto que lo excluye de su propia teoría de la comunicación<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> Honneth, A. “Habermas’ theory of society”, p. 284.

<sup>360</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., pp. 302-303.

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 sólo 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<sup>361</sup>. Abandona la posibilidad de una crítica justificada a formas concretas de organización de la producción económica y de la administración política.

### 2.3.6 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<sup>362</sup>.

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, éste 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<sup>363</sup>.

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,

---

<sup>361</sup> Deranty muestra cómo esta tercera crítica se vincula estrechamente a la primera. Así como Honneth es escéptico de la noción de *racionalización sistémica* (funcionalismo y dualismo sistema-mundo de la vida), también considera perjudicial la noción de racionalización del mundo de la vida, por ser una idea teórica que mina un requerimiento que se supone el programa debería cumplir: establecer un fuerte vínculo al dominio de praxis cotidiana. Como la dimensión normativa de la interacción social es identificada con una tendencia inmanente en la lógica del intercambio lingüístico, el anclaje sociológico de la teoría crítica se sitúa una vez más fuera de la experiencia de los agentes sociales. Ambas críticas estarían asociadas a estos dos procesos de racionalización. Como en el caso de la racionalización sistémica, en la racionalización social el vínculo con la praxis ha sido cortado. Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 109.

<sup>362</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 303.

<sup>363</sup> Honneth, A. *The critique of power*, pp. xvii-xviii.



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<sup>364</sup>.

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<sup>365</sup>.

Dedico el capítulo 5 de esta tesis al desarrollo de esta nueva perspectiva.

## 2.4 Conexión entre críticas

En primer lugar, es importante visualizar 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, mostrando en forma conjunta una debilidad en la teoría del dominio social en Habermas<sup>366</sup>. Quizás el hecho de que ambas críticas se elaboran prácticamente de forma

---

<sup>364</sup> Honneth, A. "Habermas' theory of society", p. 303.

<sup>365</sup> Honneth, A. *The critique of power*, p. xvii.

<sup>366</sup> Deranty señala que esta debilidad aparece en dos sentidos: en el socioempírico y en el nivel conceptual. Empíricamente, porque equipara normatividad a la formalidad y universalidad en la expresión de reclamos normativos, por lo que la teoría queda ciega a formas de sufrimiento social que existen "tras la fachada de integración del sistema capitalista". Por otro lado, la idea de la autonomización de la administración económica lleva a pensar en una desactivación del conflicto en base a regulaciones que logra el propio sistema: compensando a los grupos desaventajados con dinero y tiempo. Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 102. De esta forma, se muestra con claridad cómo están vinculadas la crítica 1 y 3: si ya no aceptamos que el sistema económico es autoregulado y libre de normas, se muestra la grieta entre la compensación material y la realidad del dominio social. El supuesto consenso en que descansa la frágil integración del sistema capitalista es una construcción ideológica, resultado injusto de relaciones asimétricas de poder en la lucha de clases. En el fondo, Deranty piensa que este debate responde a dos visiones competitivas sobre la racionalización social: la narración evolutiva de Habermas pone foco en los contenidos del conocimiento práctico formal, descentrado y universalizable. La fuerza inmanente de la razón moral es lo que guía la historia de la especie. Esa cada vez más formalizada razón moral es encarnada por grupos "ilustrados" que son capaces de ejercitar esta visión descentrada del mundo. El nivel moral del mundo se lee en la conciencia ilustrada de ciertos grupos. Según Deranty, Honneth en este punto se aferra más a la herencia marxista. Cf. Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, p.103.

conjunta, 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.

### Sobre el concepto de *reconocimiento* como eje de una filosofía moral en la teoría crítica de Axel Honneth

A partir de la primera crítica que desarrollé en el capítulo anterior, referida al alejamiento de la ética del discurso habermasiana de la experiencia moral cotidiana y la invisibilidad de las experiencias de sufrimiento que no logran voz en el discurso público, 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 empíricamente 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 moral 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? Ésta 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*”<sup>367</sup> 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*.

#### 3.1. La inspiración en Bloch y el giro hacia una teoría del reconocimiento

Volcado a un análisis fenomenológico de la experiencia moral cotidiana -concretamente, de las heridas morales-, Honneth encuentra en Ernst Bloch<sup>368</sup> una intuición importante: la conexión que éste sugirió entre *integridad* 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

---

<sup>367</sup> En un primer momento, el concepto aparece vinculado a los reclamos de las clases oprimidas con respecto a la organización del trabajo, pero rápidamente sale de los límites de una teoría de clases para cobrar un sentido más global. Cf. Honneth, A. “Moral consciousness and class domination”.

<sup>368</sup> 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* (Dykinson, Madrid, 2011), 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.

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 sólo 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 “Integrität und Mißachtung”<sup>369</sup> [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 sólo 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<sup>370</sup>.

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 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales, 1992]<sup>371</sup>, y que explicaré en el siguiente capítulo.

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 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<sup>372</sup>, si no se le suman *sentimientos* de dignidad herida o de que ciertos reclamos de

---

<sup>369</sup> Honneth, A. “Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung” en *Merkur*, Nº 501, 1990, pp. 1043 y ss., Trad. cast. de Velazco Arroyo: “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, Nº 5, 1992, pp. 78-93.

<sup>370</sup> Honneth, A., “Integridad y desprecio”, p. 79.

<sup>371</sup> Honneth, Axel *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; Trad. cast. de Manuel Ballester: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997. En esta obra, la tipología aparece en un orden opuesto al del artículo de 1990, ya que las formas de menosprecio aparecen después de la presentación de las formas de reconocimiento. En el artículo, que es previo al libro, Honneth parece seguir la argumentación indirecta o negativa de Bloch.

<sup>372</sup> En el marxismo, como hay una antropología utilitaria que atribuye un interés unificado a la clase social, no hay

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 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<sup>373</sup>. 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 dentro de una expectativa recíproca de ser reconocidos como personas morales y por sus logros sociales<sup>374</sup>.

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, la negación o falla del mismo 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

---

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. Fraser y Honneth *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, 2006, p. 102-103.

<sup>373</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y desprecio”, p. 89. También Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, pp. 165-166.

<sup>374</sup> Honneth, A. “The social dynamics of disrespect”, p. 71.

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 sólo 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.<sup>375</sup> Honneth encuentra que los enfoques teóricos del joven Hegel y de G.H. Mead, convierten estas intuiciones de Bloch<sup>376</sup> 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 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [La Lucha por el reconocimiento, 1992] a presentar sus aportes.

### 3.2. La herencia del joven Hegel

Aunque algunos encuentran ya en la doctrina de Aristóteles las raíces históricas de la idea de reconocimiento intersubjetivo<sup>377</sup>, 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<sup>378</sup>. 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

---

<sup>375</sup> Cf. Honneth, A. "The social dynamics of disrespect", p. 72. Aquí puede verse ya madurada la toma de distancia de la Ética del discurso y una búsqueda de mayor encarnamiento de la teoría moral.

<sup>376</sup> Aunque son el centro moral de su argumentación para una apropiación marxista de la tradición iusnaturalista, Bloch no dilucidó filosóficamente estas premisas

<sup>377</sup> El hombre es un animal político, o sea, un animal cuyo potencial propio solo puede ser actualizado a través de la participación activa en la vida de la polis, argumento propio del comunitarismo contemporáneo.

<sup>378</sup> La autoconciencia no puede reflejarse adecuadamente en un objeto, porque éste es incapaz de "negarse" lo que es externo, del modo en que el sujeto puede "negarlo". Otro sí mismo, otro yo, es el único espejo adecuado de mi yo autoconciente. Por esto, Hegel concluye la necesidad del reconocimiento: todo ser autoconciente, exige reconocimiento. Esta exigencia se genera a partir de la "apetencia" de la autoconciencia, es decir, del impulso a salir de sí misma y aprehender otros objetos por medio del conocimiento. Si conocer es anular el objeto, la autoconciencia estaría buscando aniquilarse a sí misma, por lo que necesita otra autoconciencia ante la cual verse como objeto. Es a través de la forma en que otra autoconciencia la ve, que una autoconciencia adquiere el conocimiento de sí misma. Cf. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1971, IV, p. 113. La dialéctica amo-esclavo es la referencia hegeliana clave, por ejemplo, en el análisis de las relaciones entre culturas en la teoría del reconocimiento de Charles Taylor o en las relaciones de género en la teoría feminista de Jessica Benjamin.

la *Fenomenología* habría abandonado este modelo intersubjetivista por una filosofía del Espíritu<sup>379</sup>. 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 realizaba al atomismo de la tradición del derecho natural, tanto en la versión empirista de Fichte como en la formal kantiana<sup>380</sup>. Toda teoría filosófica de la sociedad debía partir, no de sujetos aislados, sino de los lazos éticos en que éstos 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<sup>381</sup>. 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 de esta forma -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<sup>382</sup>. En el paso de la eticidad natural a la absoluta, Hegel distingue tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho, la solidaridad. Los 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

---

<sup>379</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 14. Según Honneth, el programa originario de Jena no se vio reflejado en la obra posterior de Hegel. En la *Fenomenología* aparecen cada vez más los presupuestos del sistema posterior: la realidad social ya no se explica por un proceso intersubjetivo de formación de conflicto, sino como resultado de la autogradación dialéctica del espíritu. Sin embargo, también en la *Filosofía del Derecho*, Hegel emprende una diferenciación entre familia, sociedad civil y Estado que vuelve a reflejar aquellas intuiciones juveniles. Recientemente, Honneth ha emprendido una relectura de esta obra, que habilita a interpretar el sistema maduro de Hegel en el sentido de una filosofía práctica.

<sup>380</sup> En ambos autores, los sujetos se conciben aislados unos de otros, y la unidad ética es algo que se impone desde fuera, pero no es una verdadera unidad ética.

<sup>381</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 24. En esta comunidad ideal, que es una unidad vida se realiza la integración de la libertad individual y general, la vida pública no es delimitación recíproca de la libertad privada, sino cumplimiento de la libertad de todos los singulares.

<sup>382</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*, Quadrata, Buenos Aires, 2006, III, pp. 83-86.

el derecho formal de responder si 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 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"<sup>383</sup>. 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.”<sup>384</sup> El movimiento del reconocimiento consiste en que un sujeto deviene tal siempre que se sabe reconocido por otro, y por tanto reconciliado con éste, 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 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<sup>385</sup>, 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 Machiavelo y 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 tomó este modelo de lucha social, pero le da un giro, influido por la filosofía de la unificación de Holderlin -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,

---

<sup>383</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 88.

<sup>384</sup> Ibid.

<sup>385</sup> En *Fundamentos del derecho natural* [1796-1797], Fichte concibe el reconocimiento como una interacción entre individuos que está en la base de sus relaciones jurídicas. En la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción a favor del otro, se conforma una conciencia común que se objetiva en las relaciones jurídicas. Fichte fue el primero en formular explícitamente una condición intersubjetiva de la autonomía, abriendo el camino que luego recorrerán Hegel, Mead y Habermas. Hegel tomó la idea de reconocimiento de Fichte y supuso que las relaciones éticas de la sociedad, son formas de reconocimiento intersubjetivo, pero fue más allá de Fichte al plantear que el proceso es conflictivo (la idea de lucha la toma de Hobbes).



no sólo de autoconservación.

Honneth toma de Hegel<sup>386</sup> el rechazo a una visión puramente estratégico-instrumental de la realidad socio-política, 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 sólo 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 éste siempre implica un proceso conflictivo.

Como síntesis, el aporte hegeliano al modelo de Honneth se centra en tres tesis especulativas<sup>387</sup>:

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 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 sólo 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.

### 3.3. El aporte de G. H. Mead

Tomar la lucha por el reconocimiento como el punto de referencia preteórico para una

---

<sup>386</sup> También Habermas toma de Hegel esta idea. Al conceptualizar los intereses constitutivos del conocimiento, Habermas afirma que no puede verse la razón meramente como un órgano de adaptación a la manera de las garras y colmillos de los animales. Los intereses cognoscitivos proceden de la naturaleza y de la ruptura cultural con la naturaleza. "Una sociedad no es solamente un sistema de autoconservación. Una seductora naturaleza, que está presente en el individuo como libido, se ha emancipado del círculo funcional de la autoconservación y presiona hacia una realización utópica. A su vez, estas pretensiones individuales, que no armonizan de antemano con la exigencia de autoconservación colectiva, se las incorpora al sistema social. Por ello, los procesos de conocimiento, que están inextricablemente vinculados a la formación de la sociedad, no pueden funcionar sólo como medio de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos las definiciones de esta vida. La aparentemente desnuda supervivencia es siempre una magnitud histórica; pues se la mide por aquello a lo que una sociedad aspira como su *vida buena*." (Habermas, J. "Conocimiento e interés" en *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 174-175).

<sup>387</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 87.

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 racional-idealistas<sup>388</sup>. 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”<sup>389</sup>, 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<sup>390</sup>. Por ejemplo, percatarnos de la crueldad de una expresión. Según Mead, 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<sup>391</sup>.

Así puede brotar un “yo” al que pueden referirse las experiencias que llamamos

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>389</sup> Mead, G.H. *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, 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.

<sup>390</sup> Mead parte del análisis epistemológico sobre el objeto de la psicología -lo psíquico- y de qué forma se puede acceder a él. Desde un punto de vista funcionalista, Mead, define lo psíquico como “la experiencia que un sujeto realiza consigo mismo cuando por un problema práctico que se le plantea, se ve obstaculizado en la acostumbrada realización de su actividad” Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 91. Un individuo toma conciencia de su subjetividad cuando debe hacer una reelaboración creativa de sus interpretaciones de situación, bajo la presión de un problema práctico que debe resolver. El comportamiento de la interacción humana es un punto de partida apropiado para acceder al mundo psíquico, porque, cuando surgen problemas, los sujetos devienen concientes de su propia subjetividad.

<sup>391</sup> Honneth, A. *Op.cit.*, p. 94.

“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”<sup>392</sup>. Es en referencia a éste, 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<sup>393</sup> 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 específico 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 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<sup>394</sup>, permiten

---

<sup>392</sup> Cf. Mead, G.H. *Mind, Self and Society*, p. 154.

<sup>393</sup> En el mundo humano, además de conversación de *gestos*, la comunicación se da a través de *símbolos significativos*. Este supone la comprensión de los individuos del significado de sus gestos. Los sujetos pueden anticipar las respuestas de los otros, y entonces, pueden intencionalmente hacer gestos que traerán las respuestas apropiadas en otros. En la conversación de gestos no hay posibilidad de este control racional del acto comunicacional. La conciencia del significado es lo que permite al individuo responder a sus propios gestos como los otros responden.

<sup>394</sup> Mead distingue entre el “me” -el yo social- y el “I”-que es la respuesta al mí-. 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. Mead, G.H. *Op.cit.*, 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 intra-psíquico 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

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<sup>395</sup>. 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 sólo 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 sólo 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.

En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth reconoce que en Hegel, parece más claro que en Mead que el reconocimiento se refiere a una relación práctica por la que se conquista un entendimiento *normativo* de sí mismo, pero prima la interpretación de que Mead analizó la formación de la identidad y desarrollo práctico-moral del sujeto<sup>396</sup>.

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

---

posible, y sin ambas estructuras constituyentes de la personalidad, la vida del yo sería imposible.

<sup>395</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 103.

<sup>396</sup> Sin embargo, en el artículo "Grounding recognition: a rejoinder to critical questions", *Inquiry*, Vol. 45, Nº 4, 2002, pp. 499-519, Honneth ha revisado su punto de vista, cuestionando que Mead ofrezca una teoría del reconocimiento, encontrando su planteo más bien cognitivo, como una perspectiva epistémica de la autorreferencia. El "reconocimiento" se limitaría a ser el acto de tomar una perspectiva recíproca, sin referencia a qué actitud del otro se necesita para una positiva relación consigo mismo (o sea, sin carácter normativo). Según Honneth, su naturalismo es tan fuerte, que no puede analizar el reconocimiento en el *espacio de las razones morales*, por lo que su enfoque es menos adecuado que lo que pensó inicialmente para caracterizar un tipo especial de actitud o acción. Allí plantea la necesidad de sustituir el "I" de Mead, por otra idea de la naturaleza humana, por una "antropología de la trascendencia". Mead no explicó satisfactoriamente por qué el reclamo de reconocimiento es una motivación, un impulso continuo y duradero en el sujeto. Para ello, Honneth recurrirá a una concepción psicoanalítica de la identidad humana que pueda explicar la creatividad moral de los individuos, la capacidad de trascender lo dado.

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.

### 3.4 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 universalidad 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 le han presentado a ambas, a esta altura, objeciones muy importantes y convincentes. Honneth reconoce y sintetiza estas dificultades, planteando 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 abiertas o cerradas, receptivas o no están son a las obligaciones morales<sup>397</sup>.

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<sup>398</sup>. La teoría

---

<sup>397</sup> Cf. Honneth, A. “Between Proceduralism and Teleology: an unresolved conflict in Dewey’s moral theory”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, N°3, 1998, p. 689.

<sup>398</sup> Cf. Honneth, A. “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, *Logos*, nº1, año2, .Public.

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<sup>399</sup>.

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<sup>400</sup>. La alternativa a la perspectiva kantiana y aristotélica se constituirá entonces, como una *ética del reconocimiento*.

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 20 años, de la mano de ciertos debates políticos y movimientos sociales, y con los aportes teórico-políticos 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 sólo 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 sólo 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<sup>401</sup>.

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.

---

Univ. Complutense, Madrid, 1998, p. 18. Trad.cast. de Antonio Gomez Ramos de “Zwischen Aristoteles und Kant. Grundzüge einer Moral der Anerkennung”, en Wolfgang Edelstein/Gertrud Nunner-Winkler (eds.) *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt a.M., 2000; y también Honneth, A. “Between Proceduralism and Teleology”, pp. 689-690.

<sup>399</sup> Honneth, A. “Entre Aristóteles y Kant”, p. 18.

<sup>400</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

<sup>401</sup> Honneth, A. “Entre Aristóteles y Kant”, p. 21.

### 3.5 La conexión entre moralidad y reconocimiento, por vía negativa

Además de Honneth, otros autores (Wingert, Tugendhat, Margalit) están realizando 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*<sup>402</sup>. 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”<sup>403</sup>. Por ejemplo, una lesión física, cuando es el resultado de un accidente cardiovascular de la persona no es visto como “injusta”, mientras que sí lo es cuando es fruto de una acción en el 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 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”<sup>404</sup>. 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 “sólo 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”<sup>405</sup>.

En resumen, en una ofensa moral, la persona no se ve respetada en su autorreferencia positiva y ésta está supeditada a una confirmación intersubjetiva, por lo que, se anuncia una tercer premisa:

(...) con la experiencia de una injusticia moral tienen 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<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> En la exposición, hemos elegido seguir el camino “negativista” que Honneth transita para conectar moralidad y reconocimiento: partiremos de su análisis fenomenológico de las heridas morales o las formas de humillación, para luego, sobre esta base, presentar los tres niveles básicos de reconocimiento intersubjetivo. Consideramos que este orden explicativo -opuesto al que el lector puede encontrar en *La lucha por el reconocimiento*, pero que aparece en artículos previos que preparan esta obra- permite percibir con mayor claridad el proceso lógico de su pensamiento.

<sup>403</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 26.

<sup>404</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, *Social Research*, Vol. 64, Nº1, 1997, p. 23. Traducción inglesa de “Anerkennung und moralische Verpflichtung”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 51, Nº 1, 1997, pp. 25-41. Trad. cast.: “Reconocimiento y obligación moral”, *Areté*, Depto de Humanidades Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. IX, Nº 2, 1997, pp. 235-252.

<sup>405</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, pp. 23-34.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 24.

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 éstos 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<sup>407</sup>.

En este procedimiento negativo de explicación, que como vimos en el capítulo anterior, Honneth toma de Bloch, nuestro 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:

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<sup>408</sup>.

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 cual, a su vez, se corresponde con un grado específico de daño psíquico<sup>409</sup>.

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- la cual 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)”<sup>410</sup>

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 E.H.

---

<sup>407</sup> Honneth, A. “Entre Aristóteles y Kant”, p. 30. Se percibe en este párrafo, la cercanía de Honneth a Habermas, en este sentido.

<sup>408</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, p. 24.

<sup>409</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, p. 25.

<sup>410</sup> Ibid.



Erikson este concepto de “confianza en sí mismo” o “autoconfianza” referido a un tipo de seguridad elemental sobre el valor de las propias necesidades<sup>411</sup>. 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 el concepto de “respeto de sí mismo” de Dillon 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, la seguridad en el valor de las propias capacidades que Tugendhat atribuye a la noción de “sentimiento del valor de sí mismo”<sup>412</sup>.

### 3.6 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 lesiona<sup>413</sup>. 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*, lesiona 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<sup>414</sup>. 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”<sup>415</sup>.

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<sup>416</sup>.

Si se entiende que los “derechos” son pretensiones que alguien puede legítimamente

---

<sup>411</sup> Cf. Erikson, E.H. *Identity and Lifecyle*, New York, 1980, citado por Honneth, A. Op.cit., p. 26.

<sup>412</sup> Cf. Dillon, R. (ed.) *Dignity, character and self-respect*, New York, London, 1995 y Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M., 1993, citados por Honneth, A. Op.cit., p. 26.

<sup>413</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 116.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 161 e “Integridad y menosprecio”, p. 84.

<sup>415</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, p. 26.

<sup>416</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 163.

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 status 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<sup>417</sup>.

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 status de una persona dependerá de la valoración social que reciba su modo de autorrealización, en el horizonte de la tradición cultural de la sociedad<sup>418</sup>. 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<sup>419</sup>.

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

---

<sup>417</sup> Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 86.

<sup>418</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 163.

<sup>419</sup> Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 252.

mayor protección posible frente a la experiencia del menosprecio<sup>420</sup>.

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<sup>421</sup>.

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 prerequisites para la integridad humana.

### 3.7 El corazón de la propuesta. Tres niveles de reconocimiento intersubjetivo

Si cada forma de menosprecio involucra una herida a cierta forma específica de relación positiva consigo mismo, como contracara, sólo 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*<sup>422</sup>[1992], es la presentación de tres niveles de reconocimiento intersubjetivo<sup>423</sup> 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 uno de ellos, el

---

<sup>420</sup> 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.

<sup>421</sup> Honneth, A. "Recognition and moral obligation", p. 28.

<sup>422</sup> Esta obra tiene su origen en una tesis de habilitación que Honneth realizara en 1990.

<sup>423</sup> Como vimos en el capítulo anterior, en "Integridad y menosprecio", artículo que escribe 2 años antes a *La lucha por el reconocimiento* y que parece ser un avance de investigación, Honneth presenta por primera vez esta distinción, aunque allí, en orden a conectar con el antecedente de Bloch, comienza en el orden opuesto: primero presenta las formas de menosprecio y luego las formas de reconocimiento que se deducen de ellas. En este trabajo he optado por la claridad de la exposición, por el esquema que sigue el artículo, porque da mejor cuenta de cómo Honneth bosqueja el ámbito fenoménico de lo moral, primero desde lo negativo, viendo allí la relación entre moral y reconocimiento, y recién luego elabora el significado positivo del reconocimiento para la moral.

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<sup>424</sup>.

### 3.7.1 El Amor

A través de la dedicación y 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<sup>425</sup>-, 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<sup>426</sup>:

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<sup>427</sup>.

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 amor como experiencia normativa, Honneth recurre a la teoría psicoanalítica de la relación objetal de Donald Winnicott<sup>428</sup>, que

---

<sup>424</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 253. En Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* la diferenciación es presentada con un enfoque más histórico, como momentos en el desarrollo de la sociedad burguesa capitalista, mientras en *La lucha por el reconocimiento* el eje principal de análisis es el desarrollo evolutivo de un sujeto.

<sup>425</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 118. Aunque los escritos tempranos de Hegel están marcados por la concepción romántica de una conexión afectiva entre hombre y mujer, ya Hegel utilizó el concepto del amor para aplicarlo a la relación afectiva entre padres e hijos dentro de la familia.

<sup>426</sup> En su reciente obra *Suffering from indeterminacy* [1999] Honneth ha vuelto sobre Hegel y su consideración de los estadios de reconocimiento en su Filosofía del Derecho. En la interacción familiar, el sujeto se presenta como miembro de una comunidad, cuya finalidad externa es el cuidado y la protección de todos los individuos que pertenecen a ella, satisfaciendo las necesidades que tienen en tanto seres naturales, a través del amor recíproco. La familia representa para Hegel un «contexto cognitivo», en el que sus miembros aprenden lo que quiere decir contemplar al otro como a un individuo irremplazable. Este ejercicio en un lenguaje evaluativo, dice Honneth, es la primera tarea en la educación de los niños. La participación en la vida familiar hace necesario el aprendizaje de un juego lingüístico acuñado afectivamente. Cf. Honneth, Axel *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right* [Sufrimiento desde la indeterminación. Un intento de reactualización de la Filosofía del Derecho de Hegel], Spinoza Lectures, Amsterdam, 1999, pp. 59-62.

<sup>427</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 118.

<sup>428</sup> 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

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<sup>429</sup>.

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 -aún 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, ésta, 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 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<sup>430</sup>.

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 sólo ha sido fuente de placer. El niño descubre que el otro pertenece a un mundo objetivo, no influenciabile, 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, 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

---

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. Winnicott insiste en cambio, en que la internalización es un mecanismo de socialización, pero también permite la autonomía. Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, pp. 119, 122. En adelante, Honneth seguirá considerando el psicoanálisis y sus nuevos desarrollos como una pieza clave de su giro teórico-recognoscitivo, y continúa así una relación con esta corriente psicológica que está presente en toda la Escuela de Frankfurt.

<sup>429</sup> Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, p. 118.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 123.

autonomización, mantiene su inclinación<sup>431</sup>. La capacidad de estar solo es, entonces, la expresión práctica de una forma de autorreferencia, que con Erik H. Erikson, Honneth la 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<sup>432</sup>.

Todas las relaciones adultas son alimentadas por el recuerdo inconciente 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 anteriormente: la autoconfianza. Honneth la define como “la confianza en el valor de las propias necesidades corporales”<sup>433</sup> o “una seguridad emocional y corpórea en la expresión de las propias necesidades y sensaciones”<sup>434</sup>. Al igual que Hegel - que supuso el amor como núcleo estructural de toda eticidad-, Honneth considera a la autoconfianza como una actitud básica que funciona como el prerrequisito psicológico para el desarrollo de las demás actitudes de autorrespeto<sup>435</sup>. Ésta 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”<sup>436</sup>.

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

---

<sup>431</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 132.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>433</sup> Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser” en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 110.

<sup>434</sup> Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 84.

<sup>435</sup> Cf. *Ibid.* Honneth se basa en el análisis sistemático de la autoconfianza de Erikson, E.H. *Identity and the life cycle*, Norton, London, 1980. También en Benjamin, J. *The Bonds of love, Psychoanalysis, Feminism and the problem of domination*, New York, 1988.

<sup>436</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 133.

definir adecuadamente la experiencia del amor<sup>437</sup> 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<sup>438</sup>, suponiendo, por ejemplo, que el amar a otra persona encuentra *razones* en las cualidades positivas del otro. 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 Honneth, 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<sup>439</sup>. 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 de bienestar, representa un caso tan claro de particularismo como para rechazar completamente cualquier apelación a categorías tradicionales de la filosofía moral<sup>440</sup>.

Algunos kantianos le han reconocido al amor una función moral indirecta, como es el caso de Ernst Tugendhat, para el cual el amor es una condición empírica clave en la génesis de

---

<sup>437</sup> No es fácil, de hecho, encontrar el enfoque de análisis conceptual adecuado, ya que las experiencias que tenemos como seres que amamos y somos amados, son demasiado particulares y culturalmente variables, como para encontrar supuestos generales que no sean obvios y tengan una relevancia filosófica. Honneth señala como valioso el aporte de Amelie Rorty, quien ha pretendido realizar un análisis lo más formal posible de las relaciones modernas de amor, a partir del descubrimiento de las expectativas recíprocas de los amantes. Centrándose justamente en el carácter particularista del amor, Rorty establece que hay tres actitudes que cada uno espera del otro en la experiencia moderna del amor: (a) no esperamos ser amados por nuestras cualidades positivas, sino que serlo aún si eventualmente perdiéramos estas cualidades, (b) esperamos que la relación tenga un carácter dinámico y se amolde a los cambios en nuestras vidas o en nuestra personalidad, y (c) que a pesar de su flexibilidad, estos sentimientos sean duraderos. Cf. Honneth, A. "Love and morality" en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 169. Traducción inglesa y ligeramente ampliada de «Philosophie. Eine Kolumne. Liebe» [Filosofía. Una columna. Amor], *Mercur*, Nº 591, 6, 1998, pp. 519-525. Para un análisis de la familia como terreno moral: Honneth, A. "Between justice and affection: the family as a field of moral disputes", en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 144-162. Trad.ingl.de «Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 6, 1995, pp. 989-1004.

<sup>438</sup> Cf. Honneth, A. "Love and morality", p. 165.

<sup>439</sup> Si bien en la tradición alemana que va de Heidegger a Scheler es posible encontrar un trabajo importante en este sentido, en las primeras décadas después del colapso del nazismo, fueron dejadas de lado por el miedo a un irracionalismo protofascista. Es a partir de los 70', con Michael Stocker en el ámbito anglosajón y Andreas Wildt en Alemania, que comienza a darse una nutrida literatura sobre la experiencia moral del amor. Andreas Wildt, basándose al igual que Honneth en los escritos de juventud de Hegel, establece formas de consideración moral que no pueden ser definidas en términos legales o contractuales, colocándolas en oposición a la postura de la justicia imparcial de orientación kantiana.

<sup>440</sup> Honneth, A. "Love and morality", 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.

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, por el contrario (Susan Wolf, Bernard Williams, Harry Frankfurt) 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. Éste 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<sup>441</sup>.

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<sup>442</sup>. 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<sup>443</sup>. El amor nos compele a garantizar un especial cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos.

(...) el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en 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 del mismo. Junto al respeto moral que debemos extender igualitariamente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas 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<sup>444</sup>.

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

---

<sup>441</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., pp. 172-174.

<sup>442</sup> Ibid., pp. 171-172.

<sup>443</sup> Ibid., p. 178.

<sup>444</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 178.



un tipo de atención diferente o más amplia<sup>445</sup>.

### 3.7.2 El Derecho

La exclusión social -segunda forma de menosprecio- tiene como contrapartida positiva correspondiente, la forma de reconocimiento mutuo constituida en el *derecho*<sup>446</sup>, por el cual los miembros de una sociedad se reconocen mutuamente como libres y 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 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 status social<sup>447</sup>. 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<sup>448</sup>. 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-<sup>449</sup>. 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

---

<sup>445</sup> Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser”, 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).

<sup>446</sup> 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. Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, p. 138.

<sup>447</sup> También Charles Taylor analiza esta transformación como pasaje de las categorías del honor a la dignidad, como resultado del desplome de las jerarquías sociales del mundo premoderno. Cf. Taylor, Ch. “La política del reconocimiento” en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 294-295 y Taylor, Ch. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006.

<sup>448</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 85.

<sup>449</sup> Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 101.

derechos y deberes que, por así decir, les competen en el marco de la comunidad en cada caso<sup>450</sup>.

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 sólo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad de su participación activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica<sup>451</sup>.

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<sup>452</sup>. 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<sup>453</sup>, 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

---

<sup>450</sup> Honneth, A. "Integridad y menosprecio", p. 85.

<sup>451</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 143.

<sup>452</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>453</sup> Tanto Hegel como Mead, hicieron una buena justificación de cómo los derechos de libertad individual permiten la autorrealización humana: el derecho burgués abre un espacio de libre decisión para establecer metas vitales, sin influjos externos, por lo que la autorrealización tiene el presupuesto de la autonomía jurídicamente garantida. Sólo con su ayuda, una persona puede autorespetarse y verificar reflexivamente sus propios deseos.

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 status de legítimos co-legisladores.

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.

### 3.7.3 La solidaridad (valoración o estima social)

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 forma de su autorrealización o de su identidad particular -y por las particulares cualidades asociadas a ésta-, 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, y Mead, por el contrario, en vez de un concepto puramente formal, asoció con el modelo de la división cooperativa del trabajo<sup>454</sup>. 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

---

<sup>454</sup> 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 de trabajo en una sociedad o lo que vale como contribución socialmente útil no es valorativamente neutro. Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, 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). Aunque no puedo detenerme aquí en este asunto, encuentro que Honneth ha ido restringiendo la interpretación sobre la tercera esfera en el desarrollo de su modelo, decantada hacia la concepción de Mead que propuso para esta forma de reconocimiento el modelo de la división funcional del trabajo. Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, pp. 109-148. Igualmente representativa de esta interpretación restringida es el modo como se refiere en un artículo reciente donde habla de una “esfera de ‘el intercambio social de servicios’ en el que adquirimos la capacidad de ver nuestros trabajos y competencias como valiosas y socialmente útiles” (Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 358). Honneth ya había valorado el espacio del trabajo como lugar fundamental de reconocimiento social cotidiano en artículos sobre Sartre, Bourdieu y Marx como los que se incluyen en *The fragmented world of the social*. También este viraje ha sido señalado por J.M. Romero Cuevas, J.M. en “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, N°1, Dic. 2009, p. 81, nota 26.

cooperan en la realización de valores socialmente definidos<sup>455</sup>.

Lo que se desprende inevitablemente, es que este tercer patrón de reconocimiento sólo 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 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<sup>456</sup>.

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 sentido de nuestras propias actividades es fundamentalmente formado por 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”<sup>457</sup>. 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 deshonor. Con ellos se le arrebató a la persona la aprobación social de su forma de vida, lo que acarrea una pérdida de su autoestima personal. 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.

---

<sup>455</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 150.

<sup>456</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice”, p. 136.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 136.

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<sup>458</sup>.

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". Éste consistía en el grado de consideración que una persona lograba si su comportamiento cumplía con las 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 sólo 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"<sup>459</sup>.

El concepto de honor se transforma en dignidad universal, y la porción de valoración social que excede este nivel, en prestigio social<sup>460</sup>. 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<sup>461</sup>. 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 sólo consisten en una tolerancia pasiva, sino en una participación activa en el desarrollo de la peculiar individualidad del otro, pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar

---

<sup>458</sup> Honneth, A. "Integridad y menosprecio", p. 86.

<sup>459</sup> Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser", p. 112.

<sup>460</sup> Para un análisis profundo de esta transformación es útil la fabulosa reconstrucción que Charles Taylor ofrece en *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 49 y ss. 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 la restricción que Taylor hace a no considerar la vida íntima o cuestiones psicológicas vinculadas al reconocimiento. También hay diferencias importantes en la forma de conceptualizar la justicia social y en el modelo de sociedad que proponen, pero que desarrollaré más adelante.

<sup>461</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, pp. 154-155.

cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes<sup>462</sup>.

Debido a que las esferas están sometidas al cambio histórico, las formas de menosprecio asociadas a ellas también lo están. Lo que cuente como “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<sup>463</sup>:

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

### 3.8 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:

<sup>462</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>463</sup> El cuadro se basa en el que Honneth presenta en *La lucha por el reconocimiento* (p. 159) con algunas mínimas variantes que he incluido para darle mayor claridad.

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<sup>464</sup>.

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 (concebe la moral sólo como respeto y la autonomía sólo 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 que Honneth ha realizado sobre la conexión entre moralidad y reconocimiento le han permitido establecer que el horizonte normativo de una teoría crítica renovada deben 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”<sup>465</sup>. Dicha realización libre implica tanto la ausencia de coerción externa, como de bloqueos o inhibiciones interiores<sup>466</sup>, 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, sólo son exigibles a los sujetos entre los que existe un vínculo afectivo; el respeto moral puede esperarse de todos los sujetos, mientras la solidaridad o estima social es una actitud moral sólo es esperable que tengan carácter vinculante y obligatorio, en el marco de comunidades concretas de valor. Por lo tanto, cuando, desde la

---

<sup>464</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 206.

<sup>465</sup> Ibid.

<sup>466</sup> Siguiendo la caracterización de Charles Taylor en “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

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<sup>467</sup>. 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<sup>468</sup>.

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<sup>469</sup>, 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<sup>470</sup>.

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<sup>471</sup>.

El análisis que hemos expuesto le permite concluir a Honneth que el potencial normativo de toda interacción social no está en el horizonte de 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

---

<sup>467</sup> Cf. Honneth, A. “Entre Aristóteles y Kant”, p. 33

<sup>468</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, p. 31.

<sup>469</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 87.

<sup>470</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 208.

<sup>471</sup> Ibid.



una crítica immanente del estado de la sociedad.

### 3.9 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 sólo 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<sup>472</sup>.

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<sup>473</sup>. 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 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

---

<sup>472</sup> Honneth, A. "Recognition and moral obligation", p. 33.

<sup>473</sup> Incluso hay demandas de reconocimiento que no tienen un status moral.

garantizan un mínimo de status social<sup>474</sup> -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 sostienen la comunidad<sup>475</sup>. 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 autorespeto, pero alguien podría pensar que podrían acomodarse al lenguaje de los derechos, también las condiciones para la adquisición y mantenimiento de la autoconfianza y la autoestima. 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 a hacerlo<sup>476</sup>. 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<sup>477</sup>.

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 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”<sup>478</sup>. Sin embargo, no se ha dedicado a analizar en profundidad, en qué forma los niveles de reconocimiento se pueden retroalimentar tanto negativa como positivamente<sup>479</sup>.

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), las clásicas reivindicaciones universalistas de corte kantiano -referidas al segundo nivel- y los

---

<sup>474</sup> Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, pp. 116 y 118.

<sup>475</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 213.

<sup>476</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, p. 138.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>478</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, p. 27.

<sup>479</sup> He analizado este déficit de Honneth en el artículo “Esferas de reconocimiento y capacidades básicas” Cortina, A. y Pereira, G. (ed.) *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009, donde nuestro 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.

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<sup>480</sup>.

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 al 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<sup>481</sup>. Y en esto, ha sido el modelo de Hegel y Mead el que le ha permitido hacerlo.

### 3.10 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<sup>482</sup> para reivindicar formas cada vez más amplias de reconocimiento social<sup>483</sup>. 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<sup>484</sup>.

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

---

<sup>480</sup> Honneth, A. Op.cit., pp. 33-34.

<sup>481</sup> Cf. Ibid., p. 19.

<sup>482</sup> Sobre el concepto de “lucha”, es relevante reparar en que el término inglés “struggle” recoge el sentido de luchar, forcejear o lidiar. Son bien conocidas expresiones cotidianas como “struggle for freedom”, “struggle for breath” o “struggle for words”. Recoge de este modo el carácter de esfuerzo y superación personal. No deberíamos confundirlo con “fight” (pelea, riña, contienda) y menos aún con “war” (guerra, batalla).

<sup>483</sup> Mientras reconstruía la filosofía de Hegel, también Honneth abordó un examen independiente y crítico de Sartre, Bourdieu y Marx como planteos poshegelianos de una *lucha* por el reconocimiento. Los tres autores reducen todos los reclamos de reconocimiento a la dimensión de autorrealización, pero para Honneth son iluminadores de que los presupuestos normativos son construidos en las prácticas sociales cotidianas, las cuales están conectadas con las expectativas de los sujetos de recibir reconocimiento por sus actividades o características. Cf. Honneth, A. “The struggle for recognition: On Sartre’s theory of Intersubjectivity”, “The fragmented world of Symbolic Forms”, en *The fragmented world of the social*, pp. 158-167, 184-204.

<sup>484</sup> 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.” (Honneth, A. “Integridad y menosprecio”, p. 260).

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, ampliando su autonomía y contribuyendo 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<sup>485</sup>.

De esta forma, Honneth ha encontrado solución al problema que lo motivó a alejarse teóricamente de Habermas. Al éste concentrarse en las implicaciones normativas de la acción lingüística, la justificación filosófica de la moralidad pierde capacidad de referirse a las reacciones y sentimientos 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 científicamente 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.

---

<sup>485</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 8.

## 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 que pasaré a examinar en este capítulo.

Pero recordemos brevemente aquella crítica como punto de partida. Comenzaba con una intuición germinal que Honneth tuvo a comienzos de los 80 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 ésta 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<sup>486</sup>. Los años 90 son el momento en que Honneth presenta el núcleo básico de su teoría del reconocimiento –ver capítulo 3- 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<sup>487</sup>. Sin embargo, se van gestando en ese período las bases ético-normativas de una propuesta filosófico-política que no será sólo 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 el 70' *Teoría de justicia* de Rawls resituó el problema de la justicia en la filosofía moral y política con un peso excluyente<sup>488</sup>. Su propuesta, que es la de una justicia distributiva superadora del utilitarismo dominante, despertó una serie de respuestas críticas y así es como la década del 80 estuvo marcada por el debate liberales-comunitaristas fundamentalmente en el contexto norteamericano<sup>489</sup>. El contexto en el que surgieron lo 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

---

<sup>486</sup> Honneth, A. "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia", p. 171.

<sup>487</sup> Cf. Honneth, A. "Lo otro de la justicia".

<sup>488</sup> Podemos recordar la sentencia de Nozick acerca de que "Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen" (Nozick, R. *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1990, p. 183).

<sup>489</sup> Una reconstrucción clásica de este debate se encuentra en Walzer, M. "La crítica comunitarista del liberalismo", en *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, N°1, Paidós, Barcelona, pp. 47-64.

bienes primarios, junto a cierto insatisfacción por la posición comunitarista en el debate. Honneth –como Taylor- intentan ofrecer una síntesis superadora de este debate a partir del concepto de reconocimiento.

Por otra parte, la renovación que Honneth pretende realizar 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 congregarse 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 y/o falla de reconocimiento.

La relectura que Honneth realiza de la filosofía política hegeliana hacia finales de los 90 –particularmente de su *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 90' 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<sup>490</sup>. 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.

#### 4.1 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

---

<sup>490</sup> Son representativos de este período: *¿Redistribución o reconocimiento?* [2003], centrado en el problema de la justicia y el reconocimiento; “Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice” [2004]; “Autonomy, vulnerability, recognition and justice” [2005]; “A textura da justiça” [2009]: contra la teoría liberal dominante y sus 3 componentes: material es distribución de bienes, forma procedimental y foco exclusivo en el Estado, a la vez que brinda un esbozo de su concepción con respecto a estos tres puntos, componente material, formal y agencia de la justicia.

libre”<sup>491</sup>.

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<sup>492</sup> [1820]. Según nuestro autor expone en *Suffering from indeterminacy* (2000) –primer libro dedicado a la relectura de aquella obra-, 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<sup>493</sup>. 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<sup>494</sup>.

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 se concibe la voluntad libre. Pero ¿cuál es el concepto de libertad de Hegel? Como es sabido, bajo la noción de «voluntad libre»<sup>495</sup>, Hegel analizó este ideal normativo de la modernidad que es la autonomía individual o autodeterminación. 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 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<sup>496</sup>. 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

---

<sup>491</sup> Honneth, A. *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory*, Princeton University Press, New Jersey, 2010, p. 27.

<sup>492</sup> Honneth reconoce que hay reparos básicos y legítimos contra la misión de tomar la filosofía política de Hegel como referencia, entre los que menciona sus consecuencias antidemocráticas, porque los derechos individuales de libertad están subordinados a la autoridad ética del Estado. Honneth defiende que podemos hacer un uso productivo de *Filosofía del derecho*, sin que desempeñen un papel explicativo ni el concepto sustancialista del Estado en Hegel ni su concepto ontológico de espíritu, ya que son conceptos no rehabilitables. Cf. Honneth, A. *The pathologies of individual freedom*, pp. 3-4. Volveré y profundizaré en este punto al discutir la noción de eticidad formal en Honneth.

<sup>493</sup> Cf. Honneth, A. *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Van Gorcum, Assen, 2000, p. 18. Sobre la relación entre autodeterminación y justicia en Hegel, ver fundamentalmente el segundo capítulo: “La idea de la libertad individual: condiciones intersubjetivas de la autonomía”, pp. 7-18.

<sup>494</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, § 4, p. 46.

<sup>495</sup> El análisis de esta noción constituye la mayor parte de su «Introducción» de la *Filosofía del derecho*.

<sup>496</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Op.cit.*, § 5, pp. 47-48.

que no se tiene control<sup>497</sup>.

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<sup>498</sup>. 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<sup>499</sup>.

La voluntad libre es la experiencia de «ser sí mismo en otro»<sup>500</sup>. Con esta noción, Hegel está sentando las bases de un modelo comunicativo de la libertad individual.

Esta idea de una libertad comunicativa se presenta bajo el término “libertad social” en su último libro *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*<sup>501</sup> [*El derecho a la libertad*, 2011]. Allí Honneth continúa y profundiza el trabajo iniciado en *Suffering from indeterminacy* y 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 obra es la profundización en la concepción de la libertad –que había iniciado en *Suffering*– introduciendo una concepción tripartita de la libertad que incluye la “libertad negativa” y la “libertad reflexiva”<sup>502</sup> como formas necesarias pero insuficientes de la libertad<sup>503</sup>. Por un lado, se valora algo que era de algún modo una deuda, luego de anticipos de

---

<sup>497</sup> Ibid, § 6, p. 48.

<sup>498</sup> Honneth, A. Op.cit., p.13.

<sup>499</sup> Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*, § 7, p. 49.

<sup>500</sup> Honneth utiliza una expresión hegeliana que sin embargo no aparece literalmente en los párrafos de la *Filosofía del derecho*: «Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein» y que significa el ser uno junto a uno mismo o consigo mismo («cabe sí mismo»), siendo en otro.

<sup>501</sup> Esta última obra madura de Honneth aún no ha sido traducida al inglés. He accedido a su contenido a partir de las reseñas de Wilding, A. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011, 627 pp. Review disponible en: <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2012/577> y de Sobottka, E. “A liberdade individual e suas expressões institucionais”, *Revista Brasileira de ciências sociais*, Vol. 27, Nº80, 2012, pp. 219-223. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Los comentaristas ingleses lo traducen como “The right to freedom. Outline of a democratic morality”.

<sup>502</sup> Presentadas y desarrolladas en profundidad en el primer apartado del libro.

<sup>503</sup> Cf. Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*.



esta cuestión en trabajos previos-, y hasta qué punto esas comprensiones de libertad se realizan en las instituciones diseñadas para ello<sup>504</sup>. ¿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, para Honneth. 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 ésta 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 Locke, Mill, 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 reflexiva va un poco más allá cuestionando los deseos e intereses de primer orden y preguntando sobre fines y valores de los casos deseados (Rousseau, Kant, Herder). Pero sólo 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

“encuentra otro (*Gegenuber*) con el cual establecer una relación de reconocimiento recíproco, porque divide en los objetivos de aquel una condición para la realización de sus propios objetivos”<sup>505</sup>; el “ser consigo mismo en el otro” de Hegel<sup>506</sup>.

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. Y Honneth señala que Hegel no hubiese acordado con Rawls en que esas relaciones comunicativas sean “bienes” que puedan dividirse o distribuirse, sino que opera más bien como un único “bien básico” del que los sujetos participan<sup>507</sup>.

(...) mas 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<sup>508</sup>.

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; 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<sup>509</sup>. En esta

---

<sup>504</sup> Cf. Sobottka, E. “A liberdade individual e suas expressões institucionais”.

<sup>505</sup> Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*, p. 86.

<sup>506</sup> Sobottka, E. “A liberdade individual e suas expressões institucionais”.

<sup>507</sup> Como el mismo Honneth advierte, esta idea se asocia a la noción de “bienes sociales irreductibles”. Cf. Taylor, Ch. “La irreductibilidad de los bienes sociales” en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Buenos Aires, 1997, pp. 175-198 y Taylor, Ch. “The nature and scope of distributive justice”, *Philosophy and the human sciences, Philosophical papers 2*, Cambridge, 1985, pp. 289-317. Abordaré más adelante la conexión entre esta noción tayloriana y la noción de esferas de reconocimiento de Honneth, inspiradas ambas en Hegel.

<sup>508</sup> Honneth, A. *The pathologies of individual freedom*, p. 15.

<sup>509</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

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 considera 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 jurídico-racional de la tradición kantiana, para quien el derecho es el orden estatal regulado jurídicamente<sup>510</sup>. 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<sup>511</sup>.

## 4.2 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 el autor. Es útil recordar la distinción de Charles Taylor entre *cuestiones de defensa* y *cuestiones ontológicas* como componentes de las teorías filosófico-políticas para cobrar conciencia de su relevancia en el análisis. 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 el caso de 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<sup>512</sup>. 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 en el panorama de la filosofía política. Sin embargo, también será un punto clave para diferenciar la posición de Honneth frente a otras posiciones neohegelianas como las sustentadas desde el feminismo o el comunitarismo.

Como señala Gustavo Pereira, las evaluaciones normativas que se realizan en el

---

<sup>510</sup> Mientras que en Kant o Fichte, el «derecho» significaba el orden estatal de la vida en común regulada legalmente, y por ello destacaban el momento coactivo del Estado, Hegel incluye bajo el mismo concepto todas aquellas condiciones sociales que se pueden evidenciar como necesarias para la realización de la «voluntad libre» de cada sujeto particular.

<sup>511</sup> Cf. Honneth, A. *The pathologies of individual freedom*, p. 16.

<sup>512</sup> Cf. Taylor, Ch. “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 239-240.

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 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<sup>513</sup>.

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<sup>514</sup>. 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, entendiendo 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: siendo 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 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<sup>515</sup>. 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,

---

<sup>513</sup> En particular, para un análisis de las diferentes versiones del sujeto y su nivel de influencia en el diseño institucional y la implementación de políticas sociales, ver Pereira, G. "Idealización del sujeto y políticas sociales", *Sistema*, 2011, pp. 111-119.

<sup>514</sup> Honneth, A. "A textura da justiça", p. 14.

<sup>515</sup> Cf. Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser", pp. 102-103.

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<sup>516</sup>. Honneth lo explica como debiéndose al 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 era una cuestión de permitir a los individuos 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 Berlin ha dado a llamar “libertad negativa”<sup>517</sup>. Según esto, la autonomía de los individuos aumenta, reduciendo restricciones, o sea, ganando *independencia* de los otros<sup>518</sup>.

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<sup>519</sup>. 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 –incluyendo los individuos autónomos- son mucho más vulnerables y necesitados que lo que el modelo liberal los ha presentado, surge una muy diferente imagen de las demandas de justicia social<sup>520</sup>.

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 de su autonomía. Este enfoque alternativo es compartido por feministas y comunitaristas –Sandel, Taylor, Benjamin, entre otros- y se lo ha llamado relacional, social, intersubjetivo, situado o reconocitivo. Se resume en la idea de que la autonomía es una capacidad que sólo existe en el contexto de relaciones sociales que la sostienen y sólo en conjunción con un sentido interior de ser autónomo<sup>521</sup>. 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, sólo adquirimos autoconfianza siendo amados, autorrespeto siendo tratados como fines inviolables y autoestima cuando nuestros propósitos

---

<sup>516</sup> Cf. Anderson y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, p. 127.

<sup>517</sup> Cf. Berlin, I. “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1958.

<sup>518</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>519</sup> Esto explicaría de algún modo que las concepciones liberales individualistas cuentan con el apoyo de quienes, por su posición social, no necesitan mayormente de la cooperación social.

<sup>520</sup> Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, p. 129.

<sup>521</sup> Cf. *Ibid.*

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<sup>522</sup>.

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 de 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 realizar su condena 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<sup>523</sup>. Por último, los une una crítica a la ontología social atomista liberal y su individualismo metodológico que da base a sus respectivas posiciones político-filosóficas<sup>524</sup>. Éstas, aunque diferentes, buscan redefinir lo que entender por una sociedad liberal, en términos de igualdad y reconocimiento.

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<sup>525</sup>. 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

---

<sup>522</sup> Ibid., p. 137.

<sup>523</sup> Cf. Taylor, Ch. “La política del reconocimiento” en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 293-294.

<sup>524</sup> Taylor y Honneth mantuvieron una relación de mutuo intercambio: Taylor fue invitado a escribir el prefacio de *Acción social y naturaleza humana* y luego Honneth devolvió este favor en el epílogo a la traducción alemana de la colección de ensayos *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*: Honneth, A. “Das Subjekt im Horizont Konfligierender Werte” [1998], in *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1999, pp. 227-247. Allí comenta algunos ensayos de Taylor como “Self-Interpreting Animals” and “What is Human Agency?”. Para Deranty, la invitación a introducir esta obra específicamente marca que Honneth tendría una inspiración en la antropología filosófica de Charles Taylor y que éste sería el aspecto más importante que comparten ambos autores. “Desde el hecho de que, como seres humanos, no podemos evitar entendernos a nosotros mismos a la luz de evaluaciones fuertes, una posición externa desde la cual pudiésemos definir normativamente un procedimiento específico que trascendiera las culturas no puede en principio ser alcanzado por nosotros; por el contrario, cualquier definición está ella misma siempre atada a una comprensión global sobre la vida buena que se deriva del horizonte normativo tradicional de la cultura particular a la que pertenecemos.” (Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 383) Para un análisis particular de este vínculo, ver Op.cit. capítulo 4.

<sup>525</sup> Taylor postula que somos sujetos de reconocimiento recíproco a través de un argumento lingüístico: como somos animales que nos autointerpretamos, definimos nuestra identidad en base a 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. Y específicamente sugiere: “Para mis propósitos quiero, en este punto, tomar el término lenguaje en un sentido amplio, que abarca no sólo las palabras con las que hablamos, sino también otros modos de expresión por medio de los cuales nos definimos y que incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor, etc.” (Taylor, Ch. “La política del reconocimiento”, p. 299)

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.

### 4.3 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 Rawls. Como es sabido, la teoría de justicia de John 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<sup>526</sup>.

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 de la persona moral: albergar una concepción del bien y un sentido público de justicia<sup>527</sup>. En este sentido, Honneth admite que la perspectiva rawlsiana supone una ampliación kantiana<sup>528</sup> 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<sup>529</sup>.

Aún así, Honneth opina que ésta 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 que las partes en la posición original no tengan conocimiento de quienes son, exceptuando los rasgos básicos de su racionalidad instrumental, para garantizar que el acuerdo sobre los principios reguladores se de en condiciones de imparcialidad. Según Honneth, el

---

<sup>526</sup> Cf. Rawls, J. *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

<sup>527</sup> Cf. Rawls, J. *Liberalismo político*, FCE, México, 1995, p. 42.

<sup>528</sup> La concepción del sujeto de Rawls, como es sabido, surge de una fuerte crítica al supuesto de sujeto del utilitarismo, en el cual los individuos son tratados como centros de satisfacción o insatisfacción, y su criterio de justicia permite basar la satisfacción de una persona en el precio de la miseria de otra, violando la autonomía personal. Rawls se adscribe al ideal kantiano de tomar a las personas como agentes racionales –en ello radica su *dignidad*–, capaces de sustentar una concepción del bien, proponiendo un criterio distributivo que permita el despliegue de tal autonomía.

<sup>529</sup> Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability...”, p. 129.

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<sup>530</sup>.

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<sup>531</sup>. En este sentido, se asemeja a la crítica a Habermas. Las capacidades relacionadas con la autonomía en que piensa Honneth exceden la idea de “poder moral” kantiano en que se basan ambos autores<sup>532</sup>. 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 (Rawls, ...). 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 implicada en aspectos centrales de la deliberación que sería riesgoso confiarlas a la etapa legislativa posterior<sup>533</sup>.

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<sup>534</sup>. Su enfoque se centró exclusivamente en las condiciones para el autorrespeto como colegisladores y esto, para Honneth forma parte de lo que es una sociedad justa, pero es insuficiente.

En opinión de Honneth, 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 ellos desarrollen podrían hacer

---

<sup>530</sup> Ibid., p. 141. Otra posible crítica a Rawls desde Hegel sería que resulta muy difícil explicar por qué las partes deberían *sentirse luego motivadas* a seguir los principios acordados. Para una crítica de este tipo: Cohen, G. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 159 y ss.

<sup>531</sup> También la crítica de Taylor a la ceguera a la diferencia del liberalismo procesal se refiere a esta incapacidad de visualizar la totalidad de las necesidades de reconocimiento, aunque con ello, Taylor se refiere a algo más acotado que Honneth, ya que su reivindicación no incluye la esfera íntima. El liberalismo procesal de Rawls pretendería encontrar un terreno neutral donde construir una cultura política entre ciudadanos con diferentes concepciones comprensivas del bien, pero termina siendo uniformizante y negando la identidad particular, porque constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo. Esta política igualitaria termina siendo discriminatoria porque son sólo las culturas minoritarias las que son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. La política de la diferencia exige que hagamos de las distinciones, la base de un tratamiento diferencial, que es crucial para algunas identidades minoritarias. Cf. Taylor, Ch. “La política del reconocimiento”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 304 y ss.

<sup>532</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. Op.cit., p.141.

<sup>533</sup> Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability...”, p. 141.

<sup>534</sup> Rawls distingue entre una concepción pública y una concepción privada de la persona. La concepción de la persona como portadora de estas dos facultades básicas no está basada en ninguna doctrina metafísica, epistemológica o psicológica, es la idea intuitiva básica asumida implícitamente en una cultura democrática. Cf. Rawls, J. *Liberalismo político*, pp. 91-94.

justicia a esas vulnerabilidades y necesidades<sup>535</sup>. 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<sup>536</sup>

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 tiene sobre el potencial para formar relaciones personales plenificantes<sup>537</sup>. 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 simbólico-semánticos- 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 en que la infraestructura reconocitiva de una sociedad puede debilitar de una forma inaceptable la autonomía individual y c) no se da cuenta que la relevancia de estas condiciones de reconocimiento exige ir más allá de un enfoque exclusivamente distributivo<sup>538</sup>. A decir de Honneth,

(...) el liberalismo enfrenta el nuevo desafío de hacer justicia a la naturaleza profundamente intersubjetiva de la autonomía<sup>539</sup>.

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

---

<sup>535</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. Op.cit., p.141.

<sup>536</sup> Anderson, J. y Honneth, Op.cit., p. 140.

<sup>537</sup> Cf. Ibid., p.143.

<sup>538</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, p. 142.

<sup>539</sup> Anderson, J. y Honneth, A. Op.cit., p. 145.



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<sup>540</sup>.

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 operan de forma interconectada: a) el énfasis exclusivo en la “distribución justa”, b) un esquema procedimentalista y c) cierta fijación en el Estado<sup>541</sup>. 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 sólo 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<sup>542</sup>. 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<sup>543</sup>. 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<sup>544</sup>.

#### **4.4 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: que primero, 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

---

<sup>540</sup> Cf. Ibid., p. 138.

<sup>541</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 347, p. 2.

<sup>542</sup> Como he señalado en el desarrollo de la segunda crítica a Habermas, Honneth señala que el procedimentalismo está marcado por una tensión interna, porque el procedimiento para deliberar los principios de justicia debe ser él mismo justo, por lo que es necesario ofrecer condiciones de justicia en el propio proceso de deliberación. Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 350, p. 5.

<sup>543</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit, pp. 349-350, pp. 4-5.

<sup>544</sup> Mientras que “Autonomy, vulnerability,...” está dedicado fundamentalmente a discutir el liberalismo igualitario de Rawls, “A textura da justiça” presenta las características generales de una concepción estándar liberal sobre la justicia que puede ser aplicada a varios autores.

que revele histórico-genéticamente 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 complementada por una consideración descentralizada de agencias y organizaciones no estatales<sup>545</sup>.

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.

#### **4.4.1. 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 debe tener a su disposición y la justicia se hace equivar 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 realiza una advertencia que recuerda la noción de “yo situado” de Sandel<sup>546</sup>:

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<sup>547</sup>.

Esto significa que los bienes sólo 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<sup>548</sup>.

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 no puede articulado por 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

---

<sup>545</sup> Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 360.

<sup>546</sup> Cf. Sandel, M. *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 150. La idea que implica tal expresión es que el yo nunca es previo a sus fines.

<sup>547</sup> Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 353.

<sup>548</sup> Ibid.

distribución de bienes no es una solución suficiente? Las condiciones para la autonomía no son bienes que los individuos puedan acumular 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 lo distributivo sea irrelevante para una teoría de justicia adecuada<sup>549</sup>. 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.

#### 4.4.2. 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 ser “producido”<sup>550</sup>. La noción ficticia que surge es que los principios de justicia pueden ser creados autónomamente, “construidos”<sup>551</sup>. Pero si las condiciones para el despliegue de la autonomía son las relaciones intersubjetivas, éstas 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<sup>552</sup>.

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

---

<sup>549</sup> Honneth afirma que un principio guía de una teoría normativa del orden social en el que hay amplio acuerdo a partir de la expansión de la teoría de justicia de Rawls y el marxismo en el contexto europeo, es la eliminación de las inequidades sociales y económicas que no pueden ser justificadas con argumentos razonables. Cf. Honneth, A. “Recognition and justice: outline of a plural theory of justice”, *Acta Sociologica*, Sage Publications, Vol. 47, Nº4, dec. 2004, p. 351.

<sup>550</sup> Aquí Honneth se refiere al procedimentalismo rawlsiano o constructivo. Esto no se aplica al procedimentalismo reconstructivo de Habermas: En ese caso, “la teoría podría deshacerse de la tarea de fijar tales principios, porque ella tan solo precisaría analizar y proteger los presupuestos normativos sobre los cuales los resultados discursivos del procedimiento ya existente podrían valer como justificados” (Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 363). Volveré sobre este asunto en el capítulo 6.

<sup>551</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 355.

<sup>552</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 356.

“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<sup>553</sup>.

El objeto de su teoría de justicia son entonces, un tipo de relaciones intersubjetivas históricamente ya dadas en las cuales los ciudadanos se conceden recíprocamente un status normativo que los habilita para ciertas expectativas, una garantía recíprocamente compartida de poder esperar del otro una cierta consideración: las relaciones de reconocimiento<sup>554</sup>. 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 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<sup>555</sup>.

Como ya he planteado, Honneth comparte este procedimiento metodológico reconstructivo con Habermas. La teoría de justicia habermasiana es una reconstrucción normativa por la cual encuentra como hecho histórico los procedimientos discursivos sobre los cuales la posición rawlsiana se asienta sólo 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<sup>556</sup>. 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 sólo 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:

---

<sup>553</sup> Ibid., p. 362.

<sup>554</sup> Cf. Ibid., p. 361.

<sup>555</sup> Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 362.

<sup>556</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 363.

Su tarea sería colocar delante de nuestros ojos todas las condiciones institucionales, materiales y legales que actualmente precisarían estar cumplidas para que las diferentes esferas sociales efectivamente pudiesen hacer justicia a las normas de reconocimiento a ellas subyacentes<sup>557</sup>.

Ya he presentado cómo, junto a las relaciones jurídicas igualitarias, Honneth incluye las relaciones primarias y las sociales-laborales como las esferas fundamentales de reconocimiento para el florecimiento de la autonomía (ver cap.3). La reconstrucción normativa de estas esferas muestra que aspectos morales diferentes sirven de base a la estima recíproca en cada una de ellas.

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 los 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<sup>558</sup>.

Esto pone a la teoría de Honneth el desafío de no reconstruir un solo principio normativo en nombre de la autonomía personal (Habermas) sino tres principios<sup>559</sup>. 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<sup>560</sup>. 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 en base a si la disputa es sobre la aplicación justa del principio del amor, el principio de la igualdad (de derechos) o el principio del mérito (hacer justicia a los logros)<sup>561</sup>. El problema acerca de cómo Honneth cree deben ser

---

<sup>557</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 365.

<sup>558</sup> Ibid. Es interesante atender cómo Honneth en este artículo restringe la primera esfera de reconocimiento a la familia y la tercera a las relaciones laborales.

<sup>559</sup> También en contraste con Nancy Fraser, quien presenta dos principios: el de igualdad económica y el de evitación de la humillación cultural como instrumentos para la igualdad participativa.

<sup>560</sup> Cf. Honneth, A. "A textura da justiça", p. 365. Honneth dice inspirarse en la teoría plural de justicia de David Miller (Miller, D. *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Campus, Frankfurt a.M., 2008) que propone una tripartición en principio de necesidad, principio de igualdad y principio del mérito, basándose en la consideración de las convicciones cotidianas sobre la justicia. Sin embargo, Honneth se distancia metodológicamente de Miller, al considerar que la distinción de estas esferas de justicia requiere de una justificación de tipo reconstructivo y no desde un "mero acuerdo con los resultados empíricos de la investigación en la justicia, ni desde la distinción ontológico-social entre patrones de relación, sino desde la contemplación de las condiciones históricamente producidas de la formación de identidad" (Honneth, A. "Recognition and justice", p. 358). También puede verse un análisis de similitudes y diferencias con el planteo de Miller en Honneth, A. "Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller" in Miller, D. Op.cit., pp. 7-25 y Honneth, A. "Recognition and justice", pp. 358-359.

<sup>561</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 352.

aplicados estos principios para juzgar un estado de conflicto social –o sea el aspecto normativa y no sólo descriptiva-, lo presentaré en el debate con Nancy Fraser.

En opinión de Honneth, dos ventajas claves posee una teoría pluralista 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<sup>562</sup>; 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 provisionarias, 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, por causa de esta libertad elemental de presentarse y posicionarse públicamente, la teoría de justicia aquí defendida precisa defender advocatoriamente condiciones en las cuales los sujetos alcancen auto-estima 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, cuyas actividades sin embargo, necesitan primero nuevamente del impulso de concepciones de justicia al mismo tiempo más poderosas y más realistas, para poder tornarse nuevamente activas en el lugar adecuado con un vocabulario moral adecuado- y por lo menos esta perspectiva podría nutrir la esperanza de que una teoría de la justicia que procede reconstructivamente y es construida de forma pluralista pueda disminuir la distancia para con la praxis política<sup>563</sup>.

Sin embargo, es válido que nos preguntamos: ¿no se hace considerablemente más complejo de 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<sup>564</sup>.

#### **4.5.3 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, (a) que los ciudadanos en sí mismos no deben ser los responsables de realizar la justicia social, porque ello supondría el peligro de una “dictadura de las virtudes, una demanda no razonable de una conducta moralmente ejemplar”<sup>565</sup>. En este sentido, sería riesgoso hacer descansar la justicia de una sociedad en el

---

<sup>562</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 365.

<sup>563</sup> Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 366.

<sup>564</sup> Cf. Walzer, M. *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 2004.

<sup>565</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 351.

mero comportamiento personal de sus ciudadanos. Por otro lado, (b) que sólo 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<sup>566</sup>.

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 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 éstas 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<sup>567</sup>.

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 sólo abarcan a las del Estado o si puede 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 de esta tesis.

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 auto-respeto. En realidad, sólo 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 es 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

---

<sup>566</sup> Ibid.

<sup>567</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 351.

relevantes para la promoción del autorespeto-, el Estado sólo puede intervenir indirectamente si no quiere poner en riesgo las condiciones mismas de su existencia<sup>568</sup>.

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 sólo venir de arriba hacia abajo a través de la actividad estatal, y suponer que el poder político se mantiene por una red amplia y descentrada de organizaciones civiles y pre-estatales<sup>569</sup>. 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<sup>570</sup>.

#### 4.5 ¿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<sup>571</sup>. 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 a un conjunto heterogéneo de autores<sup>572</sup> - 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<sup>573</sup> de los individuos debido a su aislamiento social<sup>574</sup>.

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 garantizadas, mientras que los comunitaristas se basan en la doctrina griega clásica sobre la polis o la noción hegeliana de eticidad (ethical life), sosteniendo 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

---

<sup>568</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, pp. 357-358.

<sup>569</sup> Cf. Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2001, p.31.

<sup>570</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., pp. 358-359. Aunque liberal, Amartya Sen postula una tesis similar acerca de todos los agentes involucrados en realizar la justicia, en su caso, referido a la realización de los Derechos Humanos, poniendo los mismos ejemplos que Honneth: grupos de autoayuda, corporaciones, comunidades religiosas, grupos civiles, etc. Aunque su influencia es claramente menos poderosa que las medidas estatales jurídicas en la influencia de las condiciones de reconocimiento. Cf. Sen, A. “Elements of a theory of human rights”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, N°4, 2004, pp. 315-356.

<sup>571</sup> Para un análisis de tales similitudes: Yar, M. “Honneth and the communitarians: toward a recognitive critical theory of community”, *Res Publica*, Vol. 9, issue 2, pp. 116-117.

<sup>572</sup> Sus posiciones son muy diversas en sus bases teóricas y trayectoria, objeto de crítica y situación en el espectro de preferencias ético-políticas –abarcando de la izquierda a la derecha-.

<sup>573</sup> De allí, el título de la obra de Honneth *Suffering from indeterminacy*.

<sup>574</sup> Honneth, A. “The limits of liberalism: on the political-ethical discussion concerning Communitarianism”, in *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, p.232.



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 delimitan nuestras identidades<sup>575</sup>. Por otro lado, también comparten el cuestionamiento de la tajante distinción entre la esfera ética y 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.

#### 4.5.1 Su reconstrucción de la estrategia comunitarista en el debate

Como Honneth es un filósofo abierto al debate internacional desde sus comienzos, ya en los 90 dedicó sus primeros escritos específicos relativos a la filosofía política a dar cuenta del debate liberal-comunitario norteamericano. De allí surgen su artículo “Grenzen des Liberalismus”<sup>576</sup> [1991] y la responsabilidad por la edición y prólogo del libro *Komunitarismus*<sup>577</sup> [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* [1992]. 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<sup>578</sup>. De algún modo la propuesta filosófico-política que Honneth delineada es una suerte de síntesis-respuesta 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 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” –que como es ampliamente reconocido, está centrado en fundamentos ético-políticos- presenta una forma original: se presentan las posiciones como si fuese una secuencia de intercambio de argumentos entre Rawls y sus críticos –fundamentalmente 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 en que es este concepto

---

<sup>575</sup> Cf. Sandel, M. *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000; MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.

<sup>576</sup> Honneth, A. “The limits of liberalism”, pp. 231-246.

<sup>577</sup> Honneth, A. *Komunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt a.M., 1993.

<sup>578</sup> Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 378.

atomista el que le impide reconocer la prioridad del bien o los valores compartidos sobre lo justo. Sandel piensa que el liberalismo da prioridad a los iguales derechos sobre un concepto del bien porque los sujetos erróneamente son concebidos como que eligiendo monológicamente sus fines<sup>579</sup>. 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<sup>580</sup>.

Ante esta ficticia pero posible ampliación de la autonomía rawlsiana, los comunitaristas reaccionan relacionando su propuesta a la dimensión de la *autorrealización*<sup>581</sup> 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<sup>582</sup> o MacIntyre en 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 sólo 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 precondition 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 rehusan 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<sup>583</sup>.

Aquí es donde aparece la primera gran dificultad de una posición comunitarista.

---

<sup>579</sup> 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 sólo intersubjetivamente por medio de procesos comunicativos de socialización cultural, por ello, el supuesto liberal monológico de la elección es incorrecto. Cf. Sandel, M. "The procedural republic and the unencumbered self", *Political Theory*, N°12, 1984, pp. 81-96.

<sup>580</sup> Cf. Honneth, A. "The limits of liberalism", pp. 236-237.

<sup>581</sup> En una versión sustantiva, ésta puede asociarse a la idea de libertad positiva de Berlin.

<sup>582</sup> Me refiero a lo que se ha entendido como la "tesis social" de Taylor, según la cual sólo se puede ejercer la capacidad de autodeterminación en un cierto tipo de entorno social, un tipo particular de comunidad sostenida por una política del bien común, entre lo que Taylor señala: una comunidad que pueda sostener y proteger una estructura cultural que de opciones significativas para los individuos, la posibilidad de contar con foros plurales en los que los sujetos puedan evaluar intersubjetivamente sus opciones, etc. Cf. Taylor, Ch. *Philosophy and human sciences: Philosophical Papers*, ii, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 204-206.

<sup>583</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 243. También en su introducción al volumen *Kommunitarismus* volumen, al presentar la posición de Sandel y MacIntyre, Honneth pone el mismo argumento de forma negativo: una colección de individuos legalmente protegidos no es una sociedad. Para que una sociedad esté moralmente integrada, sus principios de justicia requieren de un horizonte normativo compartido. Sin él, los sujetos no estarán motivados a seguir y respetar unos principios de justicia. Un horizonte normativo común es precondition para la vida social, y entonces, como los individuos desarrollan su autonomía socialmente, es también condición de una vida individual autónoma. Cf. Honneth, A. *Komunitarismus*, p.13; comentado por Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 383.

Honneth dice que Rawls podría devolverles la pregunta sobre cómo harán para distinguir normativamente entre diferentes concepciones del bien<sup>584</sup> y que sería inevitable la referencia última a igualdad de derechos a la hora de juzgar eventos políticos<sup>585</sup>. 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 sólo no refuta, sino que incluso fortalece la prioridad metodológica y normativa de los derechos y libertades<sup>586</sup>. 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 religada a un horizonte de valores compartidos comunitariamente sustituyendo la justificación moral de la moralidad con un concepto normativo de eticidad<sup>587</sup>.

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.

#### 4.5.2 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 “precondiciones social de la identidad subjetiva”, o sea, 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<sup>588</sup>.

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 movilizand o normas metasubjetivas de la comunidad en que los sujetos son socializados<sup>589</sup>. 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 –especialmente claro en el análisis de la tercera esfera-, Honneth decide enfatizar la implicación que esto tiene para el individuo, mientras los comunitaristas enfatizan las consecuencias que esto tiene para la comunidad. En

---

<sup>584</sup> Cf. Honneth, A. “The limits of liberalism”, p. 233.

<sup>585</sup> Ibid., p. 237.

<sup>586</sup> Como advierte Deranty, Honneth parece aquí haber identificado en Sandel un problema que lo afecta a él mismo: el salto injustificado de lo ontológico a lo normativo. Abordaré este problema en el capítulo 7.

<sup>587</sup> Honneth, A. *Op.cit.*, p. 233, nota 11.

<sup>588</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, pp. 384-385.

<sup>589</sup> Por ejemplo, la idea de “evaluaciones fuertes” de Taylor, a través de las que los sujetos interpretan, evalúan y organizan sus intenciones y deseos surge de un horizonte de valor cultural y comunal pre-dado. Incluso cuando estas evaluaciones fuertes sean creativas o transformadoras de los límites del horizonte original, sólo pueden ser articuladas en el vocabulario normativo disponible en el propio horizonte.

vez de poner énfasis en la idea de un proceso culturalmente encarnado en una tradición, Honneth decide priorizar el señalamiento de la vulnerabilidad individual ante tal dependencia intersubjetiva<sup>590</sup>. Lo central en la filosofía política de Honneth es la vulnerabilidad intersubjetiva y no la comunalidad<sup>591</sup>, las estructuras intrasubjetivas a través de las que los individuos pueden alcanzar la autorrealización y no sus lazos con la comunidad. La idea central es la de autorrealización individual, la comunidad no es en sí misma un bien primario<sup>592</sup>.

Las consecuencias desde el punto de vista crítico 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 tras la espalda de los sujetos, pero ambos realizan propuestas universalistas (derechos o formas de reconocimiento)<sup>593</sup>.

Según Honneth, ni liberales ni comunitaristas han podido responder al problema del relativismo<sup>594</sup>. 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 status 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<sup>595</sup>.

---

<sup>590</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, pp. 385-386

<sup>591</sup> También Cortina defiende esta tercera vía de la intersubjetividad, que se encuentra entre el individualismo y el comunalismo. Cf. Cortina, A. *Alianza y contrato*, pp. 69-85.

<sup>592</sup> Cf. Deranty, J. Ph. *Op.cit.*, p. 386.

<sup>593</sup> *Ibid.*, pp. 386-387.

<sup>594</sup> La mirada crítica de Honneth sobre Gadamer y MacDowell refiere precisamente a la idea de una trascendencia immanente: 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. Honneth, A. "The Destructive Power of the Third", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 29, N°5, 2003, pp. 5-21, y "Between Hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the Challenge of Moral Realism", in Smith, N. (ed). *Reading McDowell, On Mind and World*, Routledge, London, New York, 2002, pp. 246-265.

<sup>595</sup> Para un análisis de la recepción del debate norteamericano en los teóricos frankfurtianos en general, y en particular sus diferencias en la posibilidad de la crítica social, ver Renault, E. "Entre Libéralisme et Communautarisme: une Troisième Voie?", in *Où en est la Théorie Critique?*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 251-268.

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 aquel artículo del 91, Honneth veía en la ética del discurso la mejor oferta de esta idea formal de eticidad para una salida posible al debate liberal-comunitario y el problema del bloqueo crítico contextualista<sup>596</sup>. Termina sosteniendo:

Este modelo concibe los principios universalistas de una moralidad posconvencional como constituyendo las condiciones delimitantes de cada modelo del bien comunitario<sup>597</sup>.

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 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 un principio 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 para el discurso de la filosofía política; aunque están inspirados en la crítica hegeliana a la moralidad kantiana, resulta sintomático que autores como Michael Walzer, Alasdair MacIntyre o Joseph Raz intenten mantener la mayor distancia posible con la filosofía política de Hegel<sup>598</sup>.

### 4.5.3 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<sup>599</sup> 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

---

<sup>596</sup> Cf. Honneth “The limits of liberalism”, p. 246.

<sup>597</sup> Ibid.

<sup>598</sup> Cf. Honneth, A. *The pathologies of individual freedom*, pp. 1-2. El impresionante estudio de Taylor sobre Hegel (*Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983) no atiende a las intenciones específicas de la *Filosofía del derecho*, sino que es una especie de actualización del pensamiento político de Hegel en conjunto. Honneth señala también que la *Filosofía del derecho* está contigua a la ética de MacIntyre en la idea de que entre el diagnóstico de la época y la teoría normativa tiene que ser establecida una especie de conexión interna. Cf. MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004; y con el planteamiento de Joseph Raz hay coincidencias en el hecho de que un concepto complejo, ético, de la autonomía del individuo tendría que representar el punto de partida de una teoría liberal de la justicia. Cf. Raz, J. *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986.

<sup>599</sup> Cf. Wilde, L. “The concept of solidarity: emerging from the theoretical shadows?”, *The British Journal of Politics & International Relations*, Vol. 9, Issue 1, Feb 2007, pp.173-174.

contemporáneas y bajo las condiciones que impuso la modernidad, lo adecuado es proponer un concepto de “comunidad postradicional”<sup>600</sup> 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. Sólo así se pueden garantizar las condiciones para la autorrealización individual. Aquí Honneth sigue completamente 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 por las cualidades y capacidades que poseen como individuos particulares o grupos, porque son de valor para el modo de vida compartido<sup>601</sup>. La materialidad de tal valoración implica que bajo un sistema de valores compartido, los sujetos no sólo se valoran en su “vacía” capacidad común de autodeterminarse, sino que valoran los “contenidos” concretos de sus elecciones u objetivos vitales, por lo que se diferencian. Por ello, la solidaridad es más que mero respeto o tolerancia; en estas relaciones, me doy cuenta 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 pos-tradicional es precondition para la autorrealización individual, entendida como el proceso en que realizamos nuestras metas elegidas en la vida sin coerción.<sup>602</sup> 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 pos-convencional 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<sup>603</sup>.

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 pos-tradicional.

Hablar de una comunidad pos-tradicional 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

---

<sup>600</sup> Cf. Honneth, A. “Post-traditional communities: a conceptual proposal”, en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 254-262./ “Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag” in Brumlik, M. and Brunkhorst, H. (ed.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer TB-Verlag, Frankfurt a.M., 1993, pp. 260-273./ “Comunitats postradicional: una propuesta conceptual”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, Nº 27, 1997, pp. 35-43.

<sup>601</sup> Tal distinción es introducida por Ferdinand Tönnies; ver Tönnies, F. *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947.

<sup>602</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 257.

<sup>603</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 214.

a sí mismos<sup>604</sup>.

Esta idea de comunidad “abierta”<sup>605</sup> es lo que lo distancia del comunitarismo, porque mientras éstos pueden ver con recelo a 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 sospechas sobre la noción comunitarista de comunidad y mantiene la irreductibilidad del conflicto y el rol central de la lucha en la vida social<sup>606</sup>. 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 realiza 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.

#### **4.6 El debate con Nancy Fraser: la relación entre 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 publicada en 2003 *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*<sup>607</sup>, 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

---

<sup>604</sup> Cf. Honneth, A. “Post-traditional communities: a conceptual proposal”, p. 261.

<sup>605</sup> Para profundizar en una noción de comunidad desde la perspectiva crítica del reconocimiento, y en estas similitudes y diferencias con el comunitarismo: Yar, M. “Honneth and the Communitarians: Towards a Recognitive Critical Theory of Community”, *Res Publica*, Vol. 9, 2003, pp. 101-125. Presenta la idea de lucha por el reconocimiento de Honneth como una suerte de correctivo a las posiciones comunitaristas. La tesis de Yar es que Honneth desarrolla un modelo de comunidad que comparte algunas premisas básicas sobre la vida política que están en la base de esa vuelta a la comunidad, a la vez que supera las debilidades más reconocidas en esta posición, en particular, evita el sacrificio que las posiciones comunitaristas realizan de un potencial radical para la transformación social en aras del nivel de integración socioética que requiere su concepto de comunidad. Desconocer la pluralidad, el disenso, y una defensa del tradicionalismo contra la crítica del orden social existente (p. 101). La noción de comunidad de Honneth tiene un compromiso con una idea de lucha social como un momento crítico de la tradición, ineludible y generativo en la formación de una comunidad (pp. 101-102). Según Yar, Honneth desarrolla sólo tangencialmente la cuestión de la comunidad y ella intenta darle mayor explicitación (pp. 115). En lo que Honneth aventaja al comunitarismo es en superar dos dificultades: a) el dualismo individuo-comunidad (la suposición de que la autonomía individual y los derechos se oponen inevitablemente a la comunalidad, la solidaridad y responsabilidad), reconciliando autonomía con solidaridad, derechos con responsabilidades. La eticidad no es vista como algo opuesto a la autonomía, sino como la encarnación socio-cultural de la libertad individual, que permite que la libertad sea realizada en forma concreta y no abstracta (p. 117).

<sup>606</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 389.

<sup>607</sup> Verso, London-New York./ *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003. Trad.cast.: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, 2006. El punto de partida de esta obra lo constituyen las Lecciones “Tanner” sobre Valores Humanos -Universidad de Stanford- impartidas por Fraser, y que fueron contestadas por Honneth.

que pretende realizar y nos expone con mucha claridad su visión de la justicia social.

El interés de Honneth de 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 ésta 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 a la vez de una justificación de los objetivos morales que determinaban el conflicto<sup>608</sup>. 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 política, y tachan de poco sólida y pasada de moda, la idea de construir una teoría global<sup>609</sup>. Por otro lado, ambos están de acuerdo en que una comprensión suficiente de la justicia debe englobar cuestiones distributivas y cuestiones de reconocimiento<sup>610</sup> 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.

#### 4.6.1 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. Aún en los mejores casos, cuando las luchas por la redistribución no se presentan como antitéticas a las del reconocimiento, tienden a estar disociadas<sup>611</sup>.

Fraser no deja de reconocer que este “giro al reconocimiento” en el surgimiento de una política del status representa una ampliación y una nueva forma de comprender la justicia

---

<sup>608</sup> Cf. Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 89.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>611</sup> Cf. Fraser, N. “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” age” en *Justice Interruptus*, Routledge, New York, 1997, p. 11; también en Fraser, N. “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”, en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, pp. 18-23.



social<sup>612</sup>. 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 ponen 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 al desplazarlas<sup>613</sup>.

Las posmodernas demandas por el reconocimiento de la identidad sirven funcionalmente para desplazar estas tradicionales demandas, mientras se exagera 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 provocados 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.

---

<sup>612</sup> También Honneth intenta explicar este cambio. Sostiene que dos interpretaciones alternativas se ofrecen para explicar este cambio normativo. Por un lado, el viraje hacia conceptos como el reconocimiento puede provenir de una desilusión política hacia la posibilidad de extender la equidad social con el triunfo internacional de partidos conservadores y el desmantelamiento de programas de protección social, por lo que las nociones de eliminación de la humillación pueden parecer más realizables a corto plazo. Por otro lado, otra interpretación no ve el viraje a estas ideas como resultado de la desilusión política, sino al contrario, como un crecimiento de la sensibilidad moral y de que nos hemos dado cuenta que el reconocimiento constituye un principio clave de justicia social. Esta segunda tesis trae consigo nuevas conclusiones sobre las bases normativas del estado de bienestar. Por ejemplo, que los programas de apoyo económico muchas veces no son suficientes. Cf. Honneth, A. "Recognition and justice", p. 352.

<sup>613</sup> Fraser, N. "Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation", paper presentado al Heinrich-Böll-Stiftung, 2001, p. 4. Disponible en: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article281>

Para Fraser, la mala distribución suele estar entrelazada con el mal reconocimiento, pero no puede reducirse a éste<sup>614</sup>. 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 ej: un industrial blanco y formado puede quedar desempleado por el cierre de la fábrica fruto de una fusión corporativa<sup>615</sup>. 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.

Con acierto o no en sus críticas a Taylor y Honneth, se hace evidente que Fraser rechaza las formulaciones que presentan a la distribución y al reconocimiento como modos incompatibles de entender la justicia social<sup>616</sup>. Fraser propondrá un análisis teórico suficientemente amplio para considerar tanto la desigualdad de clase como las jerarquías de status, 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 status.

La razón fundamental, es que en la sociedad contemporánea ambos tipos de injusticia –económica y cultural– se dan a la vez. Fraser señala que existen muchas “comunidades bivalentes”: grupos que se diferencian en virtud de la estructura político-económica y 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 co-originales. Las cuestiones de género, por ejemplo, exigen este tipo de análisis unificado<sup>617</sup>. Las injusticias culturales y económicas están además, sumamente relacionadas: las instituciones económicas están atravesadas de significados y normas “culturales” y aún las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión político-económica 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

---

<sup>614</sup> Cf. Fraser, N. y Honneth, A. *Redistribución o reconocimiento?*, p. 14.

<sup>615</sup> Cf. Fraser, N. “Recognition without Ethics?”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, Nº 2-3, 2001, p. 29.

<sup>616</sup> Los teóricos liberales sostienen que las teorías del reconocimiento expresan una forma de vida sustantiva, violentando la condición de igual tratamiento de los ciudadanos, mientras la perspectiva del reconocimiento ve al procedimentalismo liberal como ciego a la diferencia intersubjetiva e insensible a los requerimientos del sujeto para realizar una identidad. Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Proteus, Montevideo, 2010, p. 27.

<sup>617</sup> Cf. Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 9.

reconocimiento tienden a promover la diferenciación grupal, mientras las distributivas pretenden muchas veces lo contrario: abolir arreglos económicos basados en diferencias específicas de grupos<sup>618</sup>. 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 standart normativo común, y como tal, Fraser propone el *Principio de la paridad de la participación*: la justicia requiere acuerdos sociales que 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 niega a algunas personas los medios y oportunidades de interactuar con otros como pares. Y b) *una condición intersubjetiva*: que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen igual respecto 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 ellos, bordeándolos de una excesiva diferencia, o no reconociéndoles su distinción<sup>619</sup>.

Si la teoría crítica es la reflexión teórica de los movimientos emancipatorios de la época, debe tener un marco normativo de referencia en que se de igual atención a la distribución y al reconocimiento. Sólo 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<sup>620</sup>-; 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<sup>621</sup>.

---

<sup>618</sup> Para Fraser, los grupos vinculados a una sexualidad menospreciada son el tipo ideal de una “subordinación de status”. Son ejemplo de aquellos que requieren sólo soluciones desde el reconocimiento, porque las problemáticas económicas son derivadas de problemáticas de valoración social de sus capacidades. Cf. Fraser, N. “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación” en Fraser, N. y Honneth, A. *Op.cit.*, p.27.

<sup>619</sup> Cf. Fraser, N. “La justicia social en la era de la política de la identidad”, pp. 42 y ss.

<sup>620</sup> Cf. Fraser, N. *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 32-33.

<sup>621</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, pp. 33-34.

#### 4.6.2 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, 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 político-morales. 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?<sup>622</sup>.

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<sup>623</sup>.

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 abstracto 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<sup>624</sup>, Avishai Margalit<sup>625</sup> 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

---

<sup>622</sup> Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser” en Fraser, N. y Honneth, A. *Op.cit.*, p. 91.

<sup>623</sup> Ibid.

<sup>624</sup> Cf. Todorov, Z. *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Buenos Aires, 2008.

<sup>625</sup> Cf. Margalit, A. *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona, 1997.

la justicia porque supone que la teoría crítica debe estar informada por los objetivos de los movimientos sociales, porque éstos expresan las fuentes del descontento moral en la sociedad capitalista. 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 sólo apoya estos objetivos normativos, termina sólo confirmando como relevantes aquellas situaciones de injusticia social a las que se les prestó atención o se han instalado en la opinión pública<sup>626</sup>, 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 Fraser sólo 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<sup>627</sup>.

Como segunda crítica, Honneth considera que su análisis se asienta en un “artificio sociológico”: sugiere una sucesión histórica de dos tipos de 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 el 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

---

<sup>626</sup> Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento, p. 93.

<sup>627</sup> Honneth, A. Op.cit., pp. 96-97.

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”.<sup>628</sup> El vocabulario moral en 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 teoría crítica -y para la filosofía política actual toda- porque exprese el objetivo de los llamados “nuevos movimientos sociales” o 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?<sup>629</sup> 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.

#### **4.6.3 La distribución como una 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<sup>630</sup>.

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.

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, agregando 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 para una red racional de discursos de cuestionamiento y justificación específicos de la esfera. Son normas

---

<sup>628</sup> Cf. *Ibid.*, p. 99.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>630</sup> Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 106.

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 socio-moral de la sociedad capitalista burguesa, poseen un exceso de validez, que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento<sup>631</sup>.

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<sup>632</sup>.

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 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 de 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 la 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

---

<sup>631</sup> Ibid., p. 118.

<sup>632</sup> Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 111.

conseguir una mayor estima social, y por tanto, más recursos<sup>633</sup>.

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<sup>634</sup>. Ésta puede brindar los principios para una distribución adecuada, pero sólo 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 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<sup>635</sup>. 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 realizar evaluaciones 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<sup>636</sup>, 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

---

<sup>633</sup> Ibid., pp. 121-122.

<sup>634</sup> Ibid., pp. 101, 107.

<sup>635</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. "Autonomy, vulnerability, recognition and justice", p. 129.

<sup>636</sup> Cf. Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento", pp. 121, 123.



-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<sup>637</sup>.

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 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<sup>638</sup>. 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.

---

<sup>637</sup> He analizado en profundidad este problema en el artículo “Esferas de reconocimiento y capacidades básicas”, en Cortina, A. y Pereira, G. (eds.) *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 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.

<sup>638</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 144.

## Capítulo 5.

### Honneth y su búsqueda de un análisis más adecuado de las patologías sociales

A partir de la tercera crítica, Honneth se propone articular una teoría social más sensible a la conflictiva interna del mundo de la vida, que de cuenta de la gran porosidad que existe entre elementos sistémicos e interacción social. Por tanto, prefiriendo hablar de esferas de la vida social, Honneth se dedica a una conceptualización más adecuada de las patologías sociales. Este capítulo se tratará de 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<sup>639</sup>, junto a su participación en los debates filosófico-políticos -que ya hemos analizado-, interviene en el ámbito sociológico, cuestionando el contenido teórico y empírico de los principales diagnósticos de nuestra era posmoderna. Su obra *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*<sup>640</sup> [1994] es señal de esta preocupación. 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 realizan cierta inflexión: del reconocimiento a sus negaciones<sup>641</sup>, trabajando en torno a los conceptos de “patología social”, “desprecio”, “desintegración”, “desgarramiento”, “reificación” e “invisibilidad”, “sufrimiento” temas que se vuelven centrales en sus trabajos posteriores. Por otro lado, en trabajos posteriores al 2000 como “Invisibility: On the Epistemology of "Recognition"[2001], “Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”[2002], “Anerkennung als Ideologie”[2004] y

---

<sup>639</sup> Una vez que Honneth logra su habilitación en 1990, obtiene el cargo de titular para filosofía política en el Instituto “Otto Suhr” de la Universidad Libre de Berlín y allí permanece hasta 1996. Es durante estos años que interviene en el debate político-filosófico con ensayos como “des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus” [Límites del liberalismo. Sobre la discusión ético-política del comunitarismo, 1991], “und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien” [Pluralización y reconocimiento. Sobre el autodesprecio de las teorías sociales postmodernas](1991), “Conceptions of Civil Society”[1993], “Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik” [Autonomía descentrada. Consecuencias filosófico-morales de la crítica al sujeto, 1993], “Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag” [Comunidades post-tradicionales. Una propuesta conceptual, 1993], “Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik” [Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío de la ética post-estructuralista, 1994], e igualmente, muchos de los artículos de reconstrucción de la propia tradición crítica, que hemos referido en el capítulo 1 de este trabajo.

<sup>640</sup> Honneth, A. *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a.M., 1994; trad. catalán *Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Tàndem, València, 1999.

<sup>641</sup> Honneth parece seguir apelando a un tratamiento negativista de los fenómenos para acceder a sus presupuestos normativos, quizás porque en general, los acontecimientos negativos están articulados de manera mucho más clara -de otra forma no serían tenidos en cuenta- que las tomas de posición positivas, que generalmente permanecen implícitas.

*Reificación* [2005] se aprecia un esfuerzo analítico por intentar esclarecer el fenómeno del reconocimiento desde un punto de vista *epistémico*, complementando y profundizando 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 realiza Honneth del alcance y valor de una *Filosofía social*.

### 5.1. Más allá de los principios de justicia, hacia una filosofía social

En “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”<sup>642</sup> [1994] Honneth se propone la defensa de la Filosofía social como una disciplina con status 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<sup>643</sup>. Este es el sentido que ha tenido la TC desde sus comienzos y el sentido que Honneth quiere darle a los planteos que ha hecho en su obra de habilitación.

Concebida de esta forma, la disciplina tiene sus inicios en la crítica a la civilización de Rousseau, en 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 aparecían 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, Castoriadis o Taylor.

Junto a la Teoría Crítica, es ésta la tradición filosófica más amplia en la que Honneth se autoubica. La Filosofía social es el enfoque integrador en el que Honneth 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,

---

<sup>642</sup> en Honneth, A. (ed.) *Pathologien des Sozialen Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt a.M., 1994, pp. 9-69./ “Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy”, en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 3-48.

<sup>643</sup> Cf. Honneth, A. “Pathologies of the social”, p. 4.

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 sólo 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 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 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 30 años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que éstas 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<sup>644</sup>.

## 5.2 El concepto de “patología social”

Los conceptos de *diagnóstico* y *patología* provenientes de la medicina, 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 standart 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 socio-teórico asentado en la distinción básica entre relaciones sociales *patológicas* y relaciones sociales *intactas* o *no patológicas*:

(...) lo que constituye el standart 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<sup>645</sup>.

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 sólo 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

---

<sup>644</sup> Honneth, A. *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, p. 146.

<sup>645</sup> Honneth, A. “Pathologies of the social”, p. 36.

forma comunitaria de vida ética, una esfera pública fuerte, un trabajo 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<sup>646</sup>. Para Honneth, una teoría crítica hoy no puede ser un proyecto normativo local que desconozca la pluralidad cultural o la crisis de los “meta-rrrelatos”.

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<sup>647</sup>.

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<sup>648</sup> 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<sup>649</sup>. 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*<sup>650</sup> (2000) Honneth retorna a Hegel y reconoce que la

---

<sup>646</sup> Hablar de patologías sociales no supone necesariamente una filosofía de la historia, 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 sólo da cuenta de lo que acontece, no pronostica el futuro ni supone un devenir necesario de la humanidad por delante. Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, 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.

<sup>647</sup> Honneth, A. “A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory”, en Rush, F. (ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 337. / “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie” en Halbig, Ch, Quante, M. (ed.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, LIT-Verlag, 2004, pp. 9-32. / Aparece también en Leyva, G. (ed.) *La teoría crítica y las tareas actuales de la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468. También Honneth ha incluido este artículo en su muy reciente compilación: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009.

<sup>648</sup> Es claro que en estas reflexiones sobre filosofía social, Honneth parece estar buscando un planteo universalista que recoja patrones de reconocimiento transculturales, algo que luego descartará.

<sup>649</sup> Cf. Honneth, A. “Pathologies of the social”, p. 41. Allí reconoce los esfuerzos de Martha Nussbaum y Charles Taylor en este sentido.

<sup>650</sup> *Suffering from indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, van Gorcum, Aseen, 2000. Reúne dos “Lecciones Spinoza” que Honneth dictó en mayo y junio de 1999 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam, sobre la reactualización de la *Filosofía del derecho* Hegel. Propone una relectura de la *Filosofía del derecho*, sin que desempeñen un papel explicativo ni el concepto sustancialista del

necesidad de conectar internamente el desarrollo de una teoría de la justicia con un diagnóstico de las patologías sociales, le es sugerida por la síntesis única que éste realizara 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 la *Filosofía del derecho* que conecta con los escritos juveniles de Hegel, 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 el Hegel de *Filosofía del derecho* que comenzó en aquella obra del 2000 se ha consolidado definitivamente en su último gran libro *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [2011].

### 5.3 Nuevamente, una inspiración en Hegel

En su análisis de las patologías sociales, Honneth vuelve a encontrar inspiración en Hegel. En su *Filosofía del Derecho*, éste 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<sup>651</sup>, que se expresa como cierta soledad, vaciedad, apatía y opresión, experiencias resumidas en un *sufrimiento por indeterminación*.

Su teoría de la justicia tiene el significado terapéutico de una emancipación o

---

Estado ni las indicaciones operativas de la Lógica. Ni el concepto hegeliano de Estado ni el de espíritu se puede reeditar en las condiciones normativas actuales. Honneth cree que en sus *Líneas fundamentales de filosofía del derecho* [1820] Hegel no renunció a sus intuiciones de juventud, aunque ya había elaborado su sistema. En la versión alemana, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001, Honneth añadió una tercera parte: “La teoría de la eticidad como teoría normativa de la modernidad”. Una nueva edición revisada de este material fue recientemente publicada por Honneth bajo el título *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory*, Princeton University Press, New Jersey, 2010.

<sup>651</sup> El énfasis de Honneth en la autocomprensión del sujeto no es un psicologismo, sino en una visión filosófica-comunicacional de la libertad que procede de Hegel.

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 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 sólo son posturas filosóficas, sino que ya se han convertido en fundamento de actitudes práctico-vitales, y 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<sup>652</sup>. Cuando los sujetos implicados se dan cuenta 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 influyeran 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”<sup>653</sup>. 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 sólo es posible a través de la preservación de su *standart* más alto de racionalidad, porque sólo cada instancia de la razón universal puede dar a los miembros de la sociedad, la orientación de acuerdo a la cual pueden dirigir sus vidas con sentido<sup>654</sup>.

#### 5.4 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

---

<sup>652</sup> Cf. Honneth, A. “A social pathology of reason”, p. 340.

<sup>653</sup> Cf. *Ibid.*, p. 339.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 340.

Honneth, desde Horkheimer a Habermas se “insiste en la mediación entre teoría e historia en un concepto de racionalidad socialmente activa”<sup>655</sup> 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<sup>656</sup>. 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*<sup>657</sup>. Como sabemos, los comienzos de la Escuela de Frankfurt estuvieron marcados por una confianza histórico-filosófica 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 stalinismo soviético, convirtieron la teoría en un pesimismo crítico-cultural. 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 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 realiza de las raíces del totalitarismo<sup>658</sup>. ofrece según Honneth, un enfoque menos pretencioso, pero más poderoso hermenéuticamente<sup>659</sup>. Ello explica por qué

---

<sup>655</sup> Ibid., p. 337.

<sup>656</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 46.

<sup>657</sup> La columna que vertebral las reflexiones de las diferentes generaciones es la reacción a la hegemonía unilateral de la racionalidad instrumental, situación que, como vimos, fue diagnosticada por Weber como rasgo sobresaliente de la Modernidad. La Teoría Crítica surgió, como planteamos en la introducción de este trabajo, aspirando a un mundo humanizado basado en la razón lo que la obligaba a desvelar las formas “degradadas” de razón, que se habían expresado en las corrientes del pensamiento moderno. Las dos figuras criticables de la razón son para la teoría crítica: la razón objetiva del racionalismo y el idealismo y la razón instrumental de la ciencia y la técnica. Sin embargo, la teoría crítica quiere conservar lo positivo de cada una de estas expresiones deformadas de la razón. Por un lado, basada en una razón objetiva, critica el relativismo y no es indiferente a los fines éticos. Defiende un modelo de sociedad basada en las exigencias de la razón, esto es basada en la justicia y la libertad como expresiones máximas de esa razón. Pero a la vez, denuncia la metafísica idealista inspirándose en el materialismo de Marx, presentando especial atención a las situaciones históricas concretas y sirviéndose de las ciencias particulares como momento imprescindible de una teoría que pretende ofrecer una esperanza objetivamente fundada en la transformación de la sociedad.

<sup>658</sup> Cf. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.

<sup>659</sup> Cf. Honneth, A. “Pathologies of the social”, p. 32.



será la interpretación de Arendt la que influye en las interpretaciones filosóficas de su época que realizarán autores como Habermas, Castoriadis o Taylor, estableciendo una nueva forma de hacer Filosofía Social.

Aún 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. Éste 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<sup>660</sup>. Lo que cuenta como “desorden” o patología social es nuevamente la creciente hegemonía de las orientaciones instrumentales<sup>661</sup> -concretamente, del poder sistémico del dinero y la burocracia-, que penetran en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana y restringe la esfera del entendimiento comunicativo, que es esencial para la reproducción de la especie humana.

Como he planteado anteriormente, 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 sólo 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. Éste representa la forma original de práctica humana que es precondition necesaria de la reproducción social y 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.<sup>662</sup>

A diferencia de los anteriores enfoques críticos, en Habermas esa racionalidad socialmente activa pierde sustancialidad, se procedimentaliza: permitiéndonos alcanzar tales acuerdos comunicativos, ella sólo asegura las condiciones de una autorrealización exitosa, y no su cumplimiento<sup>663</sup>. 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

---

<sup>660</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, cap.6.

<sup>661</sup> Aunque ya no emergen simplemente como resultado del objetivo del dominio de la naturaleza, sino que son explicadas en términos de la independencia que asume la racionalidad organizacional.

<sup>662</sup> Cf. Honneth, A. “A social pathology of reason”, p. 341.

<sup>663</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 341-342.

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.

## 5.5 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 a esta parte. En el artículo “Pathologien des Sozialen” [Patologías de lo social, 1994] –que hemos comentado previamente-, Honneth reivindica la Filosofía social y anticipa que ella debe asentarse hoy en una idea ética formal de qué sea una vida humana buena, pero no avanzó allí más en la tematización de las patologías sociales en sí mismas. Sin embargo, en sus diversas obras sociológicas, 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 de 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 de 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 vistos 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 realizar un diagnóstico del presente social y su desintegración, porque las asimetrías en las oportunidades de reconocimiento social que los sujetos sufren hoy, debe ser clarificadas considerando las estructuras comunicativas de las sociedades contemporáneas. Por ello, en los años que siguen al alumbramiento de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth aborda el diagnóstico de la crisis de la sociedad *posmoderna*.

En “Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien”<sup>664</sup> [1991] y más tarde, en su obra *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*<sup>665</sup> [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, identificándolas 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<sup>666</sup>, 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 que los modelos de reconocimiento tradicionales han sufrido una erosión irremediable. Mi sospecha es que tiene que ver con una transformación sociocultural en que tanto la esfera íntima de la familia, así 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 status social<sup>667</sup>.

Con respecto a la familia, Honneth dedica en particular el artículo “Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen” [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.

---

<sup>664</sup> En *Merkur*, Nº 508, 1, pp. 624-629. Trad.ingl: “Pluralization and Recognition: on the self-misunderstanding of postmodern social theories”, in *The fragmented world of the social*, pp. 220-230.

<sup>665</sup> El título “Desintegración” posee un doble sentido: refiere, por un lado a un diagnóstico de la situación sociológica, por la cual no se ha encontrado todavía una descripción integral de la condición actual -desintegración teórica-, y por otro lado, a una condición objetiva de la sociedad misma.

<sup>666</sup> Honneth no puede hacer su camino teórico dentro de la teoría crítica sin considerar un tema clave para ésta: el trabajo y qué lugar ocuparía éste en la lucha *moral* por el reconocimiento.

<sup>667</sup> Honneth, A. *The fragmented world of the social*, p. xxiii. También en “Pluralization and Recognition”: “La praxis cultural cotidiana se libera paso a paso de compromisos de valor y tradiciones recibidas, sin que ellas hayan sido reemplazadas por modelos comprensivos de orientación, en los que los intentos de autorrealización individual puedan encontrar reconocimiento intersubjetivo.” (p. 229)

Con respecto al trabajo, el deterioro del valor social del trabajo industrial en favor del sector de servicios, trajo aparejado 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<sup>668</sup>.

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 está progresando hacia volverse más y más flexible, y en ese sentido, líquida<sup>669</sup>.

Una sociedad que cada vez resulta 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<sup>670</sup>. 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 sólo la sociedad puede otorgar como un todo –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.

## 5.6 Formas ideológicas de reconocimiento

En un artículo titulado “Anerkennung als Ideologie”<sup>671</sup> [2004], Honneth profundiza en el potencial crítico del concepto que analizamos y sostiene una distinción entre formas

---

<sup>668</sup> Cf. Honneth, A. “Pluralization and recognition”, p. 229.

<sup>669</sup> Petersen, A. and Willing, R. “An Interview with Axel Honneth. The role of Sociology in the Theory of Recognition”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, Nº2, 2002, p. 271.

<sup>670</sup> Cf. 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.

<sup>671</sup> Honneth, A. “Anerkennung als Ideologie”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, Nº1, oct.2004, p. 51-70. / “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, Nº 35, 2006, pp. 129-150.

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,

(...) 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 sólo a la generación de actitudes conformes al sistema<sup>672</sup>.

Como ejemplos históricos, Honneth cita la valoración del esclavo virtuoso, 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 autestima 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. Por ello, se han despertado visiones críticas -inspiradas en la desconfianza de 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.

La respuesta de Honneth 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.

A diferencia de Althusser<sup>673</sup>, para Honneth 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<sup>674</sup>. Por ello, para ser efectivos, los modos ideológicos de reconocimiento –que no operan sólo 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 que mencionamos en el capítulo 2-, las del reconocimiento son más “escurridizas”, porque operan en el marco de las razones históricamente existentes. Junto a los contenidos publicitarios,

---

<sup>672</sup> Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 129-130.

<sup>673</sup> Althusser consideró que toda forma de reconocimiento es ideológica, porque los individuos sólo pueden identificarse socialmente si son sometidos a una red de normas sociales que no concede ningún margen a la autonomía individual.

<sup>674</sup> Cf. Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 136.

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<sup>675</sup>. Los “empleados-empresarios” son obligados a simular, en condiciones de trabajo inmodificadas, motivos intrínsecos, flexibilidad y aptitudes colaborativas, aún 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 acarrear consideraciones de Honneth sobre el “reconocimiento ideológico” serán consideradas en el apartado 6.3.2.3.

En artículos relativamente recientes, Honneth ha profundizado en estas patologías sociales del trabajo<sup>676</sup> 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”<sup>677</sup>.

En una de sus obras más recientes, *Verdinglichkeit. Eine anerkennungstheoretische Studie*<sup>678</sup> [*Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, 2005], con el recurso a esta noción de Lukács, Honneth se dedica a un análisis más explícito aún de las patologías sociales que lo conecta con la tradición de la Teoría crítica, entendiéndolas como formas de *reificación* y *autorreificación*. Analizaremos qué nuevas consideraciones sobre el reconocimiento se abren a

---

<sup>675</sup> Ibid., p. 147.

<sup>676</sup> Cf. Honneth, A. “Organized self-realization: some paradoxes of individualization: some paradoxes of individualization”, *European Journal of Social Theory*, Vol.7, Nº4, 2004, pp. 463-478 y en Honneth, A. y Hartmann, M. “Paradoxes of capitalism”, *Constellations*, Vol.13, Issue 1, 2006, pp. 41-58 que escribe junto con su asistente. También más recientemente: Honneth, A. “Trabalho y reconocimiento. Tentativa de uma redefinição”, *Civitas*, Vol.8, Nº1, 2008, pp. 46-67.

<sup>677</sup> Cf. Petersen, A. and Willing, R. Op.cit., p. 270.

<sup>678</sup> Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 2005./ Trad. cast.: *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007. Esta obra una versión revisada de las Tanner Lectures que Honneth dictó en la Universidad de Berkeley en 2005.

partir de ella.

## 5.7 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. En el artículo “Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk” [Un mundo de la discordia. Sobre la actualidad clandestina de la obra temprana de Lukács, 1986] ya 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 infringe a la integración cultural y por tanto, a las chances sociales para la autorrealización individual<sup>679</sup>.

En su libro *Reificación* [2005], Honneth reflighta 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* (1925) fue el centro de su diagnóstico social, y aunque no tenía conexión con principios éticos<sup>680</sup>, 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 propios de la propia personalidad, son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa<sup>681</sup>.

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”<sup>682</sup>, 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 una falla moral, aparece como una praxis enteramente desajustada, vista desde el punto de vista de una praxis auténtica o verdaderamente humana. El diagnóstico social de Lukács se asienta sobre una ontología social y antropología filosófica marxista, que gira 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<sup>683</sup>. Cuando esta actitud se pierde, se cae en reificación, entendida como proceso y resultado. Este diagnóstico

---

<sup>679</sup> Cf. Honneth, A. “A Fragmented World: on the implicit relevance of Lukács' early work” en *The fragmented world of the social*, p. 58.

<sup>680</sup> Hoy, los teóricos que vuelven a tomar el concepto, lo utilizan para describir comportamientos que quebrantan principios morales, caracterizados por utilización instrumental de otras personas (M. Nussbaum y E. Anderson).

<sup>681</sup> Honneth, A. *Reificación*, p. 30.

<sup>682</sup> Honneth, A. “A social pathology of reason”, p. 349.

<sup>683</sup> Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 34-35. Esta idea también está presente en el concepto de “cura” de Heidegger y en el “compromiso práctico” de Dewey.

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<sup>684</sup>.

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<sup>685</sup>. 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 (...) <sup>686</sup>.

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<sup>687</sup>.

Dicho interés existencial por el mundo ocurre por su carácter valioso, por lo que

(...) una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia<sup>688</sup>.

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

---

<sup>684</sup> Honneth, A. “A social pathology of reason”, pp. 349-350.

<sup>685</sup> En realidad, Honneth reformula el concepto de Lukács: Honneth no comparte el foco exclusivo en el mercado como lugar autonomizado donde ocurren las relaciones reificantes y que equipara cualquier transacción económica con la despersonalización, cuando en realidad, según Honneth, debemos reconocer al otro como sujeto capaz de acordar. Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 132. La perspectiva del mercado como una esfera autonomizada llevó a la generalización del capitalismo como forzosamente ligado a una creciente despersonalización social y a ver toda la cultura como reificada. Por otro lado, Honneth no concuerda en concebir las tres modalidades de la reificación como una unidad; podría darse una modalidad sin las otras. Fleitas, M. *La reificación y el olvido del reconocimiento. Aportes para una revisión y defensa de la reificación del Axel Honneth*, Tesis de maestría, FHCE-Udelar, Montevideo, 2013, pp. 37-38.

<sup>686</sup> Honneth, A. “A social pathology of reason”, p. 351.

<sup>687</sup> Honneth, A. *Reificación*, p. 55.

<sup>688</sup> *Ibid*, p. 56.



en el existencialismo heideggeriano y 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, adquiriendo la perspectiva de una segunda persona y rompiendo su perspectiva egocéntrica (Mead, Davidson). 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. Sólo 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<sup>689</sup>.

## 5.8 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 u 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 de otras personas y en el conocimiento de las mismas se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previos<sup>690</sup>.

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 los puede crear totalmente -fabrica necesidades y motivos estratégicamente apropiados para una situación<sup>691</sup>. La autorreificación es también un olvido de

---

<sup>689</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>691</sup> Considero que las *preferencias adaptativas* podrían ser conceptualizadas como una patología de autorreificación. Se expresa en el fenómeno de *observación pasiva* de los propios deseos y la acomodación inconciente de éstos a la

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, como Honneth vuelve sobre la cuestión de la autocomprensión. Este autorreconocimiento básico estaría en la base de las actitudes básicas 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. Todos ellos 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 que tuvo en su obra anterior. Ahora podemos hablar de reconocimiento también en la relación con uno mismo -dimensión subjetiva que ya aparecía esbozada en su consideración de la autocomprensión que genera cada esfera de reconocimiento, y en el análisis de los procesos ideológicos- y lo que es una novedad, también con el mundo físico -dimensión objetiva-. Lo que tienen en común es una actitud básica de involucramiento con el objeto, que es previa a cualquier posibilidad de conocimiento o actitud posterior<sup>692</sup>. 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.

---

situación, *manipulándolos-*, porque en ambos casos se los trata como cosas. Cf. Elster, J. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Península, Barcelona, 1988.

<sup>692</sup> Honneth, A. *Reificación*, p. 81.

## 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, en la medida en que considero que las críticas de Honneth ya han sido debidamente presentadas, pretendo aquí hacer un análisis y valoración de las mismas para concluir su pertinencia o no, y su grado de justeza con el pensamiento de Habermas. Para ello, también intentaré una reconstrucción de la posible respuesta o réplica que Habermas dio, pudo haber dado, o lo que pudiera decirse a favor de su modelo. Por otro lado, formularé una valoración de los desarrollos que ha seguido la teoría del reconocimiento de Honneth para dar respuesta a cada uno de estos déficits detectados, y juzgaré si constituyen una solución adecuada a partir del análisis de sus fortalezas y limitaciones. Las reflexiones que vuelco en este capítulo constituyen el núcleo de mi trabajo y la construcción argumental más importante para esta tesis.

De algún modo, esta tesis es acerca de un debate que no fue. Resulta llamativo que Habermas, que desde la década del 60 ha mantenido debates y polémicas con los más variados autores y corrientes, entre ellos, con el positivismo y con la hermenéutica de Gadamer, con la teoría de sistemas de Luhmann en los 70, con los postestructuralistas postnietzscheanos en los 80, con liberales como Rawls y comunitaristas como Taylor, con los historiadores, juristas, teólogos y bioéticos en los 90, así como los debates sobre multiculturalismo y justicia cosmopolita en los que ha participado activamente en los últimos años-, no haya debatido con Honneth. Quizás por no considerarla una teoría de igual estatura, lo cierto es que la respuesta de Habermas a las críticas de Honneth ha sido, en general, el silencio<sup>693</sup>.

Como mostraré más adelante, Habermas sólo atendió indirectamente a la tercera crítica de Honneth –que no es original de nuestro autor- por vía de crítica a otros autores. También es posible encontrar alguna referencia en obras tempranas de Habermas a las formulaciones del joven Honneth cuando buscaba profundizar junto a Joas una perspectiva crítica del trabajo, aún pegado al materialismo histórico<sup>694</sup>. Luego, las escasas referencias que aparecen a la teoría madura de éste –su teoría del reconocimiento- se remiten a alguna referencia muy puntual y notas a pie de página<sup>695</sup>.

---

<sup>693</sup> Me refiero aquí a una respuesta académica pública.

<sup>694</sup> Habermas sostenía en aquel momento que su perspectiva era un contramodelo basado en una filosofía de la praxis en la línea de Marx, Marcuse, Lukacs: “El criticismo normativo del cual McCarthy, Honneth y Joas extraen lo que ellos presumen son las conclusiones a ser sacadas de mi diagnóstico de la sociedad contemporánea surgía de un contramodelo basado en la filosofía de la praxis. Esta última no puede existir, nos guste o no, sin adherir a la insostenible premisa de que debe ser posible concebir la dirección autónoma de una sociedad compleja como una autoconciencia a gran escala. Esta figura de pensamiento no hace, sin embargo, justicia a los rasgos pluralistas de una sociedad descentrada” (Habermas, J. “A reply” en Joas, H. y Honneth, A. *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas’s theory of communicative action*, Polity Press, 1991, p. 261). Habermas no encuentra este tipo de enfoques fructíferos, ya que “Mi valoración se basa en una crítica a la filosofía de la conciencia y en un cambio de paradigma que se sustenta en un concepto pragmático del lenguaje”. (p. 250)

<sup>695</sup> Por ejemplo, en *Facticidad y validez* hay una sola referencia explícita al aporte de la teoría de Honneth. Ésta se da en el contexto de una reflexión sobre la justicia de género o las luchas por reconocimiento de las mujeres. Ante la

## 6.1 Valoración de la primera crítica referida a su filosofía moral: ¿Se aleja realmente la Ética del discurso de la experiencia moral cotidiana?

Como he presentado en 2.1, 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 decisivo avance que supone la introducción de la acción comunicativa al interior de la tradición crítico-marxista, existiría una brecha irresoluble entre los juicios teórico-morales de su ética del discurso y la experiencia moral cotidiana de los sujetos, que 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 básicamente en base a dos argumentos, el segundo de los cuales presenta –a mi entender- mayor consistencia que el primero.

### 6.1.1 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 éstas al cumplimiento de ciertas condiciones lingüísticas de un entendimiento sin coacciones, por lo cual 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 tras la

---

diversidad de interpretaciones que existe dentro del propio feminismo sobre los aspectos relevantes en que hombres y mujeres tienen un trato igual o desigual, y de la relación adecuada de un sexo con otro, Habermas postula que los intelectuales, como portavoces, sólo podrán estar seguros de no prejuzgar nada cuando todos los afectados tengan la oportunidad de elevar su voz desde sus experiencias de integridad vulnerada u opresión. Y refiere allí entonces 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. Específicamente, la obra referida es *La lucha por el reconocimiento* que casualmente fue publicada el mismo año que *Facticidad y validez*. “Son, como ha mostrado A. Honneth, experiencias de humillación de la dignidad humana, las que han de quedar articuladas para certificar los aspectos bajo los que en el contexto concreto lo igual ha de ser tratado de forma igual y lo desigual de forma desigual. Esta disputa en torno a la interpretación de las necesidades no puede delegarse ni en los jueves ni en los funcionarios, ni siquiera en el legislador político” (Habermas, J. *Facticidad y validez*, pp. 510-511). Por su parte, en *La inclusión del otro*, hay dos menciones, siendo siempre *La lucha por el reconocimiento* la obra referida: a) Dentro del primer ensayo relativo al contenido racional de la moral, Habermas señala que, frente al pluralismo axiológico irreductible propio de las sociedades modernas, y la falta de un acuerdo sustancial sobre el contenido de las normas, los ciudadanos deben apelar al aspecto neutral de que todos compraten alguna forma de vida comunicativa estructurada en el entendimiento lingüístico. Estas formas de entendimiento tienen ciertos aspectos estructurales comunes en los que se ocultan contenidos normativos que dan un fundamento para orientaciones comunes. Y Habermas refiere a Honneth como uno de aquellos que, en la línea de Hegel, Humboldt y Mead, muestra que en las acciones comunicativas se entretejen en suposiciones recíprocas y que las formas de vida comunicativas se anclan en relaciones de reconocimiento recíproco y entonces tienen un contenido normativo (Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 71). b) En el ensayo denominado “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, donde presenta nuevamente la lucha 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.

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 parte de la argumentación. Por un lado, que es un error sugerir –como creo 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 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 “tras las espaldas”, entendiéndose 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 de 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 –pretendemos que no son válidos sólo para nosotros-, 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 puedo admitir con Honneth que ésta no sea una modalidad universal de vivir la vida moral, pero está suficientemente extendida entre los seres humanos como para justificar una consideración de esta esfera preteórica. Contra lo que considero una exagerada crítica de Honneth en este aspecto, 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.

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 ésta 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 suma 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<sup>696</sup>.

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<sup>697</sup>: la de invisibilizar las experiencias de sufrimiento social e injusticia que quedan fuera del discurso público o no alcanzan a articularse 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<sup>698</sup> en particular, en su teoría del capital social<sup>699</sup>. 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 les excluye de los recursos que les permitirían expresar sus experiencias de injusticia de una forma aceptable. La expresión de estas experiencias no pasarían el test de validez pública que demanda el paradigma de la

---

<sup>696</sup> Cf. Honneth, A. "The social dynamics of disrespect", p. 70.

<sup>697</sup> Honneth ha señalado que lo que diferencia precisamente a la TC de la crítica cotidiana a las injusticias, es que ésta 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 la injusticias que sufren. Según Honneth, la crítica social que caracteriza a la Tc justamente tematiza esa ausencia de reacción pública: el silenciar y el encubrimiento del malestar social forma parte de la deficiencia social. Cf. Honneth, A. "Una patología social de la razón", p. 37.

<sup>698</sup> Para Deranty, tanto la primera como la tercera crítica de Honneth a Habermas tienen una fuerte influencia de los argumentos de la sociología crítica de Bourdieu, quien habría tenido incidencia en su período de formación, como revela el artículo "The fragmented world of symbolic forms" [1984] que Honneth dedica a la teoría social del autor francés. Aunque el joven Honneth toma de él –junto con Foucault y Hegel– la importancia de la noción de lucha para explicar el orden social, critica que, como su análisis cultural está muy centrado en conceptos económicos, las luchas sociales son vistas estrechamente desde el enfoque utilitarista de la lucha sobre la distribución. Así, Bourdieu no pudo ver la normatividad específica que opera en los estilos de vida y hábitos culturales cotidianos de los grupos sociales, ni pudo ver el impacto de esta normatividad en la identidad de los sujetos pertenecientes a esos grupos. "Mientras que la lucha económica sobre la distribución es entonces una disputa entre combatientes exclusivamente preocupados en sus utilidades, en la lucha práctico-moral cada uno de los grupos que se oponen lucha por la aprobación moral del otro" (Honneth, A. "The fragmented world of symbolic forms", p. 200). Como Adorno y Horkheimer, no pudo ver la idea la especificada de la "acción cultural" o "lucha por el reconocimiento social" que Honneth intentaba delinear en *The Critique of Power*. El reconocimiento que un orden social otorga a los valores y normas encarnados en los estilos de vida de un grupo particular, no depende de la cantidad de conocimiento o riqueza o la cantidad de bienes que el grupo ha acumulado, sino de las tradiciones y concepciones valorativas que encuentran aceptación social. Claro que los grupos económicamente fuertes tendrán más chance de institucionalizar sus propias concepciones, y así lograr reconocimiento social de su estilo de vida. Como puede verse, ya en los 80 Honneth tenía una idea sobre la vida social en la que quería asentar su propio programa. Es interesante advertir que, dado el cuidado que Honneth pone en la elección del título de sus obras, su colección de ensayos más importantes se titula *The fragmented world of the social*, en fuerte conexión con aquel temprano artículo. Para Deranty, es claro que el modelo de reconocimiento de Honneth tiene inspiración en Bourdieu: la idea de que la teoría social puede mantener la idea de lucha de clases dándole un giro "culturalista" –hablar del conflicto por el poder moral y simbólico– y que en Honneth aparece como idea de una lucha permanente por la interpretación del orden simbólico de la sociedad. Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 305. Es la idea también de Bourdieu, de que el orden social es inestable –contra el funcionalismo–, por eso, Honneth se interesa en la sociología de los movimientos sociales y en la filosofía política de Castoriadis, por ejemplo.

<sup>699</sup> Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, p. 100.

comunicación, dada 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<sup>700</sup>. 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. Creo que esta idea es una de las más originales del modelo de teoría crítica que formulará Honneth, idea que constituye un núcleo de su teoría del reconocimiento.

### 6.1.2 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* (“hidden morality”) 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 aquellos individuos o grupos que sufren formas de menosprecio y exclusión, aunque sean expresadas de forma difusa y pre-discursiva. 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 optimismo sociológico ingenuo de no reconociera conflictos latentes. Aquí aparece un requisito metodológico fuerte de Honneth que siempre guió el programa de la TC: que la guía empírica y conceptual de la teoría sean las experiencias de *sufrimiento social*.

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<sup>701</sup> 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?

Arthur Kleinman ha desarrollado un concepto importante para contestar esta interrogante: el concepto de *sufrimiento social*. Éste es definido como el sufrimiento humano individual o colectivo asociado a condiciones de vida moldeadas por fuerzas sociales poderosas<sup>702</sup>. Este sufrimiento tiene origen en lo que el poder político, económico e

---

<sup>700</sup> Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, p.101.

<sup>701</sup> Para un análisis de los diferentes niveles de simbolización del dolor, y la distinción con el sufrimiento: Szasz, T. *Pain and pleasure. A study of the bodily feelings*, Basic Books, New York, 1975, pp. 103-104. Para un análisis que incluso valora la experiencia del sufrimiento y denuncia las formas en que la cultura occidental busca evadirlo: Davies, J. *The Importance of Suffering: the value and meaning of emotional discontent*, Routledge, London, 2012.

<sup>702</sup> Cf. Kleinman et al. *Social suffering*, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 125.

institucional hace a la gente y recíprocamente, de cómo estas fuerzas responden o no a los problemas sociales. Es un concepto trabajado desde la antropología médica, la etnografía, el análisis de los medios masivos que ha ido construyendo un corpus que se conoce como *sociología del sufrimiento*<sup>703</sup>. Entre las expresiones de sufrimiento social, Kleinman menciona los casos de violencia doméstica, depresión, suicidio, sida, los cuales tienden a ser conceptualizados desde la medicina, como problemas psíquicos o físicos *individuales*. Kleinman señala que en ellos se revela la relación entre problemáticas individuales y sociales y en particular, las bases interpersonales del sufrimiento, revelando que éste constituye una experiencia social<sup>704</sup>. Son experiencias que van desde la brutal extremidad del holocausto al “silencioso cuchillo” de los procesos rutinarios diarios de opresión, pero todas ellas hieren en mayor o menor grado la subjetividad humana.

Si bien Honneth hace referencia al concepto de *sufrimiento social* de Bourdieu<sup>705</sup> 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*. Éste consiste en experiencias intersubjetivas que por vía de una negación de reconocimiento, dañan a las personas en su autocomprensión positiva<sup>706</sup>. 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*.

#### 6.1.2.1 Sufrimiento moral y contenido normativo de los sentimientos morales

Honneth, como antes lo hizo Habermas, reconoce a Peter F. Strawson<sup>707</sup> 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 irremediamente, como partícipes de la interacción, reaccionamos a agravios en las relaciones intersubjetivas<sup>708</sup>. 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<sup>709</sup>, en tanto contienen una intuición de

---

<sup>703</sup> Cf. Wilkinson, I. *Suffering. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2005.

<sup>704</sup> Cf. Kleinman et al. *Social suffering*, p. ix.

<sup>705</sup> Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, pp. 95-97.

<sup>706</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y desprecio”, p. 80.

<sup>707</sup> Cf. Strawson, P.F. *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>708</sup> Cf. Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik” [Las relaciones de reconocimiento y la moral. Una nota para la discusión acerca de la ampliación antropológica de la ética del discurso], in Brunner, R. and Kelbel, P. (eds.) *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, Campus Verlag, Frankfurt a.M., 2000, p. 101.

<sup>709</sup> Entiendo que este supuesto de Honneth resulta cercano a la conceptualización de Martha Nussbaum acerca de la posibilidad de un contenido cognitivo de las emociones humanas. Cf. Nussbaum, M. *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Para Nussbaum, las emociones no están separadas de los juicios, porque son provocadas por creencias que se traducen en contenidos proposicionales. Las emociones negativas, por ejemplo, la indignación, nos muestran algo valioso perdido o no logrado. Así, Nussbaum como Honneth viene a relocalizar el papel de las emociones en una teoría de las sociedades democráticas.



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 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<sup>710</sup>.

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<sup>711</sup>. 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 éste, como mostraré, no es del todo ajeno a estas consideraciones psicológicas de Strawson, terminarán teniendo un papel bastante secundario en su enfoque.

Gustavo Pereira considera que la primera crítica de Honneth es relevante fundamentalmente porque los sentimientos morales que surgen ante el menosprecio se presentan como una experiencia más básica que las restricciones a las reglas lingüísticas, que los sujetos incorporan las instancias de negación de reconocimiento de las que habla Honneth antes que la racionalización del mundo de la vida<sup>712</sup>. Concuerdo con Pereira en su señalamiento de que la ventaja de Honneth frente al modelo de Habermas es que

su propuesta tiene una estrecha conexión con los tipos de violación de los supuestos normativos de la interacción social experimentados en la vida cotidiana de los sujetos, cuyas violaciones van siempre acompañadas por sentimientos morales<sup>713</sup>.

Los sentimientos de injusticia son un hecho preteórico más básico y más universal, que a la vez otorga un marco más comprehensivo a la teoría crítica. También Adela Cortina ha rescatado el valor de esta crítica de Honneth al reparar en que la visibilidad y reconocimiento en el espacio

---

<sup>710</sup> Cf. Honneth, A. "Integridad y desprecio", p. 91.

<sup>711</sup> La sociología crítica de Bourdieu explora esta presencia del sufrimiento social en el mundo desde un abordaje empírico en Bourdieu, P. et al. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford University Press, 1999. Y el propio Honneth, inspirado en esta obra, expresa cierta preocupación por entender empíricamente las realidades de las *nuevas formas* de sufrimiento, por ejemplo, en el trabajo *Desintegración* de los años 90. Honneth reconoce explícitamente esta afinidad con Bourdieu en su debate con Fraser. Cf. Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento", pp. 118-120.

<sup>712</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, pp. 91-92.

<sup>713</sup> Pereira, G. *Op.cit.*, p. 91.

público es una conquista difícil<sup>714</sup>.

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 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<sup>715</sup> 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, hay algunos puntos que resultan opacos en la reconstrucción de Honneth y que es necesario analizar detenidamente. Así es que debo considerar: ¿qué posibilidades y límites tiene esta propuesta teórico-metodológica?

#### **6.1.2.2 Primera opacidad: Sólo el sufrimiento articulado lingüísticamente puede hacerse visible.**

¿Es posible acceder al sufrimiento más allá del lenguaje? La socialidad del sufrimiento –como ha mostrado Kleinman– implica que la elaboración cultural de esa experiencia envuelve categorías, modismos, y modos de experiencia ampliamente diversos histórica y culturalmente<sup>716</sup>. Las formas de experimentar y valorar el dolor y el trauma son, a la vez, individuales y colectivos, locales y globales. Puede decirse que el sufrimiento es una experiencia mediada socialmente, mediada por el lenguaje y las categorías con que conceptualizamos el mundo, nuestras vivencias psíquicas y la experiencia del dolor en particular<sup>717</sup>. Por ejemplo, el sentido de trascendencia religiosa de las sociedades medievales marcó la forma en que las familias e individuos respondían a la peste negra de una forma completamente diferente a la respuesta social frente al dolor y la muerte que genera el sida o el cáncer en nuestro tiempo<sup>718</sup>. El dolor y sufrimiento humano están mediados por la cultura; ella es quien dice de qué herida se trata, quien 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<sup>719</sup>.

---

<sup>714</sup> Cf. Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, p. 172.

<sup>715</sup> Honneth, A. “Recognition and moral obligation”, *Social Research*, Vol. 64, Nº1, p. 28.

<sup>716</sup> Cf. Kleinman A. et al. *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley, 1997.

<sup>717</sup> Hay una representación cultural del sufrimiento que lo moldea como experiencia social. Incluso, imágenes de sufrimiento son usadas socialmente (en metáforas, historias, modelos) y apropiadas por la cultura popular con objetivos morales. Por ejemplo, la memoria de un genocidio para afirmar la resistencia nacionalista. Los estudios de Kleinman tratan también sobre la responsabilidad de los medios masivos que muestran el sufrimiento, moldean la experiencia de los observadores e incluso de las víctimas y los perpetradores-. Por ejemplo, el autor condena la trivialización que el mercado mediático hace del sufrimiento e incluso la conversión hipócrita de la víctima en un héroe sentimentalizado. De la misma forma, el sufrimiento que no se muestra en los medios queda invisibilizado. Cf. Kleinman, A. y Kleinman, J. “The appeal of experience, the dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times” en *Op.cit.*, pp. 1-24.

<sup>718</sup> Cf. Delvecchio Good et al. *Pain as human experience. An anthropological experience*, University of California Press, 1992, p. 13.

<sup>719</sup> Cf. Amato, J.A. *Victims and values. A history and a theory of suffering*, Praeger, New York, 1990, p. 3.

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. Implicará que el acceso al sufrimiento –al ajeno, pero también al propio- siempre será lingüísticamente mediado. Esto implica que aunque desde Honneth pueda proponerse a la TC un acceso al sufrimiento prediscursivo, sólo el sufrimiento articulado lingüísticamente puede hacerse visible o, lo que es lo mismo: sólo podemos acceder al sufrimiento del otro si éste 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.

No debe perderse de vista que el objetivo de Honneth es comprender las expectativas morales presentes en los *procesos cotidianos de comunicación social*. Aunque sean expresadas de forma difusa y no argumental, Honneth 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 social crítica podría acceder y dar cuenta de un sufrimiento pre-discursivo, pero no de un sufrimiento prelingüístico. El sufrimiento puede expresarse en lenguaje corporal (no verbal: por ejemplo, la gestualidad), verbal no-discursivo (expresivo: la queja, el rumor, etc.) y en su forma más elaborada: en lenguaje discursivo. La crítica a Habermas acerca de que hay intuiciones morales previas a la argumentación o al lenguaje argumentativo es adecuada, pero tampoco cabe pensar en intuiciones morales previas al lenguaje en general. Considero que para la centralidad que tiene este punto en su propuesta, Honneth no ha explicitado esto suficientemente y no ofrece un análisis demasiado exhaustivo de cómo acceder a ese sufrimiento previo a la articulación discursiva.

Gustavo Pereira repara también en que Honneth no se ha detenido en este problema: el de cierta irreductibilidad lingüística en los sentimientos de sufrimiento y que éstos, para que sirvan de indicador de la negación del reconocimiento deben tener algún tipo de articulación para hacerse visibles<sup>720</sup>. Incluso señala con acierto, que el propio Honneth no puede escapar de la presentación lingüística de las demandas<sup>721</sup>. La cuestión es que si Honneth busca fortalecer a la TC haciéndola reparar en aquella experiencia preteórica que es motivacionalmente más básica, pero no se exploran cuáles son las formas de acceso a ese sufrimiento previo a su articulación discursiva, queda sin resolverse la problemática que preocupa.

También Nicolas Kompridis cuestiona este punto. Honneth encuentra 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 constantes históricas, hechos preteóricos. 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 preteóricos, y cuya esencia requiere interpretación, justificación o crítica. La mera experiencia de la vergüenza, el enojo o la

---

<sup>720</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, p. 91.

<sup>721</sup> Cf. Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, pp. 143-144; también *Ibid.*, p. 91, nota 65.

indignación nada prueba: estos sentimientos pueden ser fuente de demandas legítimas o ilegítimas, ellos no deciden sobre la legitimidad moral<sup>722</sup>.

### 6.1.2.3 Segunda opacidad: la relación entre sufrimiento, conciencia oposicional y acción

Como expuse anteriormente, Honneth toma de Bloch la premisa de que las experiencias de menosprecio representan un impulso moral en el proceso de desarrollo social. Honneth reconoce que ésta es una tesis compleja<sup>723</sup> y que ni Hegel ni Mead han abordado cómo se enraiza 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 del 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”<sup>724</sup> ya que el hombre solo puede obtener una identidad lograda por el reconocimiento de los otros o que por los sentimientos “un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva de reconocimiento social” o que “la informan cognitivamente (a la persona) sobre su situación social”<sup>725</sup>, se ofrecen sin problematizar los supuestos asumidos sobre el surgimiento y status moral de tales sentimientos.

Sólo un párrafo de *La lucha por el reconocimiento* abre la puerta a cierta problematización, pero que no recibe desarrollo posterior. Honneth allí 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<sup>726</sup>.

También puntualmente y siguiendo la evidencia histórica que señala Bloch, afirma cuestiones tales como que no basta con vivir represión, privación o violencia; es necesario que se desarrollen unos sentimientos de dignidad herida para que surja un levantamiento revolucionario<sup>727</sup>, pero nuevamente, es una acotación marginal.

Desde una perspectiva feminista, Lois McNay realiza una crítica que comparto a la forma que tiene Honneth de considerar la dimensión emocional de la agencia como una “fenomenología de las experiencias sociales de injusticia”. McNay considera que el enfoque de Honneth 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

---

<sup>722</sup> Cf. Kompridis, N. “From reason to self-realization? Axel Honneth and the “ethical turn” in Critical Theory”, *Critical Horizons*, Vol. 5, 2004, pp. 327-328.

<sup>723</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 165; Honneth, A. “Integridad y desprecio”, p. 88.

<sup>724</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y desprecio”, p. 90.

<sup>725</sup> Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 165.

<sup>726</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 169.

<sup>727</sup> Cf. Honneth, A. “Integridad y desprecio”, p. 87.

entendidas como *espontáneas* y como *fenómenos autoevidentes*. A mi juicio, esto no es tan claro en las últimas obras, pero sí en todos los escritos de los años 90. Según McNay, el problema está en que Honneth propone una ontología del reconocimiento que tiene una dinámica causal unidireccional: las relaciones sociales son vistas como extrapolaciones de dinámicas psíquicas, reificando el ámbito de las emociones. El ámbito del sufrimiento social es presentado como un ámbito pre-político y de experiencia inmediata, caracterizado por sentimientos auténticos y espontáneos con un status moral inherente<sup>728</sup>. Con acierto, esta 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 primario. Sin embargo, del mero sufrimiento al sentimiento de indignación –por lo sufrido- y acción política hay un gap más importante que el que Honneth sugiere.

En este sentido, McNay propone que la mirada más adecuada es la que ofrece Bourdieu, con quien, como sabemos, Honneth tiene afinidad intelectual. Bourdieu acordaría con Honneth la importancia de mostrar tipos de opresión y formas no institucionalizadas de conflicto, pero entiende que las emociones no son elementos “dados” espontáneamente, sino que son un tipo de relación social generada y que median a la vez las interacciones entre sujetos encarnados y estructuras sociales<sup>729</sup>. La fenomenología relacional de Bourdieu no niega la realidad del sufrimiento, pero complica el status moral que Honneth le atribuye y la teoría espontaneísta de la agencia que se deriva de él, porque ya no ve el sufrimiento como ámbito pre-político que está ahí *esperando a ser descubierto*<sup>730</sup>.

En particular, Bourdieu advirtió sobre la ilusión de estar descubriendo en estos sentimientos una experiencia auténtica, cuando en realidad, toda experiencia es moldeada por discursos previos. En particular, muestra cómo las representaciones hegemónicas de los medios penetran el discurso de los afectados por humillación, brindándoles “términos ya hechos para lo que ellos creen es su experiencia” por lo que sus declaraciones espontáneas pueden expresar algo distinto de lo que parecen decir<sup>731</sup>. Esto no implica negar que los sentimientos de dolor y sufrimiento puedan ser indicadores de opresión, pero no pueden ser considerados como indicadores automáticos y completamente confiables de ello.

En el desarrollo de Honneth opera un supuesto muy fuerte no problematizado: el sufrimiento es fusionado a una conciencia crítica de la injusticia, la cual es, a su vez, fusionada con la agencia, de tal forma que la agencia crítica es presentada como un efecto inevitable de un reconocimiento debido no otorgado<sup>732</sup>. En conexión con esta observación de McNay, debemos recordar la noción de *preferencias adaptativas* de Jon Elster, ya que la falta de

---

<sup>728</sup> Cf. McNay, L. *Against recognition*, Polity Press, Cambridge, 2008, pp. 138 y ss.

<sup>729</sup> Cf. Bourdieu, P. *In other words: essays towards reflexive sociology*, Polity Press, Cambridge, 1990, p.132, citado por McNay, L. *Against recognition*, p. 138.

<sup>730</sup> Cf. McNay, L. *Op.cit.*, p. 139.

<sup>731</sup> Bourdieu, P. et al. *The weight of the world*, p. 620.

<sup>732</sup> Cf. McNay, L. *Op.cit.*, p.139.

reconocimiento puede ser internalizada a tal punto que no lleve a la formación de una conciencia oposicional o crítica. En situaciones de fuerte deprivación, puede ocurrir un proceso que afecta fuertemente las posibilidades de los sujetos de modificar su situación. Como señala Elster, la frustración que se genera al desear algo que no se puede obtener, termina propiciando una adaptación de toda aspiración de la persona a las condiciones que se tienen. Como consecuencia, el estado actual es percibido como un buen resultado, y se congela todo deseo de modificarlo<sup>733</sup>. El sufrimiento entonces, puede simplemente ser negativamente internalizado en un hábito de resignación, frustración y tedio que fozilice conductas apáticas<sup>734</sup>.

Precisamente, un problema de la opacidad en la relación entre lenguaje y sufrimiento es el problema de la comunicabilidad del dolor, su capacidad de aislar a los sujetos sufrientes y mantenerlos alejados de los recursos culturales, especialmente del lenguaje y por tanto, de la elaboración conceptual de su experiencia. Esto implica reparar en cómo el individuo o grupo construye la certeza de su sufrimiento, cómo adquiere ese conocimiento y encuentra el lenguaje para comunicarlo. Por ello, esta conciencia crítica ante el sufrimiento no ocurre espontáneamente, sino que muchas veces requiere de diferentes tipos de intervenciones políticas y sociales. En metodología de intervención para el cambio social se habla de la “construcción participativa de la demanda” como primer paso de la acción colectiva, en el sentido de poder “poner en palabras” la situación de injusticia vivida y la conceptualización de un reclamo mucho antes de que la demanda aparezca en el discurso público; estrategias y metodologías que buscan dar “voz a los sin voz”. Lo cierto es que puede haber una gran distancia entre reconocer la injusticia, identificar un sistema de dominación, formular estrategias para la acción y finalmente, sentirse capaz de actuar. Todo ello, más allá de que siempre habrá niveles de sufrimiento que escapen a la elaboración directa y que requieren de una interpretación bajo tutelaje: el sufrimiento de los niños, de los enfermos mentales graves, entre otros.

A su vez, Kleinman advierte que los procesos culturales de análisis racional-técnico de estas experiencias de sufrimiento, y las intervenciones que se proponen como “tratamientos” son efectivos pero a la vez, pueden intensificar la experiencia del sufrimiento que quieren

---

<sup>733</sup> Cf. Elster, J. *Uvas amargas*, p.42.

<sup>734</sup> Nuestro grupo de investigación “Ética, justicia y economía” ha llevado adelante los Proyectos “El peso de las preferencias adaptativas en los criterios normativos para el diseño de políticas sociales destinadas a sectores marginales” –Comisión Sectorial de Investigación Científica, Udelar- y “Diseño de criterios normativos y de un sistema de indicadores para identificar preferencias adaptativas” –Fondo Clemente Estable-ANNI- en el entendido de que las preferencias adaptativas pueden tener una importante significación para el diseño de políticas públicas destinadas a los sectores más vulnerables de la sociedad. De no considerarse cómo este tipo de preferencias pueden afectar las variables o desempeños sobre los cuales la política busca actuar, podría comprometerse la eficacia de su implementación. Cf. Burstin, V. et al. *Preferencias adaptativas: entre deseos, frustración y logros*, Fin de siglo, Montevideo, 2010. Asimismo, se ha explorado conceptual y empíricamente la conexión entre experiencias de menosprecio y desarrollo de preferencias adaptativas: Fleitas, M. “Personalidad dañada y preferencias adaptativas. Una expansión de la racionalidad desde el enfoque del reconocimiento de Axel Honneth”, en Bavaresco, A., Pereira, G., Gross Villanova, M., *Justicia, Democracia e Política*, EdiPUCRS-Gioãna-Tendenz, Porto Alegre, 2012, pp. 221-233; también en Pereira, G. “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas públicas”, *Isegoría*, Nº36, enero-junio, 2007, pp. 143-165. A favor de esta perspectiva de no considerar los contenidos emocionales como “datos” también se encuentran quienes defienden la tesis de la educabilidad de las emociones o sentimientos y el papel de éstas en la inhibición o desarrollo de preferencias adaptativas. Cf. Modzelewski, H. *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*, Tesis de doctorado, Universitat de Valencia, España, 2012.

remediar. Así ocurre por ejemplo, ante los efectos traumáticos de la violencia política en que los programas transforman las expresiones concretas y locales de las víctimas en un lenguaje universal profesional, remarcando así las representaciones y experiencias de sufrimiento<sup>735</sup>. El sufrimiento entonces, no es sólo expresado sino constituido por el discurso de los expertos. Sin embargo, lo interesante es que el autor repara en cómo, aunque la experiencia pueda ser moldeada por las representaciones, también aquella es capaz de presionar contra esas representaciones, resistiendo al lenguaje, llevándolo en nuevas direcciones, y cambiando las formas de expresión del sufrimiento, cambiando así la misma experiencia del sufrir<sup>736</sup>. Kleinman señala que el lenguaje del espanto, la consternación, el desaliento, la decepción, la aflicción, el duelo o la pérdida, que no son la terminología usual de las políticas y programas, pueden ofrecer medios más válidos para describir lo que ocurre como experiencia humana en las catástrofes políticas y violencia socioestructural, tanto para los profesionales como para las víctimas y perpetradores. 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 esta tesis el proponer una conceptualización adecuada de esta relación, pero baste señalar que la cuestión es más compleja de lo que Honneth la presenta.

Por otro lado, es necesario considerar aquí que, aunque buena parte de los sociólogos se quejan de la falta de reflexión sobre la noción de *lucha* a favor de la noción de *reconocimiento* en Honneth<sup>737</sup>, desde el punto de vista filosófico, acierta Paul Ricoeur<sup>738</sup> al cuestionar a Honneth acerca de que éste concibe más el reconocimiento desde experiencias *conflictivas* que *pacíficas*. Aunque Ricoeur reconoce su deuda con la actualización que Honneth ha hecho del concepto hegeliano de reconocimiento<sup>739</sup>, piensa que analizado exclusivamente desde la exigencia, puede llevar a desarrollar una “conciencia desgraciada” que se traduce en victimación incurable o reivindicación constante y combativa, y que la lucha se vuelva lucha interminable<sup>740</sup>. Para conjurar este problema, Ricoeur propone considerar las experiencias de reconocimiento pacificado que se asientan en mediaciones simbólicas fuera del orden jurídico y el intercambio comercial, escapando a la lógica de la reciprocidad desde la gratuidad<sup>741</sup>.

Esta visión de Ricoeur suma a otro cuestionamiento que podemos elevar a Honneth. Éste es si no hay, en su fenomenología del sufrimiento moral- el supuesto de que somos *excesivamente dependientes* del reconocimiento ajeno. ¿Qué hay, por ejemplo, de la capacidad de la resiliencia y de la sana autosuficiencia en la valoración positiva de uno mismo? La posibilidad de reparación de la ofensa, de reelaboración personal de la injuria, de perdón ha

---

<sup>735</sup> Cf. Kleinman et al. *Social suffering*, p.x.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. xiv.

<sup>737</sup> Cf. Herzog, B. y Hernández, F. “La noción de ‘lucha’ en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth”, *Política y sociedad*, Vol. 49, N°3, 2012, pp. 609-623.

<sup>738</sup> Junto a Taylor –autor que he referido en varias oportunidades- otros filósofos de la tradición fenomenológico-hermenéutica se han apropiado del concepto de *reconocimiento* (Gadamer, Ricoeur, Apel, Muguerza, Cortina). Para un análisis del reconocimiento recíproco en el marco de esta tradición, desde Dilthey hasta estas últimas perspectivas, ver Conill, J. “La alteridad recíproca y la experiencia de reconocimiento”, *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. 2, pp. 61-76. Excede el límite de esta tesis, referida al concepto tal como ha sido apropiado por la TC, el abordar en profundidad el significado y apropiación que dan cada uno de estos autores al término.

<sup>739</sup> Cf. Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, p. 195.

<sup>740</sup> Cf. Ricoeur, P. *Op.cit.*, p. 225.

<sup>741</sup> *Ibid.*, pp. 227-228.

sido desconsiderada por Honneth. A diferencia de Strawson, quien aborda una fenomenología que incluye a 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 sólo se centra en el paciente (en quien sufre injuria) y se siente motivado para luchar por su reconocimiento. Honneth se ha centrado solamente en el resentimiento presente en la experiencia de la humillación, o sea, desde el punto de vista de quien sufre en carne propia. 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 y tiene capacidad de perdonar la injuria. El autor considera que se pueden reparar interacciones trastornadas; sólo cuando la injuria no puede repararse, se convierte en profundo resentimiento<sup>742</sup>. Honneth podría formular la objeción de que su idea de una “pluralidad intrapsíquica” característica de una “autonomía descentrada” tira por tierra este peligro, ya que siempre hay un resto de personalidad que no es mera introyección de expectativas sociales (“me” de Mead) sino que siempre hay un “yo” generador de conflicto que vuelve visible rasgos de la propia subjetividad e identidad que se sitúan más allá de la mirada de los otros y, gracias a este conflicto, es posible la individuación<sup>743</sup>. Volveré sobre este asunto más adelante.

#### **6.1.2.4 Tercera opacidad: la rigidez del compromiso a un esquema tripartito**

La propuesta de Honneth se puede sintetizar en un esquema tripartito que a simple vista se presenta conceptualmente muy sólido. Existirían tres niveles básicos de autorreferencia práctica (reconstruidos por Honneth a partir de Erikson, Dillon y Tugendhat), que se ponen en riesgo en tres formas básicas de menosprecio –aporte específico de Honneth–, las que a su vez, conectan con tres formas básicas de reconocimiento (a partir de Hegel-Mead). Esta solidez tiene el mérito de la coherencia interna, pero comporta, a mi juicio, cierta rigidez en el análisis. Aunque evidentemente, todo esquema conceptual debe implicar un mapa menos complejo que el territorio que representa<sup>744</sup>, podemos cuestionar una simplificación excesiva de la realidad. Por ejemplo, la primera forma de menosprecio -el maltrato físico- queda exclusivamente ligada en dicho esquema al amor y a la esfera de las relaciones íntimas, pero en realidad, puede darse en contextos intersubjetivos en los que apenas media conocimiento del otro, como en muchos de los casos de la relación entre torturador y víctima. Asimismo, la integridad física es una de las cuestiones centrales garantizadas por la esfera jurídica, constituye un derecho básico de la persona. Creo que esta rigidez surge de que Honneth ha insistido en presentar las esferas como estadios o niveles de reconocimiento -desde una perspectiva básicamente evolutiva de fases secuenciadas temporalmente en el desarrollo del yo-. Así también las presentan muchos de sus críticos -Zurn<sup>745</sup>, entre ellos- y otros se han animado a cuestionar esta idea, como Meehan<sup>746</sup>. No

---

<sup>742</sup> Cf. Strawson, P. F. *Libertad y resentimiento*, p. 43, comentado por Habermas, J. “Ética del discurso”, p. 62.

<sup>743</sup> Cf. Honneth, A. “Descentered autonomy: the subject after the fall”, en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, pp. 261-271./ “Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik”, en Christoph Menke/Martin Seel (ed.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, pp. 149-164.

<sup>744</sup> Borges, J. L. “Sobre el rigor en la ciencia”, en *El Hacedor*, Random House, New York, 2013, p. 137.

<sup>745</sup> “Para Honneth, es importante darse cuenta que estas tres formas de autorrelación –auto-confianza, auto-respeto



entendiendo por qué habrían de ser interpretadas exclusivamente de esta manera: la infancia, por ejemplo, es una etapa donde la esfera del amor es vital, pero también lo son las relaciones de valoración social entre niños, por ejemplo. Considero que no debe perderse de vista que en la mayoría de las circunstancias, todas las esferas operan a la vez.

En cierto modo, el mismo Honneth parece estar reconociendo la necesidad de revisar su esquema inicial ya que recientemente ha corregido su conceptualización de la segunda esfera, diferenciando internamente entre un reconocimiento jurídico y uno moral, correspondiente a una esfera de libertad legal o negativa y una de libertad moral<sup>747</sup>. Honneth parece estar absorbiendo la crítica que Rainer Forst<sup>748</sup> le ha hecho desde el interior mismo de la TC. Éste le reclamó a Honneth una mayor diferenciación aún<sup>749</sup>, dentro de la esfera de la justicia, proponiendo distinguir dos formas de respeto (*respect* y *achtung*), uno que hace al reconocimiento de las personas como sujetos legales –o sea, en virtud de las normas establecidas- y otro que hace al reconocimiento en tanto autónomas –exigible a todos más allá de que se encuentre garantizados o no por el derecho<sup>750</sup>.

También, en su última obra, las tradicionales esferas de reconocimiento presentadas como segunda y tercera en *La lucha* cambian de orden bajo la influencia de una mayor fidelidad a las esferas hegelianas de la eticidad (familia, sociedad civil y Estado) y a su reactualización como “relaciones personales”, “acción económica en el mercado” y “formación de la voluntad democrática”. Sin embargo, Honneth sigue fijando el contenido de cada esfera de forma bastante independiente.

#### 6.1.2.5 Cuarta opacidad: ¿Sentirse humillado o serlo?

Una confusión común que surge a quien realiza una lectura rápida del autor, es suponer que Honneth está cayendo en un “subjetivismo” al apelar a los sentimientos de falta de reconocimiento como la instancia crítica que la teoría necesita. Y desde esta interpretación errada surge la pregunta: ¿Cómo los sentimientos –una experiencia tan “personal”- puede ser la base normativa para la crítica? El problema más importante en los *sentimientos de injusticia* es cómo distinguir cuando se trata de una demanda legítima de reconocimiento y cuando no lo es. Si puede haber demandas justificadas y no justificadas, puede haber sufrimiento justificado e injustificado, y entonces, ¿cómo hacemos para tomar el sufrimiento como canon para la

---

y auto-estima- son ontogenéticamente desarrolladas en un desarrollo jerárquico con una lógica direccional. Si uno no es completamente reconocido como un ciudadano autónomo merecedor de iguales derechos, será imposible para uno desarrollar una autoestima no dañada. Asimismo, si a uno le fue negado un tipo de cuidado emocional necesario para la autoconfianza, entonces uno no puede desarrollar un sentido del autorespeto no distorsionado.” (Zurn, Ch. “Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth’s ‘formal conception of ethical life’, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 26, N°1, 2000, p. 117)

<sup>746</sup> Sugiere que uno podría invertir la direccionalidad del modelo ontogenético de Honneth comprendiendo la autoestima como precondition del autorespeto y la autonomía moral. Cf. Zurn, Ch. “Anthropology and normativity”, p. 120, nota3.

<sup>747</sup> Cf. Honneth, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática], Suhrkamp, Berlin, 2011.

<sup>748</sup> Considerado hoy en Alemania el más importante filósofo de la “tercera generación” de la TC, Rainer Forst ganó el Gottfried Wilhelm Leibniz Prize en 2012.

<sup>749</sup> Honneth sostiene, con acierto, que su teoría del reconocimiento ya es más diferenciada que la de Fraser o Taylor.

<sup>750</sup> Cf. Forst, R. *Contexts of justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley, University of California Press, 2002, pp.280-281, citado por Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, p. 50.

crítica social? Nancy Fraser ha sido quien ha presentado de forma más explícita esta crítica de subjetivismo psicologista<sup>751</sup>. Honneth advierte este problema y sostendrá 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 mismo, lo sean. Si los sentimientos asociados a la experiencia de ser humillado indican una pérdida en la integridad personal (“quiebre en el interior de la personalidad”, “hueco psíquico”, “conmoción psíquica”, metáforas que surgen de la literatura psicológica), entonces, eso es indicativo de que los sujetos requieren del reconocimiento para constituir su integridad. Ese es, como sabemos, el razonamiento de Honneth. Así, los supuestos normativos de la interacción social están en esas formas de comunicación o relación dentro de las cuales los individuos se socializan. En dichas relaciones comunicativas hay expectativas normativas de reconocimiento social de nuestra identidad. Podría decirse que 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 extraer la conclusión de dónde es que 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 en el contenido de las demandas de los movimientos sociales<sup>752</sup>. No todo sufrimiento es garantía de injusticia y de una acción y reclamo político genuino; no cualquier demanda no satisfecha implica una falta de reconocimiento.

(...) no toda expectativa de reconocimiento está justificada moralmente: el análisis del dominio fenoménico moral muestra en qué aspectos somos moralmente vulnerables, pero no cuáles de estas heridas morales corresponden a una pretensión justificada<sup>753</sup>.

Adela Cortina, representante de una ética del reconocimiento en la línea de Honneth- subraya este problema como central: no todos los reclamos de reconocimiento son legítimos, por lo que, no se puede seguir a la pura presión de los movimientos sociales como criterio de distinción para la legitimidad o relevancia de los reclamos, ya que estaríamos dando razón a quienes tienen fuerza para luchar y negándosela a quienes no. Deben encontrarse criterios normativos independientes de los movimientos sociales. Sólo son legítimos los reclamos asentados en expectativas normativas de la sociedad que han sido violadas y pueden

---

<sup>751</sup> Cf. Fraser, N. “Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth” en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, pp. 151 y ss.

<sup>752</sup> Cf. Honneth, A. “La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica” en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, pp. 176-196.

<sup>753</sup> Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik”, p. 109.

mostrarse –con razones- como legítimamente justificadas<sup>754</sup>.

El problema es que Honneth –conciente de este desafío- enfrenta a partir de allí una serie de graves dificultades teóricas, ya que en la resolución al problema oscila entre soluciones muy 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 aporética de un realismo moral, problemas que veremos también resurgir 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.

### 6.1.3 Una posible réplica de Habermas acerca del valor de los sentimientos morales

Ahora bien, ¿es justa la crítica de Honneth? ¿Es Habermas realmente tan “intelectualista” y desconoce completamente el valor de los sentimientos morales? ¿Qué podría decir Habermas a su favor?

Comenzaré señalando algo que no siempre se advierte: que ambos autores parten en su reflexión de un análisis fenomenológico de los sentimientos morales en situaciones cotidianas concretas – inspirados ambos por la fenomenología lingüística de la conciencia moral de P.F. Strawson en su obra *Libertad y resentimiento*. Sin embargo, la diferencia está en cómo los sentimientos morales son considerados por cada autor, cuál es el camino posterior que recorren a partir de ellos y qué lugar termina ocupando esta reflexión en el enfoque global. Como el mismo Honneth advierte, la cuestión decisiva es cómo debe ser esclarecida esta dimensión para abarcar adecuadamente la función y pretensión de fundamentación de la moral humana<sup>755</sup>.

Por una parte, Habermas- se apoya en las tesis de Strawson para mostrar al escéptico evidencia empírica acerca de cuál es la realidad de las vivencias e intuiciones morales cotidianas<sup>756</sup>. Strawson nos habló de la red de sentimientos morales implícita en la praxis comunicativa cotidiana<sup>757</sup>, en particular, del sentimiento de indignación con el que reaccionamos a los agravios. Cuando la injuria no puede repararse por la disculpa, se convierte en profundo resentimiento. Este sentimiento revela la dimensión moral del agravio porque se reacciona a la injusticia indignante que otro comete. Con Strawson, Habermas asume que el resentimiento es expresión de un juicio moral<sup>758</sup>. El valor de su análisis es que intenta dotar a la moral de una base fenoménica sólida, de un sentido de experiencia moral, de sensibilidad

---

<sup>754</sup> Cf. Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, pp. 172-173.

<sup>755</sup> Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, p. 101.

<sup>756</sup> Cf. Habermas, J. “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, pp. 61-68.

<sup>757</sup> Strawson destaca tres sentimientos morales «críticos» como modelos de análisis posible: el *resentimiento*, la *indignación* y la *culpa*. En el *resentimiento* se me abre a mí como participante en una situación intersubjetiva la dimensión de un derecho moral violado; se trata de un vínculo intersubjetivo lesionado y por ello me resiento. La *indignación* es un sentimiento moral que no se da a quien participa en la acción, sino a quien observa una acción en la cual otra persona lesiona a un tercero. Finalmente, el sentimiento de *culpa* se da a quien participa en la acción y mediante un determinado comportamiento lesiona a otro. El reconocimiento y aceptación de una culpa, tiene una profunda significación interpersonal. Cf. Strawson, P.F. *Libertad y resentimiento*, pp. 44-55.

<sup>758</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 62.

ética, que inclusive permitiría caracterizar algunas situaciones históricas como crisis por la falta de “sentido moral” de las personas y otras como prometedoras por la esperanza normativa que se detecta en una sociedad animada por el «moral point of view» de sus miembros.

A partir de un análisis del resentimiento, Strawson introdujo algunas observaciones que Habermas asume: a) que las reacciones emocionales del agraviado sólo son posibles como participante en la interacción, no desde la posición objetivante de un observador y que ésta es poco frecuente -contra las éticas que se aplican desde la perspectiva del observador-, b) que la filosofía moral que quiera clarificar las intuiciones cotidianas aprendidas por socialización tendrá que coordinarse con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana. Pero la tesis más importante en opinión de Habermas, es c) que estas reacciones afectivas tienen un carácter moral porque remiten a pautas suprapersonales de enjuiciamiento de mandatos y normas. Las reacciones emocionales vinculadas a la injuria se refieren a la violación de expectativas de conducta generalizadas, a un desengaño impersonal, lo que da autoridad moral a la norma.

El desengaño y el resentimiento se orientan contra otro *concreto*, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa* subyacente, que tiene validez no solamente como *ego* y *alter*, sino para *todos los pertenecientes* a un grupo social, y también, para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas<sup>759</sup>.

Hay entonces un conocimiento intuitivo implícito en los participantes de la interacción. Sólo así se explica el sentimiento de culpa y obligación del que agravia. Por esto, las reacciones emocionales poseen un carácter moral, una pretensión de validez normativa. La indignación y el reproche dirigidos al quebrantamiento de normas sólo pueden apoyarse en un contenido cognitivo. Quien hace un reproche cree que el otro debería justificar su agravio (aunque no se justifique). Esto indica la estructura eminentemente comunicativa descubierta por la fenomenología de los sentimientos morales. Se trata de experiencias que pueden llegar a ser tematizadas en un ámbito suprapersonal, de suerte que con respecto a ellas se pueden analizar las situaciones, discutir puntos de vista, dar razones y motivos, explicaciones, etc. Contra el escéptico, Habermas argumenta que “deber hacer algo” implica tener razones para hacerlo<sup>760</sup>. Por eso, para Habermas está claro que

(...) los sentimientos tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos<sup>761</sup>.

Para Habermas, estos sentimientos morales sólo 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. Se trata entonces de sentimientos generalizables, por ello, se basa en ellos para hacer su

---

<sup>759</sup> Habermas, J. Op.cit., p.65. Las cursivas son del autor.

<sup>760</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., p. 66.

<sup>761</sup> Habermas, J. Op.cit., p. 68.

propuesta de argumentación moral discursiva. Los sentimientos son la base fenomenológica para una suerte de inducción en el que pasamos de experiencias a justificar normas de acción<sup>762</sup>. 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<sup>763</sup>.

La posible réplica de Habermas a esta crítica es que sí da valor a los sentimientos morales, en el sentido de que tienen un poder revelador de la universalidad de la moral. En el caso de Habermas, los sentimientos morales son importantes para una reconstrucción hermenéutica de motivaciones universalistas en la justificación de normas. Sin embargo, es cierto que Habermas no pasa de allí y 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 sólo desde ellos se puede construir una fundamentación ético-filosófica. Habermas hace una suerte de opción ilustrada por la racionalidad comunicativa.

En el caso de Honneth, los sentimientos morales son importantes para la reconstrucción hermenéutica de motivaciones que inspiran demandas morales, porque estos sentimientos nos develan una herida en la autocomprensión personal. La diferencia es que para Honneth hay “lesión moral” cuando se hiere la autocomprensión, porque el foco está puesto en el desarrollo del yo. Honneth explora los elementos psicológicos de la interacción social, fenómenos que no son considerados centrales finalmente por el modelo habermasiano, porque parece tener una confianza más romántica en ellos y su potencial para fundamentar la moral. Esta diferencia es fundamental para entender a dónde van a parar los análisis de cada autor. Por lo tanto, la crítica de que la ética del discurso es intelectualista y que desconoce los sentimientos morales que se dan en el mundo de la vida o la esfera de la motivación de los sujetos es justa, no en el sentido de que Habermas no haya considerado en algún momento estos sentimientos, sino porque a Habermas no le interesan *en tanto elementos de motivación moral de demandas*.

Honneth quiere aportar a una perspectiva moral –una ética del reconocimiento- que supere el carácter abstracto de la kantiana (y su oposición a nuestras inclinaciones empíricas) a la vez que supere una ética metafísica como la aristotélica. Pero la perspectiva no puede renunciar a lo que estos enfoques aportan sobre todo lo que implica la vida moral (p.118 de mi tesis). El punto de vista moral surgirá de la consideración de lo que legítimamente podemos esperar de las relaciones que mantienen los sujetos entre sí. Si no logra o no, será analizado más adelante.

#### **6.1.4 Sobre el foco en el lenguaje moral cotidiano**

Quisiera señalar en este punto que, aunque siguiendo diferentes rumbos, ambos

---

<sup>762</sup> Cf. Hoyos, G. “La ética fenomenológica”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol.1, 2003, p. 57.

<sup>763</sup> Cf. Habermas, J. “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?” en *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 103.

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<sup>764</sup>, mientras que Honneth en su función expresiva. Su punto de partida es ¿qué *queremos decir* cuando usamos la expresión “fui humillado”?, recurriendo a un análisis semántico-pragmático de estas expresiones y de las metáforas utilizadas para describir situaciones de humillación (lo que sugiere que el lenguaje se queda corto para expresar y de cómo el sufrimiento requiere de la metáfora, etc.)<sup>765</sup>. Esta forma expresivista de ver el lenguaje abriría otra forma de entender el propio entendimiento entre los seres humanos.

Es interesante ver que también Taylor ha abordado el lenguaje como centro del reconocimiento desde una teoría expresivista. En el volumen sobre Habermas editado por Honneth y Joas, Taylor cuestiona a Habermas acerca de que la ética del discurso es deficitaria en la consideración de esta dimensión expresiva y que el concepto de entendimiento racional es interpretado sólo desde una visión formal de la racionalidad. La dimensión expresiva del lenguaje solo sirve en Habermas a un conocimiento y presentación del yo, y no contribuye en nada a determinar lo que es normativamente correcto<sup>766</sup>.

El volumen se cierra con una réplica escrita por el mismo Habermas, en respuesta a las visiones críticas sobre su teoría de la acción comunicativa<sup>767</sup>. Considero importante considerar la respuesta a Taylor aquí, ya que Habermas podría responder de igual modo a Honneth en cuanto a su interpretación del lenguaje. La respuesta que el propio Habermas elabora a la objeción de Taylor es que su interpretación del lenguaje –la de Taylor– 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<sup>768</sup>. 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 –a diferencia

---

<sup>764</sup> 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. Habermas sostiene que el “sí mismo” de la relación práctica consigo mismo sólo se torna visible cuando investigamos el papel gramatical que desempeña la primera persona como sujeto de las oraciones realizativas. En su empleo realizativo sin embargo, el yo sale al encuentro de otra persona. Habermas dice estar pensando en un yo más amplio, vinculado a cualquier tipo de acto ilocucionario. O sea, no reducir la relación consigo mismo a actos de habla expresivos (Cf. p. 228).

<sup>765</sup> Por ejemplo, al argumentar de esta forma: “De los tres grupos de experiencia de menosprecio que, de este modo, pueden distinguirse analíticamente, es típico que sus consecuencias individuales siempre pueden describirse con metáforas que se refieren a situaciones de ruina del cuerpo humano. (...) En el lenguaje esas alusiones metafóricas a los sufrimientos físicos y a la muerte expresan que las diferentes formas de menosprecio desempeñan para la integridad psíquica del hombre el mismo papel negativo que las enfermedades en la reproducción de su cuerpo...” (Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 164)

<sup>766</sup> Cf. Taylor, Ch. “Language and society” in Joas, H. y Honneth, A. (eds.) *Communicative Action*, p. 34.

<sup>767</sup> Cf. “Entgegnung” in Joas, H. y Honneth, A. (eds) *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 327-405.

<sup>768</sup> Cf. Habermas, J. “A reply”, p. 221.

de Adorno o Foucault- 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<sup>769</sup>. 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 aplicación 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 Etica del discurso como *una ética de la razón cordial*<sup>770</sup>. Para Cortina, ésta sería una crítica justa a Habermas porque su ética ha sido más “discursiva” que comunicativa. Cortina aboga por una ética discursiva renovada, en una versión que Conill denomina “cálida o discursivo-experiencial”<sup>771</sup> que pueda dar cuenta de la dimensión afectiva que requiere el vínculo comunicativo, incluso para que tenga sentido argumentar en serio. Para Cortina, el vínculo comunicativo no sólo es importante en su dimensión argumental, lógico-discursivo, sino también en su dimensión cordial y compasiva. La ética del discurso queda corta: “quien entra en comunicación con otro ha aceptado un conjunto de dimensiones mucho más rico del que se resume en la capacidad de argumentar siguiendo reglas”<sup>772</sup>. Se requiere de una sintonía emocional que es mucho más que capacidad argumentativa y sin la cual, tampoco hay comunicación posible y sin la cual las personas no encontrarían motivación para seguir las normas acordadas. Por ello, la razón misma es siempre razón encarnada, razón cordial<sup>773</sup>.

También Jesús Conill en su propuesta de hermenéutica crítica, propone la idea de una razón experiencial, ya que, a su entender, lo que expresa la universalidad no es la lingüisticidad sino la experiencialidad<sup>774</sup>. Esta razón experiencial sería una que integra las aportaciones críticas de la experiencia (o de la facticidad) en la razón y los aportes críticos de la razón en la experiencia o facticidad<sup>775</sup>. Aunque el autor reconoce que la ética del discurso hace una opción por un modelo hermenéutico del entendimiento que no prescinde de un momento ideal o incondicionado para sentar la crítica, encuentra en planteos de la hermenéutica contemporánea una mayor consideración de la amplitud de la experiencia vital (Ricoeur, Taylor, Váttimo) que serían adecuados para hermeneutizar la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso<sup>776</sup>.

---

<sup>769</sup> “La investigación de las estructuras básicas de la intersubjetividad es dirigida exclusivamente hacia un análisis de las reglas del discurso por lo que la dimensión corporal y física de la acción social ya no se considera” (Honneth, A. *The critique of power*, p. 281)

<sup>770</sup> Cf. Cortina, A. *Etica de la razón cordial*, p. 161.

<sup>771</sup> Cf. Conill, J. *Etica hermenéutica*, Taurus, Madrid, 2006, p. 196.

<sup>772</sup> Cf. Cortina, Op.cit., p. 195.

<sup>773</sup> Ibid., pp. 191, 206-207.

<sup>774</sup> Cf. Conill, J. *Op.cit.*, p. 191.

<sup>775</sup> Ibid., p.196.

<sup>776</sup> Cf. Conill, J. *Etica hermenéutica*, p. 195. Conill considera que el diagnóstico de Honneth sobre las teorías de justicia de corte kantiano desconoce la transformación hermenéutica que han operado en la filosofía kantiana las perspectivas de hermenéutica crítica, como la desarrollada por el grupo de investigación de “Éticas aplicadas y democracia” de la Universidad de Valencia. Éstas se proponen una reflexión crítica similar al reconstructivismo normativo de Honneth. En segundo lugar, Conill cuestiona una confusión que lleva la presentación de su metodología -la reconstrucción normativa- como una forma de análisis social, cuando es más que eso: es una

En el mismo sentido, para Honneth, la salida a la mirada estrecha habermasiana sobre el lenguaje está en indagar sobre las presuposiciones intersubjetivistas del paradigma de la comunicación, con una perspectiva más amplia de la comunicación<sup>777</sup>. 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:

Una salida de este dilema sólo se puede encontrar si se sigue el paradigma comunicativo de Habermas más en la dirección de sus presupuestos intersubjetivistas, incluso en la dirección de sus presupuestos sociológicos. (...) Es la propuesta de no simplemente igualar potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento libre de dominación, (...) Es la tesis de que las experiencias morales no están desencadenadas por la restricción de competencias lingüísticas; más bien, son moldeadas por la violación de reclamos de identidad requeridos en la socialización<sup>778</sup>.

### 6.1.5 ¿Motivación o justificación? Dominio fenoménico -facticidad- y dominio de validez

En el tardío artículo en que Honneth retoma la primera crítica<sup>779</sup>, nuestro autor pasa raya sobre cuál es la distancia fundamental con la formulación de la ética discursiva. Recorro aquí nuevamente a ese trabajo dedicado en exclusividad a este asunto, para sumar algunas consideraciones explícitas de Honneth que nos permitan valorar profundamente esta crítica. Con respecto al foco de Habermas en los presupuestos del lenguaje discursivo, Honneth 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<sup>780</sup>. 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 permita evaluar la validez de pretensiones divergentes. Sin embargo, luego, parece que simultáneamente a que el lenguaje es considerado como medio central de validez de la moral, se convirtió en el dominio fenoménico moral en sí mismo, porque la moral es analizada en sí como una esfera de praxis

---

hermenéutica crítica. Cf. Conill, J. "Hermenéutica crítica de la justicia, en diálogo con Axel Honneth", en Pereira, G. (ed.) *Perspectivas críticas de justicia social*, Evangraf, Porto Alegre, 2013, pp. 96-97.

<sup>777</sup> La inspiración de esta mirada podría encontrarse en el intenso intercambio que Honneth tuvo con Joas. Éste, inspirado por la antropología social de los pragmatistas americanos y las críticas comunitaristas, trataba de rescatar el *aspecto comunitario y expresivo* de la comunicación, frente al enfoque racionalista y funcionalista del paradigma de comunicación hegemónico. Cf. Brunkhorst, "Contemporary German social theory", en Delanty, G. *Handbook of Contemporary European Social Theory*, p. 61.

<sup>778</sup> Honneth, A. "The social dynamics of disrespect", p. 70.

<sup>779</sup> Cf. Honneth, A. "Anerkennungsbeziehungen und Moral", pp. 101-111.

<sup>780</sup> *Ibid.*, pp. 102-103.



discursiva<sup>781</sup>. 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.

Como he anunciado, en este artículo Habermas es explícitamente criticado de confundir la dimensión de validez con la dimensión fenoménica de lo moral. Honneth sostiene que no debe confundirse el primero -el dominio en el que los reclamos normativos deben ser analizados, el cual sería 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<sup>782</sup>. Al no distinguir suficientemente los niveles del daño moral y diferentes vulnerabilidades que afectan a los sujetos interactuantes, abre una brecha entre el nivel justificatorio y el nivel motivacional de las experiencias morales.

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 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<sup>783</sup> 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<sup>784</sup>, y cree necesario realizar una *opción metodológica* típicamente kantiana que posee -en sus propias palabras- *una ventaja heurística*: desatender a la motivación para centrarse en la justificación.

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. Esta crítica de Honneth recuerda a la crítica de Taylor a Habermas, también inspirada en Hegel, a su formalismo ético. Para Taylor, una teoría de la moral debe estar conectada con una teoría de la motivación humana, ya que nuestras reflexiones sobre fines siempre van acompañadas de consideraciones sobre lo que somos

---

<sup>781</sup> Ibid., p. 102.

<sup>782</sup> Ibid., p. 103.

<sup>783</sup> Señal de que Honneth así lo interpreta es: "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" (Honneth, A. "The social dynamics of disrespect", p. 69).

<sup>784</sup> Lo afirma explícitamente en "¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?", pp. 34-35.

como seres humanos. 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, queriendo 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 prereflexiva de entrar en la argumentación racional que ocurre en base a orientaciones de valor y el compromiso de quienes participan<sup>785</sup>. 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, que se debe contar previamente con el autorespeto suficiente como para plantear su punto de vista.

Honneth quiere allanar así el déficit en la teorización de las motivaciones morales de la teoría moral contemporánea y que la TC contenga una teoría de la acción social que pueda explicar qué motiva a los sujetos a la acción:

(...) esa construcción presupone que las determinaciones de los cometidos de la moral están más directamente arraigadas en las pretensiones intersubjetivas de los sujetos corpóreos de lo que acontece tal vez hoy en una fundamentación de la moral desde teorías lingüísticas<sup>786</sup>.

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 motivadas por los motivos y circunstancias empíricas que sean. O sea Honneth, está poniendo el foco en la motivación, considerando que le exigencia de que la TC tenga anclaje empírico implica que considere las motivaciones humanas y Habermas, en cambio, en conseguir *una forma de fundamentación* –con suficiente anclaje empírico- para la TC. En términos popperianos, a Habermas le interesa más el contexto justificatorio que el contexto de descubrimiento de las demandas sociales. Pienso que Honneth es claramente fiel al requisito de Horkheimer de que la TC debiera asentarse sobre una experiencia moral básica de los afectados. Sin embargo, la opción heurística de Habermas da una posibilidad de fundamentación filosófica a su teoría que aparece muy confusa e inconsistente en Honneth. La posibilidad de que la TC siga vigente depende también de contar con una buena respuesta a las objeciones del escéptico.

---

<sup>785</sup> Cf. Freundlieb, D. et al. *Critical theory after Habermas. Encounters and Departures*, Brill, Boston, 2004, p. 4.

<sup>786</sup> Honneth, A. "Integridad y desprecio", p. 88.

## 6.2 Valoración de la segunda crítica: ¿Es inadecuadamente estrecha la concepción procedimentalista de la justicia de Habermas?

La segunda crítica de Honneth a Habermas (ver 2.2) refiere a la estrechez de su visión procedimentalista de la justicia, de inspiración liberal y kantiana. Como he planteado, la crítica se desarrolla básicamente en base a tres momentos argumentales que, en un movimiento espiralado van recogiendo y sumando diferentes deficiencias de la teoría habermasiana desde la perspectiva de la justicia: 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 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 ésta es una de las críticas más potentes al modelo habermasiano, por la solidez e imbricación de los diferentes argumentos presentados<sup>787</sup>.

### 6.2.1 Debilidades y fortalezas en los argumentos de la segunda crítica

En el capítulo 2, he planteado que la segunda crítica es articulada a través de tres momentos argumentales. Comenzaré aquí por analizar los dos primeros de modo conjunto, ya que responden a un Honneth que reflexiona sobre la justicia en diálogo con las insuficiencias de la ética discursiva. Dejaré para el siguiente apartado el tercer momento argumental, en el que Honneth amplía el marco a la noción de justicia liberal en un sentido amplio. Comenzaré, entonces, por el principio.

#### 6.2.1.1 Implícitos y lo “otro” de la justicia en la ética discursiva sobre lo “otro” de la justicia

Inicialmente, la crítica se apoyó en un argumento inspirado en Charles Taylor y en parte compartido con él (ver 2.2.1): 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*<sup>788</sup>.

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

---

<sup>787</sup> Llama la atención que Phillipe Deranty no presenta esta segunda crítica. A los efectos de esta tesis, esta crítica es clave para su hipótesis central en la línea de proponer una ampliación del alcance de las teorías de justicia hacia una teoría crítica de la justicia.

<sup>788</sup> Cf. Honneth, A. “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, p. 171.

no pueden ser objeto de la propia discusión. Sin embargo, la crítica de Honneth al formalismo habermasiano es algo más moderada que la de Taylor, en tanto éste supone que Habermas debería asumir compromiso con una visión sustancial del hombre y de la vida buena, mientras que Honneth inicialmente sólo 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 sólo 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 – aún 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, Habermas reconoció en “Justicia y solidaridad” de cierta forma el valor de las actitudes de *cuidado* y la *solidaridad*, propone a juicio de nuestro autor tal priorización radical del trato igualitario que no hace suficiente eco de las críticas hegelianas a la teoría moral kantiana que Habermas dice asumir. En palabras de Honneth, el intento de Habermas es de una “reconciliación precoz e inadecuada” entre estas diferentes perspectivas<sup>789</sup>. 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 en la forma como delimitan 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. Ésta, 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<sup>790</sup>. 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 que es un punto de vista y una sensibilidad moral complementaria de ésta<sup>791</sup>.

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 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 común de la comunidad a la que

---

<sup>789</sup> Honneth, A. “Lo otro de la justicia” en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 188.

<sup>790</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 196.

<sup>791</sup> Cf. Habermas, J. “Justicia y solidaridad”, p. 199.

pertenecen (aunque bajo una idea débil y discursiva del bien<sup>792</sup>). La realización de la justicia exige, como contracara, la solidaridad<sup>793</sup>. 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<sup>794</sup>. 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. Y 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<sup>795</sup>.

Aunque Habermas habla contra la idea de una solidaridad acotada a una comunidad de iguales<sup>796</sup>, en cuanto participantes de un discurso práctico y para la construcción de

---

<sup>792</sup> Habermas aclara, en una terminología muy honnethiana, que la ética del discurso entiende por “vida buena” aquellos aspectos estructurales de la socialización comunicativa en general que se dejan recortar, como universales, de las totalidades concretas de las respectivas formas de vida y situaciones históricas particulares. Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 201.

<sup>793</sup> También en *Aclaraciones a la Ética del discurso*, es posible encontrar que Habermas es explícito en la presentación de lo que denomina un principio de solidaridad: “Como las morales están cortadas a la medida de la posibilidad de quebranto de seres que se individuán por socialización, han de cumplir siempre dos tareas a la par: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto a la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden el principio de justicia y el principio de solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida. Frankena habla de “principle of justice”, es decir, de principio de igualdad de trato, y de principio of benevolence, que nos manda fomentar el bien común, evitar los daños y hacer el bien. Pero la ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación que caracteriza a seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.” (Habermas, J. “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?”, p. 27). A su vez, contra la crítica posmoderna a un universalismo abstracto y asimilador, Habermas dice no perder perspectiva de la vulnerabilidad y del otro concreto, presentando su perspectiva universalista como altamente sensible a la diferencia: “Defiendo el contenido racional de una moral del igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro. (...) El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al flexible “nosotros” de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformizados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La “inclusión del otro” indica más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños.” (Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 23-24) También esta cita puede encontrarse en el prólogo a *La inclusión del otro*, cuando Habermas comenta el primer ensayo del volumen titulado “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral” que refiere a cuestiones básicas de la filosofía moral habermasiana.

<sup>794</sup> Cf. Habermas, J. “Justicia y solidaridad”, pp. 197-198.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>796</sup> Habermas sostiene que la solidaridad, como componente de una moral universalista, “supera su sentido

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<sup>797</sup>. 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<sup>798</sup>. 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<sup>799</sup>.

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

(...) 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<sup>800</sup>.

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 en que los sujetos se esfuerzan mutuamente por el bien del respectivo otro, con quien al mismo 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

---

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.” (Habermas, J. “Justicia y solidaridad”, p. 198). De igual modo, Adela Cortina advierte lo que denomina “la paradoja al interior de la solidaridad”: por un lado, la solidaridad como versión secularizada de la fraternidad cristiana, tiene implicaciones de unidad y universalidad, de responsabilidad e interés por otros y a la vez, está asociada a sentimientos de cohesión, de recíproca simpatía y responsabilidad entre miembros de un grupo que promueve el apoyo mutuo en una causa común. Cf. Cortina, A. *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 2005, p. 242. En estos casos, es un sentimiento que se manifiesta con más fuerza en situaciones de confrontación con otros grupos. El concepto está entonces asociado al problema de la exclusión, por lo que no faltan críticos contemporáneos de la solidaridad como ideal normativo. A favor de una solidaridad universalista, también Adela Cortina repara en que es posible una solidaridad de una mayoría que oprime a una minoría. Así aparece un uso peyorativo de la solidaridad cuando hablamos de la solidaridad de los gangsters, de los militares que hacen una conspiración de silencio o de cualquier grupo de personas involucradas en alianzas espúreas. La solidaridad grupal puede ser inmoral, por estar al servicio de causas injustas o simple defensa de intereses corporativos. Por ello, la solidaridad que constituye un valor moral es una solidaridad universal dirigida a todos los seres humanos, incluidas las próximas generaciones. Cf. Cortina, A. Op.cit., pp. 244-246.

<sup>797</sup> Cf. Habermas, J. “Justicia y solidaridad”, p. 200.

<sup>798</sup> Habermas aclara que este rechazo del individualismo propio de la ética del discurso, no implica una vuelta a Aristóteles, sino que su concepto de solidaridad solamente juega dentro de los límites de la justicia moderna, por lo que por “vida buena” o bien se refiere a aquellos aspectos estructurales universales de la socialización comunicativa. Habermas, J. Op.cit., p. 201. Aunque no aclara cuales son, pero debe referirse a presupuestos del lenguaje.

<sup>799</sup> Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p.72.

<sup>800</sup> Habermas “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?”, p. 28.

supuestos de la ética del discurso<sup>801</sup>.

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.

(...) en cualquier discurso práctico se encuentra integrada una orientación por la perspectiva moral de la “solidaridad”, porque en él los participantes tienen que reconocerse mutuamente, no sólo como personas con iguales derechos, sino al mismo tiempo como individuos irremplazables<sup>802</sup>.

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<sup>803</sup>.

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<sup>804</sup>. 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<sup>805</sup>. De esta forma, cree Habermas estar de algún modo integrando también a la ética del discurso la 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

---

<sup>801</sup> Cf. Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, p. 189.

<sup>802</sup> Ibid.

<sup>803</sup> Ibid., p.168. La congruencia clara con Kant se encuentra en que Habermas describe el discurso como una argumentación que está libre de presiones para actuar, o sea, se presupone una distancia de la compulsión a la acción, por lo que podemos reconocer los puntos de vista particulares de nuestros interlocutores.

<sup>804</sup> Cf. Habermas, A. “Justicia y solidaridad”, p. 199.

<sup>805</sup> La misma relación establece Charles Taylor entre el principio universalista de la igualdad y el principio también universalista de la diferencia, aunque reconoce que puede existir tensión entre ambos. Cf. Taylor, Ch. “La política del reconocimiento”, pp. 307-308.

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 los integrantes de la comunidad se saben unidos por metas específicas y comparten la experiencia de sus cargas y aportes específicos<sup>806</sup>. 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 desde la perspectiva de que sea 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 sólo 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<sup>807</sup>- 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<sup>808</sup>, para abarcar aquellas situaciones en que se requiere un compromiso concreto y desinteresado con individuos en tal extremo de necesidad que se requiere más benevolencia que un simple trato igualitario<sup>809</sup>. 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, siendo ésta 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<sup>810</sup>, el cuidado tiene una relación de “exclusión recíproca” con la justicia<sup>811</sup>.

---

<sup>806</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., pp. 189-190. Por ello, para Honneth la idea de una solidaridad universal de toda la humanidad es una idea extremadamente utópica, implicaría el supuesto de que todos los seres humanos comparten una meta más allá de sus diferencias culturales.

<sup>807</sup> Es interesante que en “lo otro de la justicia” Honneth abre la consideración del cuidado a cualquier sujeto necesitado y no sólo en el marco de las relaciones primarias, como lo presenta en el resto de sus escritos. Así sería posible integrar el concepto de solidaridad en su acepción cotidiana y en el sentido normativo de solidaridad como caridad propio de la tradición cristiana, que abarca una actitud de cuidado hacia el prójimo necesitado más allá del círculo de relaciones primarias propio del amor.

<sup>808</sup> Esta idea de un punto de vista moral que va más allá del clásico kantiano trato igualitario le es sugerida a Honneth por las reflexiones normativas recientes de Jaques Derrida sobre las realizadas por Emmanuel Levinas. Cf. Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, p. 175 y ss. En particular, de las interesantes reflexiones de Derrida sobre la amistad, como relación social en la que se conjuga respeto y estima, generalidad y particularidad. Cf. Derrida, J. “The politics of friendship”, *Journal of Philosophy*, Vol. 85, 1988, pp. 632-644.

<sup>809</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 153.

<sup>810</sup> Aunque no se espera que todos seres humanos asuman la obligación del cuidado del otro, de la misma forma que se espera que demuestren respeto por la dignidad de cada uno, genéticamente, piensa Honneth, aprendemos el respeto universal a partir de haber recibido un cuidado ilimitado en algún momento de nuestro desarrollo.

<sup>811</sup> “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



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 –dada 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<sup>812</sup>. 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<sup>813</sup>.

Ahora bien, si la forma más adecuada como debe ser interpretada la particularidad para ofrecer un real desafío a la ética kantiana es como una *obligación asimétrica* entre personas- es claro que esta interpretación ha sido desconocida por la ética del discurso porque es irreconciliable con sus presupuestos. Es evidente que Habermas ha tenido que excluir del discurso práctico desde el inicio a la asistencia o la beneficencia asimétrica porque los presupuestos de simetría del discurso obligan a dejar de lado los nexos especiales de simpatía o afecto. O sea, aunque cada persona es incluida en el discurso práctico como un individuo único, no representable por otro, los supuestos de intercambio simétrico en el discurso necesitan que los lazos particulares no sean considerados y por tanto, que las consideraciones de cuidado queden en segundo plano. A mi entender, la exclusión de consideraciones de este tipo por parte de Habermas está justificado 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

---

del igual trato; así, los seres humanos que por causas físicas o psíquicas no están en condiciones de participar en discursos prácticos, se merecen al menos la asistencia abnegada de aquellos que son cercanos por un vínculo emocional. En cambio, en el momento en que la otra persona es reconocida como un ser de derechos iguales entre todos los demás porque es incorporada en discursos prácticos, la relación unilateral de asistencia habrá de terminar; ante los sujetos que son capaces de articular públicamente sus convicciones y puntos de vista se prohíbe una actitud de beneficencia.” (Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, p. 191). En la traducción inglesa, aparecen palabras más ajustadas a la noción honnethiana: se habla de una obligación “al cuidado y a la benevolencia” y en vez de “asistencia abnegada” se habla de “cuidado desinteresado”.

<sup>812</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 192.

<sup>813</sup> “... así como la solidaridad constituye un polo opuesto necesario al principio de justicia en el sentido que de modo particularista lo dota de los impulsos afectivos de la simpatía recíproca, la asistencia representa, por otro lado, su polo opuesto igualmente necesario porque lo complementa con un principio de ayuda unilateral y totalmente carente de intereses.” (Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, p. 192)

solidaridad y finalmente su relación con la justicia.

Es indudable que en la consideración que realizan Habermas y Honneth sobre la solidaridad anida la vieja intención de Hegel de lograr una reconciliación entre Kant y Aristóteles pero bajo premisas posmetafísicas. Hegel había advertido que la unidad de los fenómenos morales se perdía si no se reconciliaban el principio de la justicia con la preocupación por el bien del prójimo. Su propuesta de “eticidad” se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, característico del individualismo moderno y contra el particularismo de las éticas del bien o de la felicidad concreta premodernas. En Hegel, la solidaridad es definida como una “*intuición recíproca*”, un modo de reconocimiento en el que los sujetos, aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, se vuelven a encontrar en el marco global de una comunidad ética<sup>814</sup>. La solidaridad es un elemento de *reconciliación* que complementa la perspectiva de la justicia. Como forma de reconocimiento sintetiza las otras dos formas de valoración intersubjetiva: el aspecto cognitivo del derecho y el aspecto afectivo del cuidado. Es la interpretación de la solidaridad como sentir común, una suerte de amor purificado por el derecho que se extiende a todos los miembros de la comunidad<sup>815</sup>.

Sin embargo, aunque ambos se inspiran en Hegel en la consideración de este estadio de reconocimiento, encuentro que Honneth realiza 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 distancia a Honneth de Habermas 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<sup>816</sup>. Ella supone una participación activa y recíproca en la autorrealización del otro<sup>817</sup>. Siguiendo a Hegel, estas relaciones no sólo consisten en una tolerancia pasiva<sup>818</sup>, sino

---

<sup>814</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*, p. 83 y ss., Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 37.

<sup>815</sup> Cf. Honneth, A. Op. cit., p. 113.

<sup>816</sup> 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 (Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica. México, 1985). Estas perspectivas feministas de la moral cuestionaron a la ética del discurso por su excesivo kantismo, que descuida las actitudes morales en que nos dirigimos a otro concreto para brindarle asistencia y apoyo motu proprio, sin tener en cuenta obligaciones recíprocas. Al igual que en la propuesta de un universalismo contextualista que reúne la *perspectiva del otro generalizado* y la *perspectiva del otro concreto*. Cf. Benhabib, Sh. “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral”, en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 171-202. En la teoría del reconocimiento de Honneth, se hace presente con fuerza el ideal hegeliano de un estadio de integración social que presupone el reconocimiento universalista del derecho, pero se lo trasciende en el reconocimiento de las particulares cualidades de cada sujeto o grupo. Sin embargo, en la teoría de Honneth, tal reconocimiento del “otro concreto” es posible y por tanto, considerado, tanto en el ámbito de las relaciones privadas amorosas como en la esfera de la solidaridad social. En ambos autores se propone esta complementariedad entre la perspectiva del “otro generalizado” y la del “otro concreto”, como forma de superar los problemas del excesivo formalismo liberal.

<sup>817</sup> Para una visión similar, en que el “vivir juntos” trasciende la mera tolerancia del otro e invoca la solidaridad como soporte para la expresión de múltiples valores y proyectos en una sociedad multicultural: Touraine, A. *Can We Live Together? Equality and difference*, Polity Press, 2000, p. 141.

<sup>818</sup> En un sentido similar, Siurana distingue entre una tolerancia negativa caracterizada por la no-intervención o no interferencia y una afirmativa, que considera un deber de apoyar otro ideal de vida dentro de los límites de igualdad

en una participación activa en la biografía del otro, en el desarrollo de su peculiar individualidad,

(...) pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes<sup>819</sup>.

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 sólo 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 sólo 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<sup>820</sup>.

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”<sup>821</sup>. Es una valoración *simétrica* entre individuos autónomos e individualizados, en que a la luz de ciertos valores compartidos, podemos apreciar las particulares cualidades e identidad 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<sup>822</sup>, pero sí que todos los individuos tienen oportunidad de recibir alguna por la cual se sienten valiosos para la sociedad<sup>823</sup>. La *solidaridad social* se logra cuando cada miembro de la sociedad está en una posición que 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 haya acuerdo posible, 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 sólo se marca como *mirada sobre el otro*, sino lo que genera como *mirada de sí* para el

---

de oportunidades para todas. Cf. Siurana, J. C. *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-otto Apel*, Comares, Granada, 2003, p. 116.

<sup>819</sup> Honneth, A. La lucha por el reconocimiento, pp. 158-159.

<sup>820</sup> En tanto, ambos acordarían que la actitud de respeto es exigida a todos, mientras que la actitud de cuidado y benevolencia sólo nos es exigido en nuestras relaciones primarias.

<sup>821</sup> Honneth, A. *Op.cit.*, p. 157.

<sup>822</sup> Las llamadas “economías de la grandeza” constituyen un paradigma que permitiría especificar el modo en que ocurre la valoración de diferentes aportes en la tercera esfera. Para una comparación entre sus perspectivas: Sobottka, E. “Justificação, reconhecimento e justiça: Tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer”, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, Vol. 12, Nº 1, 2012, pp. 126-144.

<sup>823</sup> Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, p. 159.

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, aún cuando éste 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 tratar desigual a lo desigual.

Creo que otra “opacidad” del planteo de Honneth, ahora en el dominio de la solidaridad es el modelo desde el que se explican estas valoraciones de *aportes* específicos de personas o grupos a la comunidad. Como he planteado, la consideración honnethiana se basa en una intuición de Hegel y Mead acerca de concebirla como una forma de reconocimiento necesaria para una autorrelación positiva, en tanto valoración social que permite al sujeto cerciorarse de sus facultades y cualidades concretas<sup>824</sup>. Sin embargo, hay diferencias entre Hegel y Mead en las que Honneth repara. En Hegel, la interpretación de la solidaridad responde a una *definición formal* de eticidad, mientras que Mead lo concretó en un modelo de división social cooperativa del trabajo. Mientras en Hegel, hay una versión más ética de la solidaridad como “intuición recíproca”, como sentir común entre los miembros de una comunidad que llevaría a considerar la valoración recíproca entre sujetos más allá del ámbito laboral, Mead entendió la solidaridad bajo el modelo de la división social del trabajo<sup>825</sup>, para explicar por qué los sujetos deberían sentir afecto recíproco por otros extraños. Aunque por momentos, Honneth parece apelar a la versión más general de Hegel, últimamente es muy marcada la tendencia a interpretar el principio del mérito en términos laborales, sobre todo en trabajos posteriores a *La lucha por el reconocimiento*. Quizás esto le sirve a Honneth para explicar por qué puede haber solidaridad o valoración recíproca aún en sociedades sin densas metas colectivas. Creo yo que la interpretación hegeliana –en el sentido de su amplitud, no de su sustancialidad- sería más adecuada en el marco de su teoría, y creo que pierde Honneth al reducir la solidaridad sólo a una valoración recíproca acerca de contribuciones *laborales*. Considero que la forma más adecuada de interpretar el principio del mérito sería aplicarlo a la valoración sobre capacidades individuales o grupales que aportan a la comunidad, en un sentido amplio. Ello permitiría dar cuenta de los aportes que ciertas actividades no remuneradas tienen a la vida colectiva. Por ejemplo, la contribución que abuelos jubilados hacen al cuidado de los niños en las familias actuales o las actividades voluntarias de tantos jóvenes vinculados al cuidado ambiental o a una buena convivencia ciudadana.

Por otro lado, Honneth integra con más fuerza y explícitamente el elemento afectivo

---

<sup>824</sup> Ibid., p. 148.

<sup>825</sup> El trabajo de Durkheim a fines del siglo XIX fue pionero en mostrar la relevancia del concepto como elemento subjetivo de la vida comunitaria y por clásica distinción entre solidaridad mecánica y orgánica. Contra la idea de una pérdida de solidaridad en el mundo moderno, Durkheim afirmó que la solidaridad orgánica era el desarrollo normal de la interacción social en las sociedades con división moderna del trabajo, donde la especialización de las funciones hace que todos dependamos de todos. Cf. Durkheim, E. *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 2001, cap. 2 y 3.

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 primer esfera pero ampliando su círculo.

Para comprender las actitudes y los comportamientos que deben presuponerse para el discurso moral, el ideal ha sido desde el principio el modelo de la adopción ideal de roles. Esta idea que se 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 del 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<sup>826</sup>.

Honneth considera que Habermas sólo 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<sup>827</sup>.

La solidaridad sería la facultad de “entender” las pretensiones lingüísticamente articuladas de los interlocutores. Retomando un argumento de McCarthy<sup>828</sup>, intérprete igualmente crítico de Habermas en el mundo anglosajón, Honneth afirma que sólo podemos *entender* la importancia de un interés determinado para una persona concreta cuando puedo *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<sup>829</sup>. 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 sólo 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 sólo 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

---

<sup>826</sup> Honneth “Lo otro de la justicia”, p. 170.

<sup>827</sup> Ibid, pp. 170-171.

<sup>828</sup> Cf. McCarthy, Th. *Ideales e ilusiones*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 303 y ss. , citado en Honneth, A. Op.cit, p. 171.

<sup>829</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 171.

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<sup>830</sup>.

El ser interpretada de forma simétricamente universalista y prioritariamente cognitiva sería lo que posibilita a Habermas el ver a la solidaridad 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.

También Adela Cortina haciéndose eco de esta crítica a la ética del discurso, aboga por recuperar en la tradición kantiana una dimensión teleológica, axiológica y antropológica, que “inyectaría en sus venas [las de las éticas procedimentales] –un tanto secas– una buena dosis de savia vital”<sup>831</sup>. Así, su versión renovada de la ética del discurso como *ética de la razón cordial*, plantea que las éticas procedimentales deberían reconocer que proponen a fin de cuentas un tipo de carácter moral o ethos: un carácter dialógico, un conjunto de excelencias del carácter que predisponen a dialogar racionalmente. Una ética cívica o mínima no puede ser sólo de principios, también deberá incluir virtudes y con valores y sentimientos asociados a ellas. Como ya he planteado, a juicio de la autora, la ética dialógica en la versión original de Habermas y Apel era muy vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se detuvo a sacar a la luz otros elementos que encarnan esa argumentación en el mundo de la vida: virtudes, valores, sentimientos<sup>832</sup>. Por ejemplo, sin un cierto sentimiento de indignación, los sujetos no pueden verse motivados al diálogo para llegar a un acuerdo justo, porque no se perciben las injusticias<sup>833</sup>. Junto al sentimiento de respeto a la dignidad, se erige también como móvil moral la compasión ante el sufrimiento ajeno que junto al reconocimiento de la dignidad ofrece un reconocimiento de nuestra situación siempre vulnerable<sup>834</sup>.

Según Cortina, un riesgo de la visión habermasiana de la ética –tan procedimentalista– es que se diluya en el derecho, en tanto ambos espacios normativos cumplen función similar de recomponer la intersubjetividad y se legitiman de igual forma en torno a la idea de imparcialidad. La ventaja en este planteo es que la moral no queda reservada a la vida privada, entra en la esfera pública como una práctica racional y se equipara a las normas jurídicas. Pero no hay que olvidar la dimensión subjetiva de la acción y no perder de vista que aunque diferentes, ambas dimensiones son complementarios<sup>835</sup>.

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”<sup>836</sup>. Honneth es más hegeliano porque ante el choque 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

---

<sup>830</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 170.

<sup>831</sup> Cortina, A. *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 73-97; 219-238.

<sup>832</sup> Cf. Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, pp.24-25. En este, uno de sus últimos libros, Cortina revisa su propia versión de la ética dialógica desarrollada 20 años antes en su célebre *Ética mínima*.

<sup>833</sup> Cf. Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, p. 192.

<sup>834</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>835</sup> Cortina, A. “La ética discursiva”, p. 534; también en Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 156.

<sup>836</sup> Habermas, J. “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 77.

Habermas aún 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<sup>837</sup> 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 de cuenta de algunos presupuestos problemáticos que trae aparejado una noción más densa del sujeto.

Por último, quisiera señalar que a mi entender, Honneth realiza una resignificación del sentido del término “justicia” a lo largo de su obra. Como resulta evidente en este artículo “Lo otro de la justicia”, allí sólo queda asimilada a “trato igualitario” quedando restringida la referencia a la segunda esfera de reconocimiento. Sin embargo, más adelante, Honneth comienza a utilizar el término para referir a la garantía de todas las relaciones comunicativas relevantes (al referirse a su construcción de una teoría ampliada de la justicia). 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 siendo *realizada a través de* la solidaridad. Precisamente, la ampliación hacia la que caminó Honneth es entender que la justicia no es sólo respeto.

#### **6.2.1.2 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<sup>838</sup> sino una concepción *formal* de la vida buena<sup>839</sup>.

Este tercer momento argumental plantea que aún reconociendo que Habermas presenta la autonomía como el resultado de un proceso intersubjetivo, y que por tanto, se concibe la justicia como relacionada con relaciones de reconocimiento y no con bienes a distribuir-, se ha 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 sólo 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

---

<sup>837</sup> Cortina cuestiona esta mirada tan intelectualista de Kant en *Ética de la razón cordial*, p. 119 y ss.

<sup>838</sup> Cf. Taylor, Ch. “Language and society”, p. 30.

<sup>839</sup> Nuevamente Honneth es más moderado y cuidadoso que Taylor con las evaluaciones éticas fuertes en la consideración de la justicia. Volveré sobre la problematización de este concepto clave más adelante.

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”<sup>840</sup>. 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 sólo pueden individuarse por vía de socialización. La individuación espacio-temporal de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que directamente vaya de la especie al individuo particular. Antes bien, los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos porque al crecer como miembros de una particular comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. (...) La persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas. Ello explica el riesgo, por así decir, constitucional y la vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad, que son incluso superiores a la palpable posibilidad de merma y quebranto a que está sujeta la integridad del cuerpo y de la vida<sup>841</sup>.

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 por Mead<sup>842</sup>. 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

---

<sup>840</sup> Deranty, J. Ph. *Beyond communication*, p. 328.

<sup>841</sup> Habermas “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?”, pp. 26-27. En particular, el apartado ¿Qué intuiciones morales trae el concepto de la ética del discurso? es interesante en esta explicitación antropológica.

<sup>842</sup> Así lo revelan sus extensas consideraciones sobre Mead en *Teoría de la acción comunicativa (Vol.II)* 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. Habermas, J. “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead”, en *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.



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<sup>843</sup>. Sin embargo, la cuestión central será si en la globalidad de la teoría, esta condición de vulnerabilidad intersubjetiva es considerada de modo suficiente, en el sentido de que la idealización del sujeto presente en la teoría 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.

En consonancia con 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. Pero como perspectiva complementaria, propone que también debemos poder reconocernos desde la empatía con el sufrimiento ajeno, como seres vulnerables, seres capaces de sufrir y que no siempre estamos en las condiciones de ser interlocutores válidos. Debe reconocer al otro aún antes de ser un interlocutor para mí en un contexto de diálogo. El problema es que al proponer que en el diálogo deben quedar fuera todo tipo de coacciones, gran parte de la vulnerabilidad de los sujetos de reconocimiento recíproco queda invisibilizada o no explicitada. Por eso, Cortina propone que la ética del discurso debe hundir sus raíces en la imagen bíblica de la Alianza: sujetos que se reconocen como carne de su misma carne y como seres necesitados<sup>844</sup>.

¿En qué medida se queda corto Habermas al considerar el profundo y variado carácter intersubjetivo de la autonomía personal? ¿Cuál sería la posible objeción de Habermas? ¿Por qué Habermas no querría “ampliar” su perspectiva de la justicia? ¿Qué gana y qué pierde Habermas al hacerlo? Responderé a estas preguntas en el siguiente capítulo, al considerar las distancias entre las nociones de sujeto de ambos y las opciones metodológicas que los animan.

## 6.2.2 Valoración sobre la “salida” de Honneth

La salida de Honneth es ofrecer una expansión de la noción de autonomía -distintas esferas, relaciones del yo o relaciones intrasubjetivas, junto a la idea de una autonomía descentrada- 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 liberal-comunitario, una mejor a la síntesis habermasiana. En este momento, me interesa

---

<sup>843</sup> Cf. Habermas, J. *Op.cit.*, p. 230.

<sup>844</sup> Cf. Cortina, A. *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2005, p. 152.

realizar algunas valoraciones sobre aspectos de la propuesta de las que quiero hacerme eco y problematizar.

Con respecto a sus puntos fuertes, considero que 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 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. Como puede visualizarse en el análisis, la crítica al procedimentalismo habermasiano no es una crítica al procedimentalismo liberal sin más -como las críticas de Taylor a Rawls-. Honneth admite que el procedimentalismo de Habermas es reconstructivo y en este sentido, menos abstracto que el rawlsiano. La objeción está, sin embargo, en el alcance de esa reconstrucción. Por otro lado, la idealización del sujeto en Habermas sí admite -a diferencia de Rawls- de consideraciones empíricas sobre cuestiones psicológicas de desarrollo del yo -como insumo para el establecimiento de ciertos principios de justicia- aunque juegan un rol menos central en su teoría.

Por último, resulta valiosa la crítica a que la vinculación del reconocimiento exclusivamente con el lenguaje de los derechos es demasiado estrecha<sup>845</sup>. 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 sólo respeto, o sea, no depende exclusivamente del marco legal de una sociedad sino también de la eticidad o 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<sup>846</sup>. Los derechos -y los poderes y libertades

---

<sup>845</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", p. 138.

<sup>846</sup> Según Honneth, los abordajes actuales sobre la problemática de la desintegración familiar expresan la tensión entre dos estas formas de entender la justicia: aquellos que reclaman un abordaje que supere lo legal y atienda a las

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<sup>847</sup>.

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.

### 6.2.2.1 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 sólo 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 hacerse demandas legítimas<sup>848</sup>: el principio de atención afectiva, de igualdad jurídica y el del mérito.

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 biográfico-intrasubjetivo consigo mismo<sup>849</sup>.

En aquel artículo 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 concientemente asumida<sup>850</sup>. Y ya aparecen 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

---

relaciones internas de la familia y aquellos que cuestionan la calidad y suficiencia de los vínculos y revalorizan las exigencias legales. En definitiva, se oscila entre el modelo kantiano, que concibe el matrimonio como relación contractual y pone énfasis en derechos y deberes de sus miembros y el modelo hegeliano que concibe el matrimonio como comunidad afectiva. Honneth muestra la superioridad del modelo hegeliano, asumiendo parte de las críticas feministas al contractualismo, aunque debe analizarse en cada situación la relación entre justicia y lazos emocionales y sólo los afectados, en un intercambio dialógico pueden decidir dónde está la frontera. Cf. Honneth, A. "Between justice and affection: the family as a field of moral disputes", en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 144-162.

<sup>847</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", p. 139.

<sup>848</sup> Cf. Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento", p. 146.

<sup>849</sup> Habermas, J. "Individuación por vía de socialización", p. 192.

<sup>850</sup> Cf. Habermas, J. Op.cit., p. 207.

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<sup>851</sup>.

Aún así, el relevante desarrollo que Honneth ha dado a una teoría psicológico-moral 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 sólo 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 sólo 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 en 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. Aún postulando la prioridad normativa del derecho como correctivo de las restantes esferas, en la ampliación de esferas se gana bastante en la comprensión 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<sup>852</sup>. En lo que hace a esta última, encuentro que 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<sup>853</sup>. 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 personal cumple un rol crucial en su operativa, por lo que no es objeto de la justicia, pero sí un parámetro de ella<sup>854</sup>.

---

<sup>851</sup> Habermas, J. Op.cit., pp. 208-209.

<sup>852</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”.

<sup>853</sup> Cf. Cohen, G. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, pp. 159 y ss.

<sup>854</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, 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

Sin embargo, no debería perderse de vista que aunque Honneth propone una ampliación de la comprensión de los fenómenos de injusticia y condena a las teorías “estado-céntricas”, a la hora de la implementación de formular soluciones frente a situaciones sociales de gravedad, no hay otro agente de justicia que el Estado en que pueda confiarse como agente *garante*, 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.

### 6.2.2.2 Su síntesis del debate liberal-comunitario

Abordar el desafío de ofrecer una síntesis superadora del debate liberal-comunitario 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<sup>855</sup>. Su visión procedimentalista de la justicia se une a una visión situada del sujeto en las 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<sup>856</sup>.

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 correpondientemente, de comunidad postradicional<sup>857</sup>. 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

---

manteniendo 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.

<sup>855</sup> Cf. Benhabib, Sh. “Autonomy, Modernity and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in dialogue” en Honneth, A. McCarthy, T. Offe, C. and Wellmer, A. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, Cambridge-London, 1997, pp. 40-41.

<sup>856</sup> Habermas, J. “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” en *Aclaraciones a la Etica del discurso*, pp. 76-77. Para una reconstrucción de las críticas de Habermas al comunitarismo, ver Siurana, J. C. *Una brújula para la vida moral*, pp. 163-172.

<sup>857</sup> También para Taylor, si bien la ética del discurso supera lo monológico no concibe adecuadamente la comunidad. Para Habermas la comunidad es el foro ideal del discurso de argumentos racionales universalmente aceptados. Para Taylor, la comunidad es algo sustantivo y narrativo que funciona de marco referencial concreto y particular de la racionalidad. Habermas no considera suficientemente los marcos referenciales comunitarios como fuente de la autodefinición personal (identidad subjetiva).

clarísima la superación del relativismo a través de una fundamentación pragmático-trascendental de los principios morales, en Honneth no es claro que exista una fundamentación adecuada. Como mostraré en el siguiente capítulo, nuestro autor oscila 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. Esto da una superioridad a la síntesis de Habermas.

Una de las fortalezas de Honneth frente a comunitaristas, es su énfasis en el disenso como posibilidad de la comunidad política. Conuerdo 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. Mientras en éste, el horizonte de valores compartido es incuestionable porque es precondition genética y lógica de la capacidad subjetiva de autoformación ética, Honneth asume una dialéctica conflictiva o en tensión entre identidad subjetiva y horizonte de valores comunitario. Muy a menudo, ésta no es una relación feliz hasta que una lucha por el reconocimiento modifica el marco y logra que ciertos reclamos de reconocimiento sean tenidos en cuenta. El hecho de que siempre surjan nuevos deseos espontáneos del Yo en pro de una creciente individualización lleva a rechazar una identificación completa entre individuo y comunidad. 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<sup>858</sup>. El distanciamiento de la teoría política de Habermas también está en retener una noción de conflicto social dentro de la teoría social, aunque presentada más de un modo neohegeliano que neomarxista, que, para Deranty le da supremacía frente a la filosofía política que deriva de la ética discursiva<sup>859</sup>.

Con Deranty, entiendo que la propuesta teórica de Honneth no es estrictamente liberal pero tampoco es comunitarista<sup>860</sup>. 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”<sup>861</sup>. 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. Desde mi punto de vista y acuerdo con Benhabib, 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<sup>862</sup>. Desde mi punto de vista, Honneth pretende con acierto que aún con una interpretación más fuerte de la intersubjetividad que la

---

<sup>858</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, pp. 389-390.

<sup>859</sup> *Ibid.*, pp. 390-391.

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>861</sup> Cf. Kauppinen, A. “The social dimension of autonomy” en Petherbrige, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, London, 2011, p. 295 y ss.

<sup>862</sup> Cf. Benhabib, Sh. “Autonomy, Modernity and Community”, pp. 42-43.

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.

### 6.2.2.3 ¿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* –en que pretende una actualización de la Filosofía del Derecho de Hegel<sup>863</sup>, donde Honneth caracteriza la idea de eticidad formal y aclara los límites del planteamiento hegeliano en este sentido: el poseer una representación demasiado institucionalista de las condiciones de la libertad individual-. 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<sup>864</sup>. 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 a 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 lo que filosóficamente significa. Quizás por ello, últimamente Honneth utiliza más bien la expresión “eticidad democrática”<sup>865</sup>.

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 entenderé la autonomía como simple

---

<sup>863</sup> Honneth trabaja en la línea de una actualización de la Filosofía del Derecho de Hegel, lo que hace en estas lecciones es leer la Filosofía del Derecho sin el esqueleto de la Lógica, por lo que se destaca la noción de “eticidad”, o sea, retomando la línea de los escritos de juventud. 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 del *Sistema de la eticidad*.

<sup>864</sup> Cf. Honneth, A. *Suffering from indeterminacy*, pp. 64-65. Por ello se entiende que en Hegel, cada esfera de reconocimiento estaba ligada a una institución específica: familia, sociedad civil, Estado.

<sup>865</sup> Cf. Honneth, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011.

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?

Honneth define la autorrealización como “un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que uno escoge”<sup>866</sup>. La idea de elección de unos objetivos vitales nos habla de autodeterminación, pero se agrega la idea de que esto es un proceso a realizar, que puede verse impedido o desplegado. Dicha realización *libre* implica tanto la ausencia de coerción externa, como de bloqueos o inhibiciones interiores<sup>867</sup>, 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-.

Más allá de esta definición puntual, algunos estudiosos de Honneth han intentado precisar más aún lo que nuestro autor entiende por “autorrealización” en su obra, ensayando algunas interpretaciones. Nikolas Kompridis, por ejemplo, cree que puede evidenciarse 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”<sup>868</sup>.

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 de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización<sup>869</sup>.

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 realiza una distinción entre forma y contenido, tomando la misma estrategia de justificación que Habermas. La diferencia radica en que mientras éste distingue entre una concepción universalista de justicia frente a las particulares concepciones del bien, Honneth distingue entre interpretaciones del bien histórica

---

<sup>866</sup> Ibid., p.26.

<sup>867</sup> Siguiendo la caracterización de Charles Taylor en “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005. Es especialmente relevante en Honneth por su incorporación de investigaciones psicológicas sobre las relaciones intrasubjetivas.

<sup>868</sup> Tugendhat, E. “Antike und moderne Ethik” in *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 33-56; citado por Kompridis, N. “From reason to self-realization? Axel Honneth and the “ethical turn” in Critical Theory”, *Critical Horizons*, Vol. 5, 2004, p. 334.

<sup>869</sup> Honneth, A. La lucha por el reconocimiento, p. 208.



y culturalmente variables y condiciones formales invariablemente necesarias para la autorrealización humana. Se estaría así distinguiendo en la eticidad dos niveles: 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<sup>870</sup>. 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 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<sup>871</sup>. 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 un modo muy ligero a mi parecer, el ideal de autorrealización con el de *autenticidad* –recordando planteos como el de Aristóteles, Hegel, Heidegger, Tugendat y Taylor<sup>872</sup> 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<sup>873</sup>. Desde mi punto de vista, Honneth sólo 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 sólo aparece uno no específico de forma implícita en sus problemáticos y recientes estudios sobre *reificación* y *autorreificación*. Sí pudiera 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 propias. 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

---

<sup>870</sup> Cf. Kompridis, N. "From reason to self-realization?", p. 333.

<sup>871</sup> Cf. Zurn, Ch. "Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's "formal conception of ethical life"", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 26, N°1, 2000, pp. 119.

<sup>872</sup> Cf. Kompridis, N. Op.cit., p. 325.

<sup>873</sup> Menciona también los trabajos de Seel, Menke y Ferrara.

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<sup>874</sup>. 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 en clave de filosofía social, disciplina preferida por Honneth en contraste con la teoría habermasiana que se despliega más como filosofía política que como filosofía social (para algunos ya no se distingue de las teorías políticas liberales estándares). Este es otro rasgo en que Honneth quiere diferenciar su teoría de la de su maestro<sup>875</sup>. 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. Los criterios, entonces, de la TC entendida como filosofía social son criterios éticos, vinculados a una idea de vida buena o “forma exitosa de vida”<sup>876</sup>. 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 éste, 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<sup>877</sup>. De las

---

<sup>874</sup> Cf. Nussbaum, M. “Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, Vol. 20, Nº2, 1992, pp. 202-246. 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. Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, [Entrevista con Gustavo Pereira], *Andamios*, Vol.7, Nº13, mayo-agosto, p.328). También se debe diferenciar de la noción de una “idea delgada del bien” creada por Rawls, que se entiende como un conocimiento básico que las partes en la posición original tienen para orientar su elección. Allí posee sin duda menos sustantividad que en los planteos de Nussbaum o Honneth.

<sup>875</sup> Cf. Kompridis, N. “From reason to self-realization?”, p. 332.

<sup>876</sup> Cf. Kompridis, N. “On the Task of Social Philosophy: A Reply to Axel Honneth”, *Social Philosophy Today*, Vol. 17, 2001, pp. 135-251.

<sup>877</sup> También se podría hablar de una autonomía entendida como autorrealización, pero no se oponen, sino que la primera queda incluida en la segunda. La moral, entendida como respeto universal sirve al objetivo de posibilitar una vida buena, pero la autodeterminación por sí sola no genera autorrealización, porque genera, según Honneth, un “sufrimiento por indeterminación”. Este concepto que se menciona al pasar en *La lucha por el reconocimiento*, se desarrolla en la obra que lleva ese título, siguiendo la idea hegeliana de una libertad comunicativa -ser uno mismo en el otro-.

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”<sup>878</sup>. 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<sup>879</sup>.

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 prerequisites generales, mal llamados “formales”. Los patrones de reconocimiento sólo distinguen elementos estructurales de la comunicación y no se aclara el esquema institucional en el que podrían ser realizadas estas formas<sup>880</sup>. 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 éste<sup>881</sup> 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, siendo elementos claves de una *teoría crítica de la justicia*<sup>882</sup>. La eticidad democrática de Wellmer se caracteriza por ser definible en términos procedimentales y no

---

<sup>878</sup> Honneth, A. “Entre Aristóteles y Kant”, p. 19

<sup>879</sup> Ibid., p. 31.

<sup>880</sup> 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 en “Individación vía socialización”: “En la acción comunicativa las suposiciones de autodeterminación y autorrealización mantienen un sentido estrictamente intersubjetivo: quien juzga y actúa moralmente ha de poder esperar el asentimiento de una comunidad ilimitada de comunicación, quien se realiza en una biografía asumida en responsabilidad ha de poder esperar el reconocimiento de esa misma comunidad. Correspondientemente, mi propia identidad, es decir, mi autocomprensión como un ser individuado y que actúa autónomamente, sólo puede estabilizarse si encuentro reconocimiento como persona y como esta persona” (p. 231).

<sup>881</sup> Pereira se inspira en la crítica que Rainer Forst eleva a Honneth con respecto a un dilema inevitable en la tercera esfera de reconocimiento: a saber, que la estima social que los sujetos aspiran es parte de lo que alguien valora, pero esos mismos valores son objeto de interpretaciones conflictivas, lo que genera que no sea posible hablar de un trasfondo homogéneo de valores como contenido de tal eticidad. Cf. Forst, R. *Contexts of justice*, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 282; Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, p. 49. Y de allí la importancia de una cultura deliberativa.

<sup>882</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, p. 172. Por ello, Pereira entiende una teoría suficientemente amplia de la justicia social que “al cubrir tanto las demandas de reconocimiento como las de justicia y al estructurarse en torno a la idea de igual dignidad y contemplar a la vez la autorrealización, dotará a los afectados del suficiente poder para que intervengan crecientemente en la toma de decisiones que afectan sus vidas, contribuyendo de esa forma a la realización de los intereses emancipatorios de nuestras sociedades. Cf. p. 15.

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<sup>883</sup>. En consonancia con Habermas, se vincula a la necesidad de justificación en el procesamiento discursivo de las demandas<sup>884</sup>.

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<sup>885</sup>. El problema que Pereira visualiza es que Honneth otorga cierta rigidez a los principios de reconocimiento que constituirían su materialidad<sup>886</sup>, cuando en realidad, sería necesario garantizar una materialidad siempre provisional, revisable, para no correr el riesgo de perder su carácter postradicional<sup>887</sup>. 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. Sólo un procedimiento y una cultura democrática puede ir reconfigurando las interpretaciones y estableciendo democráticamente lo que entender por un incremento de las garantías del amor, de la igualdad jurídica y de la estima social<sup>888</sup>. 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

---

<sup>883</sup> Cf. Wellmer, A. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 90.

<sup>884</sup> En el planteo habermasiano, mientras la sociedad civil es el componente institucional del mundo de la vida, la eticidad democrática es su componente cultural-lingüístico. Tal contexto es una red de recursos simbólicos que dan unidad al complejo mundo de la vida, pero su contenido normativo es siempre discutible a partir de su racionalización moderna. Una síntesis sobre la importancia de una fuerte eticidad democrática de los ciudadanos más allá de las normas coactivas para un estado de derecho puede encontrarse en Habermas, J. *Facticidad y validez*, p. 660.

<sup>885</sup> 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 sólo en su rol de ciudadanos políticos, sino en su rol de miembros de sociedades morales.” (Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 333)

<sup>886</sup> Honneth ha afirmado en una entrevista reciente que estos principios estarían “más allá de todo cuestionamiento”: “En este momento estoy cada vez más indiferente con respecto a lo que postulé en mi libro anterior: *La lucha por el reconocimiento*. En el libro que actualmente estoy escribiendo, tomo distancia de los presupuestos hegelianos presentes en mi obra previa; esto implica que presupongo un horizonte de ciertos valores centrales culturalmente institucionalizados que no están tan a nuestra disposición como parece posible. Entonces, 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. Por lo tanto, debería haber espacio suficiente para una cultura deliberativa que, por ejemplo, tenga el poder y la capacidad de debatir el significado específico de los principios de reconocimiento, pero simplemente cuestionar alguno de estos principios, desde mi perspectiva, sería darle demasiada autoridad a tal deliberación. La deliberación como tal está ya encarnada en ciertas circunstancias históricas ya dadas en una cultura histórica, una cultura con ciertas esferas de reconocimiento que está ya siempre formada y avalando el trasfondo para nuestras deliberaciones. (...) Lo que tiene mi perspectiva es un fuerte énfasis histórico.” (Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, pp. 325 y 326)

<sup>887</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, p. 177.

<sup>888</sup> *Ibid.*, p.179.

aplicadas. En particular, pueden orientar los lineamientos de una educación para la democracia, así como en el caso de la ética del discuso habermasiana, ha sido desarrollado en la última década por autores como Guillermo Hoyos en Colombia<sup>889</sup> o Adela Cortina en España<sup>890</sup>. Desde el enfoque de Honneth, esto está por hacerse. El concepto de comunidad postradicional y de eticidad formal democrática de Honneth contienen un interesante potencial práctico: puede servir a una reflexión más rica que la habermasiana o 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<sup>891</sup>.

#### 6.2.2.4 ¿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<sup>892</sup>, 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 sólo a las experiencias de sufrimiento que han captado la atención pública<sup>893</sup>. Esta es una debilidad importante en el potencial crítico de una teoría que pretende hacer crítica social. Por ello, Honneth incorpora, además de ello los indicios que la literatura de psicología moral aporta para detectar cuándo se está ante una situación de injusticia.

Por otra parte, la propuesta de Honneth ofrece una teoría más diferenciada del reconocimiento que la de Fraser, ya que ésta no da cuenta de distintas esferas que pueden estar involucradas en los fenómenos sociales que se intenta explicar. Al sólo 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<sup>894</sup>.

Pero quizás el déficit más significativo de Fraser radique en la visión del propio carácter

---

<sup>889</sup> Cf. Hoyos Vásquez, G. "Ética discursiva, derecho y democracia", *Análisis político*, N° 20, 1993, pp. 5-19; *Derechos humanos, ética y moral*, Viva la Ciudadanía, Bogotá, 1995; "Ética comunicativa y educación para la democracia" *Revista Iberoamericana de educación*, N° 7, 1995, pp. 65-91.

<sup>890</sup> Cf. Cortina, A. *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1996; "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría*, N°13, 1996, pp. 119-134; *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2005; *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 2005; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

<sup>891</sup> He desarrollado estas consideraciones en Fascioli, A. "Una educación ciudadana más allá de los derechos", *Andamios. Revista de investigación social*, N°18, pp. 35-57.

<sup>892</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>894</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, pp. 60-61.

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<sup>895</sup>. 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 permite ajustar los principios a las condiciones de aplicabilidad –metodología hermenéutica que apuesta al equilibrio reflexivo de la teoría-<sup>896</sup>. 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<sup>897</sup>. 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 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 siguiente 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 de la tesis, cuando intente mostrar la relación entre la teoría del reconocimiento de Honneth y las teorías distributivas en la consideración de la pobreza.

### **6.3 Valoración de la tercera crítica referida a la filosofía social: Una mayor porosidad e interdependencia entre *sistema* y *mundo de la vida***

Como se ha presentado y analizado en el capítulo 2 de esta tesis, 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 rasgos patológicos de la misma. Ello trae consigo la concepción de dos sistemas autónomos de

---

<sup>895</sup> Cf. Fraser, N. “Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth” en *¿Redistribución o reconocimiento?*, pp. 149-175, p. 150.

<sup>896</sup> Ibid., p.157.

<sup>897</sup> Cf. Fraser, N. Op.cit. 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.

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.

### 6.3.1 Debilidades y fortalezas en los argumentos de la tercera crítica

Esta crítica, presente como sabemos desde su temprana obra *Kritik der Macht* [1985], de algún modo se continuó en el libro conjunto que Honneth editó junto a Hans Joas en el mismo año, titulado *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns*. 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<sup>898</sup>. 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 tampoco considerar la intrusión de orientaciones del mundo de la vida en las esferas de acción instrumental.

Lo interesante a los efectos de esta tesis es que contamos con la respuesta con que Habermas respondió a las objeciones de aquellos autores en los cuales Honneth inspiró su crítica. Resulta sumamente valioso para esta tesis visualizar esta réplica como una posible respuesta indirecta a Honneth. En dicha réplica, Habermas reconoce que la distinción sistema-mundo 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<sup>899</sup> 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<sup>900</sup>. Habermas admite que luego no ha

---

<sup>898</sup> Así como al primera y segunda crítica de Honneth beben del artículo “Language and society” presentado por Taylor en dicho volumen, la tercera crítica aparece sumamente vinculada a tres artículos: a) “Complexity and democracy: or the seducements of systems theory” de Thomas MacCarthy. Sostiene que Habermas, al adoptar el concepto funcionalista de “sistema”, sucumbe a la tentación de una tradición sociológica que justamente puede ser criticada precisamente desde el enfoque inicial de Habermas. b) “The unhappy marriage of hermeneutics and functionalism” de Hans Joas, quien como sabemos tuvo importante influencia en su formación. Allí critica el concepto de mundo de la vida y la confianza habermasiana en el funcionalismo. Ver lo que dicen en la introducción los autores. Es de destacar también en dicho volumen, aunque Honneth no lo mencione, el artículo de Johannes Berger titulado “The linguistification of the sacred and the delinguistification of the economy” en el que Berger cuestionaba la dicotomía entre sistema y mundo de la vida, considerando que esta rígida distinción entre acción comunicativa y estratégica y su asociación con dos dominios de acción constituía el problema central de Habermas. Es el propio Habermas quien vincula a ambos autores. Cf. Habermas, J. “A reply” en Joas, H. y Honneth, A. *Communicative Action*, p. 249. Honneth escribe junto a Joas la introducción, donde se plantean que el objetivo es discutir críticamente la obra de Habermas, pero no realiza una contribución propia a dicho volumen.

<sup>899</sup> Para un desarrollo mayor de la posición contraria de Habermas con respecto a una teoría pura de sistema, ver Habermas, J. *Facticidad y validez*, pp. 413-414.

<sup>900</sup> Cf. Habermas, J. “A reply”, p. 251.

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<sup>901</sup>.

Las lecturas que autores como Stephen Bronner han hecho de la distinción habermasiana la presentan como una distinción cuasi-ontológica entre formas de reproducción material y simbólica<sup>902</sup>, denunciando 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<sup>903</sup>. 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<sup>904</sup>. En palabras de Habermas:

(...) el mundo de la vida se desocpla solamente de los subsistemas dirigidos por los medios, pero no de los mecanismos de la integración sistémica como un todo<sup>905</sup>.

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 sólo 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-.<sup>906</sup> 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 pierde cuando se introduce la evolución histórica como un desacople entre sistema y mundo de la vida, adquiriendo un lenguaje esencialista vinculados a dos dominios de realidad diferentes<sup>907</sup>. Habermas se reconoce culpable de un uso reificante del

---

<sup>901</sup> Ibid.

<sup>902</sup> Cf. Bronner, E. S. *Critical theory and its theorists*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 304, citado por Cannon, B. *Rethinking the normative content of critical theory. Marx, Habermas and beyond*, Palgrave, New York, 2001, pp. 124-125.

<sup>903</sup> Habermas, J. Op.cit., p. 252.

<sup>904</sup> Ibid., p. 254.

<sup>905</sup> Ibid., p. 257.

<sup>906</sup> Ibid., p. 255.

<sup>907</sup> Ibid.



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 enmarcados por principios práctico-políticos, los cuales dependen, a su vez de procesos comunicativos. Y lo mismo se puede decir de las instituciones económicas y administrativas<sup>908</sup>.

Habermas lo que habría hecho 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<sup>909</sup>. 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 intrerpretación 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<sup>910</sup>. La sociología organizacional contemporánea ha aportado mucho al respecto de nuevas formas 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<sup>911</sup>. 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<sup>912</sup>. 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<sup>913</sup>. También Deranty ha señalado el acierto de Honneth a esta crítica a una caída de

---

<sup>908</sup> Honneth, A. *The critique of power*, p. 298.

<sup>909</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 105.

<sup>910</sup> Cf. Offe, C. “Bindings, Shackles, Brakes, on Self-Limitation Strategies” in Honneth, A; McCarthy, T; Offe, C. and Wellmer, A. *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, p. 76.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>912</sup> Cf. Cannon, B. *Rethinking the normative content of critical theory*, p. 125.

<sup>913</sup> La interconexión de ambos ámbitos está presente desde el origen mismo de ellos en la forma que Habermas lo explica. Los dos procesos que constituyen la modernización de la sociedad se presuponen el uno al otro. El mundo de la vida no puede ser modernizado sin facilitar estratégicamente la coordinación de la acción comunicativa mediante el desarrollo de los dos subsistemas. Éstos, a su vez, requieren una base institucional en el mundo de la

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<sup>914</sup>.

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 (García-Marzá, Cortina)<sup>915</sup> 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 miembros, como suponen las teorías sistémicas de sociología de las organizaciones<sup>916</sup>. 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. También Jesús Conill, con la idea de una “economía ética” quiere reintroducir la perspectiva de la normatividad al interior del análisis de los procesos económicos, retomando así su conjunción original<sup>917</sup>.

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 ésta se considera como desarrollándose enteramente bajo la lógica instrumental.

Por ello, también este concepto ha estado al centro del debate sobre política democrática, y en particular, la formulación habermasiana ha recibido críticas de Cortina y García-Marzá<sup>918</sup>. La crítica fundamental que se realiza al interior de la Ética del discurso, es que

---

vida que sigue estando estructurado simbólicamente, coordinado lingüísticamente y no obstante, en cierta medida, por lo menos modernizado.

<sup>914</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, pp. 92-93.

<sup>915</sup> Sobre cómo la esfera económica debe legitimarse comunicativamente y la economía debe ser capaz de cooperar en la construcción de una buena sociedad, ver Cortina, A. *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010 y “Ciudadanía democrática: ética, política y religión”, *Isegoría*, Nº 44, 2011, pp. 32-33. También previo: Cortina, A. y García-Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 168-169.

<sup>916</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>917</sup> Conill, J. *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2006. También las “acciones afirmativas” o la discriminación positiva en los espacios laborales y políticos, pueden verse como prácticas intersubjetivas que desafían la dominación sistémica. Cf. De Oliveira, N. “Affirmative action, recognition, self-respect”, *Civitas*, Vol. 9, Nº3, 2009, pp. 369-385.

<sup>918</sup> García-Marzá presenta dos formas en que se ha conceptualizado la sociedad civil, que podrían clasificarse en los que la han asimilado al mercado y los que la han asimilado a la comunidad. Cf. García-Marzá, D. *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004, p. 38. Para los primeros, la sociedad civil es el lugar donde

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 político administrativo, de los partidos, del sistema judicial y, en general, de todo el complejo parlamentario. También Adela Cortina ha señalado que la dicotomía habermasiana establecida entre, por un lado, los subsistemas político y económico, orientados al poder y al dinero respectivamente y por otro, el mundo de la vida, asimilable a la sociedad civil y orientado a la solidaridad, es inadecuada<sup>919</sup>. De hecho, señala que el propio Habermas reconoce que el poder político sólo puede legitimarse comunicativamente por el respaldo de los ciudadanos.

Cortina y García-Marzá consideran, frente a Habermas, que la dimensión económica también pertenece a la sociedad civil y así reivindican, junto a una ética política, la posibilidad de una ética de la empresa, porque también en el cálculo estratégico, en los pactos, compromisos y negociaciones entre sus grupos de intereses, nos preguntamos sobre la justicia y moralidad de las actuaciones, más allá de las obligaciones jurídicas. Las decisiones y acciones empresariales también reclaman una pretensión de validez sin la cual perderían su credibilidad y confiabilidad. Para García Marzá, en la sociedad civil hay mecanismos de coordinación de la acción que están más allá de la fuerza de motivación empírica de la coacción jurídica, el dinero o el poder. Estos mecanismos incluyen tanto la estrategia y la búsqueda del interés propio, como la cooperación y la confianza. Según Walzer, es el reino de la fragmentación y la lucha, pero también es posible la solidaridad auténtica y concreta. De ahí que ambos teóricos proponen ampliar el concepto de sociedad civil en el contexto de la teoría discursiva, acercándose a la definición clásica<sup>920</sup> y a la de Walzer<sup>921</sup>. Adela Cortina propone que el contenido de la sociedad civil estaría

constituido por las organizaciones e instituciones del mundo económico, por las asociaciones voluntarias en el sentido antes expuesto –comunidades

---

individuos autónomos establecen un contrato entre sí para alcanzar sus fines particulares. La acción social busca el equilibrio entre esos intereses, por eso el mercado es la matriz de sentido que rige a la sociedad civil. Por el contrario, los que la asimilan a la comunidad, la consideran el lugar del interés común y de la virtud cívica. Más que en contratos, el orden social se basa en consensos y en valores compartidos y es la base sobre la que se construyen los intereses particulares. La solidaridad es el mecanismo básico que coordina la acción y fuente de la integración social. Es claro, después del análisis que hemos realizado, que Habermas podría ubicarse dentro de esta segunda perspectiva. Ambas visiones son, según García-Marzá, limitadas, y no permiten comprender correctamente los mecanismos de coordinación de la sociedad civil. Por otro lado, –y en esto, creo cabe excluir a Habermas, que se distancia del comunitarismo– tampoco dan cuenta de la autonomía como rasgo fundamental de esta esfera. Para los que la conciben desde el modelo de mercado, los intereses que nos movilizan ya están dados en nuestra naturaleza interior, por lo que son inmodificables y de alguna forma se nos imponen. Para los comunitaristas, son impuestos por un sujeto colectivo que expresa la voluntad general. En este sentido, la perspectiva de Habermas ofrece una alternativa interesante al concebir que los intereses son objeto de reflexión, discusión y modificación en procesos de deliberación y diálogo. Sin embargo, a pesar de que vincula a la sociedad civil con el diálogo y el consenso, lo hace a un precio muy alto: eliminar el ámbito político y el económico, abandonándolos al terreno del "sistema". Cf. *Op.cit.*, pp. 40-41. He desarrollado más estas críticas en Fascioli, A. "El concepto de sociedad civil en Habermas", *Revista Actio*, Nº 11, nov 2009, pp. 33-47.

<sup>919</sup> Cf. Cortina, A. "Sociedad civil" en *Diez palabras clave en Filosofía Política*, p. 378.

<sup>920</sup> Sector de carácter voluntario en el que los hombres y mujeres pueden elegir libremente sus propias formas de asociación.

<sup>921</sup> Cf. Walzer, M. "The civil society argument" en Beiner, R. (ed.) *Theorizing citizenship*, State of New York Press, 1995, pp. 153-174: "espacio de asociación humana sin coerción y el conjunto de la trama de relaciones que llena este espacio."

adscriptivas y voluntarias, asociaciones cívicas- y por la esfera de la opinión pública. En su seno se dan la mano la racionalidad estratégica y la comunicativa, la competencia de intereses y la cooperación, el individualismo egoísta y la solidaridad. Pero todo ello dentro de un contexto de voluntariedad y pluralismo, que es su gran baza.”<sup>922</sup>

Otra cuestión que resulta sumamente valiosa y que se desprende de esta crítica de Honneth es una concepción más rica del trabajo que nuestro autor 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 el trabajo se reduce a acción instrumental para la supervivencia material de la sociedad<sup>923</sup>. 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 auto-cercioración 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<sup>924</sup>. Esto se traduce en Honneth en un fuerte y constante interés por los aspectos normativos del trabajo y por lo que éste *significa* para los sujetos, para poder hacer una verdadera concepción crítica del trabajo. Sus textos recientes de crítica del capitalismo contemporáneo van en este sentido, ya que en opinión de Honneth, la explotación laboral es una desviación de la promesa normativa latente en el mercado<sup>925</sup>.

Como conclusión, aún no siendo una crítica “original” por parte de Honneth, considero que ésta es una 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<sup>926</sup> “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.

### 6.3.2 Debilidades y fortalezas en la salida de Honneth

En lugar de la imagen habermasiana de una *colonización*, Honneth buscó revitalizar la

---

<sup>922</sup> Cortina, A. "Sociedad civil", p. 379.

<sup>923</sup> Cf. Honneth, A. "Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 44-49.

<sup>924</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, pp. 107-108.

<sup>925</sup> Cf. Honneth, A. y Hartmann, M. "Paradoxes of capitalism", *Constellations*, Vol. 13, Issue 1, 2006, pp. 41-58; "Trabalho y reconhecimento. Tentativa de uma redefinição", *Civitas*, Vol.8, Nº1, jan-abr, 2008, pp.46-67; Honneth, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011.

<sup>926</sup> Considerando que el ideal de autorrealización o eticidad formal se exige para hablar de patologías sociales y formas sociales sanas.

noción de patología social –que inicialmente sólo entendió como fallas en los patrones de reconocimiento- asociándola a una *reificación*, a partir de la tesis de que ésta 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.

### 6.3.2.1 La ambigua y conflictiva introducción de un nuevo *reconocimiento*

La primera pregunta que surge es ¿Cuál es el sentido y alcance normativo de este (nuevo) reconocimiento elemental que se olvida postulado en *Reificación*? Las críticas a la idea no se hicieron esperar y en la misma conferencia Tanner en que presentó el contenido central de *Reificación*, Buttler, Lear, y Geuss debatieron personalmente con Honneth. Cuestionaron en particular, la problemática y poco realista bondad natural presente en aquel reconocimiento elemental<sup>927</sup>. Sin embargo, en acuerdo con Fleitas, considero que Honneth no estaba refiriendo allí a valoraciones bondadosas concretas cuando introduce el reconocimiento pre-eminentemente al conocimiento, sino más a la condición de posibilidad de cualquier valoración, sea adecuada o no, deseable o no deseable<sup>928</sup>. Pero Honneth no ha sido claro en este sentido. Esto ha llevado a confusiones a sus críticos, porque Honneth no especifica 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. Da la impresión de estar desdibujando la noción de reconocimiento tal cual la venía trabajando. En todo caso, no sólo falta desarrollo a esta idea, sino también articulación con el planteo previo. En acuerdo con Basaure, considero que 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. Quiso lograr esto desde un vocabulario basado en la noción de reconocimiento (*reconocimiento existencial*)<sup>929</sup>.

---

<sup>927</sup> Cf. Buttler, J. "Taking another's view: ambivalent implications", en Honneth, A. *Reification: a new book at an old idea*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 101; Lear, J. "The slippery middle", en Honneth, A. *Op.cit.*, p. 132.

<sup>928</sup> Cf. Fleitas, M. *La reificación y el olvido del reconocimiento*, pp. 11-12. Fleitas se basa en estas palabras de Honneth: "Si bien para mí también era importante encontrar una terminología que preservase la continuidad con mis trabajos anteriores sobre teoría del reconocimiento, esencialmente mi preocupación era contribuir a esclarecer la situación colocada por Lukács, Heidegger y Dewey. Si la gente pregunta lo que posturas como "participación", "cuidado", o "afección" tienen en común, entonces inmediatamente llama la atención que todas son expresión de una importancia existencial que un determinado objeto tiene para un sujeto. (...) Como esta formulación deja claro, esa forma de reconocimiento no precisa contener ninguna norma de consideración o de estima positivas (...)" (Honneth, A. "Observações sobre a reificação", *Civitas*, Vol. 8, Nº1, jan-abr, 2008, p. 72).

<sup>929</sup> Cf. Basaure, M. "Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth", *Enrahonar*, Vol. 46, 2011, pp. 86-89.

En respuesta a las críticas recibidas, llama la atención cómo Honneth radicalizó su tesis y sostiene que entiende 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<sup>930</sup>- y no en su uso usual del término, como simple o puntual instrumentalización del otro<sup>931</sup>. Es en este contexto es donde nuestro filósofo distingue momentos intermedios de relacionamiento objetal que no necesariamente constituyen casos de reificación. Honneth distingue entre objetivación y reificación de las personas. Mientras 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<sup>932</sup>. A partir de estas consideraciones, concluye que:

Sin embargo, estas breves consideraciones precisamente demuestran cuán improbables son casos verdaderos de reificación en el mundo de la vida como un todo<sup>933</sup>.

La reificación se daría sólo 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 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<sup>934</sup>.

Bajo esta caracterización, no parecen ser muchos los casos en 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-<sup>935</sup>, y otros ejemplos de análisis refieren más a instrumentalización que a reificación –los diseños de entrevistas laborales o búsqueda de parejas por internet- es relevante la pregunta de algunos críticos: ¿qué sentido tiene actualizar un concepto cuyas referencias empíricas serían limitadísimas en la actualidad?<sup>936</sup>. Conuerdo en que de este modo, el concepto se presenta con muy poca ganancia explicativa. Aunque es necesario reconocer la valiosa atención que presta a diseños como las entrevistas laborales o la búsqueda de pareja vía internet, en general, el autor sólo ofrece observaciones perspicaces que están lejos de ser un trabajo serio sobre la viabilidad descriptiva y crítica del concepto

---

<sup>930</sup> Cf. Honneth, A. “Rejoinder”, en *Reification*, pp. 156-157.; Honneth, A. “Observações sobre a reificação”, p. 69.

<sup>931</sup> Cf. Honneth, A. “Rejoinder”, p. 148

<sup>932</sup> Cf. Op.cit., pp. 148-149; “Posiblemente la equiparación del concepto “reificación” y el de “instrumentalización” ocurra con tanta frecuencia porque con “instrumentos” nos referimos normalmente a objetos materiales; pero esto lleva a perder de vista que aquello que torna a las personas apropiadas a ser utilizadas como instrumentos para fines de terceros generalmente son sus características específicamente humanas” (Honneth, A. “Observações sobre a reificação”, p. 70).

<sup>933</sup> Honneth, A. “Rejoinder”, p. 157.

<sup>934</sup> Ibid.

<sup>935</sup> Honneth, A. “Observações sobre a reificação”, p. 70.

<sup>936</sup> Cf. Jütten, T. “What is reification? A Critique of Axel Honneth”, *Inquiry*, Vol. 53, Nº3, 2010; citado por Fleitas, M. *La reificación y el olvido del reconocimiento*, p. 76.

frente a las sociedades modernas<sup>937</sup>.

Además, Honneth presenta 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 desean instrumentalizar<sup>938</sup>. 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<sup>939</sup>. 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 estamos involucrados en diferentes roles o esferas vitales, por lo que 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 plausible.

### 6.3.2.2 El reconocimiento ideológico: un atractivo pero resbaloso concepto

“Reconocimiento como ideología” [2004] es una de los trabajos a mi parecer, más atractivos y problemáticos de Honneth. Atractivo porque en el marco de su trabajo previo, es la primera vez que Honneth aborda la cuestión de la “ideología” tan cara a la tradición marxista de la TC. Problemático, porque deja en evidencia, a mi entender, las dificultades que tendrá Honneth con el logro de una fundamentación filosófica para considerar la posibilidad de la crítica de la patología social o el reconocimiento ideológico.

Ya presentado en el apartado 5.6 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 llamaré más adelante, *autorreificación*-, y por último, que la patología ya no se puede identificar sólo con fenómenos de desintegración social como inicialmente Honneth formuló -porque los ideologías del reconocimiento nos pueden mantener *integrados*, y sin embargo, *oprimidos*-. Aparece aquí también como un fenómeno de cierto *ocultamiento*, que opera aún dentro de los patrones de reconocimiento de nuestra época.

El problema surge porque Honneth muy bien advierte que el problema es vidrioso en tanto que estas nuevas formas de reconocimiento ideológico – (por ej. el “empresario

---

<sup>937</sup> Cf. Fleitas, M. *Op.cit.*, p.76.

<sup>938</sup> Cf. Buttler, J. “Taking another’s view”, p. 195; Geuss, R. “Philosophical anthropology and social criticism” en Honneth, A. *Reification*, p. 127.

<sup>939</sup> Cf. Lear, J. “The slippery middle”, p. 135: “Pero si soy un narcisista talentoso, y realmente quiero poner a otra persona a mi servicio, tomaré su humanidad en cuenta. Me daré cuenta que estoy tratando con una realidad ontológica diferente que cuando trato con mi auto. Prestaré atención a los deseos de la otra persona, sus esperanzas y proyectos. Me podría volver muy bueno en reconocer la distintiva humanidad de otros *porque quiero usarlos!* Esto sería terrible, pero no es un error ontológico. Ni necesariamente envuelve ningún tipo de olvido de alguna capacidad de reconocimiento anterior.”

unipersonal”) junto a la contradicción de ser valoraciones vacías de correlato material, también otorgan un nivel considerable de autoestima y autorespeto, frente al modelo clásico del trabajador-engranaje 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 tuvieran 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<sup>940</sup>.

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 marcan cuestiones no resueltas en el planteo de Honneth.

La forma en que Honneth salda esta discusión nos parece 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 sólo en uno de esos desplazamientos de acento a propósito de los cuales progresa históricamente la lucha por el reconocimiento<sup>941</sup>.

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 sólo 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 cuestión es que la Filosofía social, tal como Honneth la concibe, debería poder

---

<sup>940</sup> Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 132.

<sup>941</sup> Ibid., p. 143.



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 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<sup>942</sup>.

Si existe reconocimiento ideológico y parece imposible de ser determinado, la filosofía social parece atada de manos ante el presente. Sin embargo, las propias reflexiones de Honneth sobre los efectos reificantes de los diseños de programas de búsqueda de parejas por internet o ciertas entrevistas laborales, parecen contradecir esto.

En síntesis, desde mi punto de vista, el Honneth de *La lucha por el reconocimiento* es un Honneth más consistente y ello se evidencia en la fortaleza de su filosofía política. Sin embargo, las consideraciones que aquí he resumido –sobre distinciones confusas y aclaraciones que oscurecen la reflexión- muestran que si bien la crítica a la dicotomía habermasiana es adecuada, luego eso no se condice con un análisis sólido sobre la propuesta alternativa en filosofía social. Honneth no acierta a desarrollar una teoría de las patologías sociales que sea consistente<sup>943</sup>. Creo que hubiese rendido mucho más que Honneth volviera a sus intuiciones iniciales, cuando entendía las patologías sociales como fallas en las relaciones básicas de reconocimiento. De esa forma, sus reflexiones sobre lo justo y lo sano estarían mejor articuladas<sup>944</sup>.

### 6.3.2.3 Sobre patologías y conflicto social en *Das Recht der Freiheit*

Asimismo, en su último libro, Honneth introduce de un modo novedoso un análisis de patologías en clave hegeliana, como surgiendo de una realización limitada o insuficiente de la libertad –“libertad legal”, “libertad moral”-. Esas formas de libertad son analizadas

---

<sup>942</sup> Honneth, A. “A social pathology of reason”, p. 346.

<sup>943</sup> Tomo aquí la intuición de Basaure acerca de que existen dos formas de abordaje a las patologías sociales en Honneth: una que se desprendería de las esferas iniciales de reconocimiento, entendida como vida que no se logra y otra desde el concepto de reificación. Cf. Basaure, M. “Reificación y crítica de las patologías sociales”, p. 85. Según Basaure, en esta segunda modalidad, el primer mundo de la vida amenazado ya no será el del entendimiento racional, sino uno de participación afectiva, de reconocimiento existencial, precognitivo y prelingüístico. Según el autor, tiende a acercarse mayormente al concepto de *conducta mimética* de Adorno que a aquel de *racionalidad comunicativa* de Habermas pues el primero, como la noción de reconocimiento existencial, supone una forma no conceptual o preconceptual de aprehensión del mundo.

<sup>944</sup> Para un análisis de las limitaciones metodológicas de Honneth y de una propuesta de mejora: Zurn, Ch. “Social pathologies as second-order disorders”, en Petherbridge, D. *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, 2011, pp. 345-370.

sistemáticamente desde sus modos de institucionalización<sup>945</sup>. 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<sup>946</sup>. Se ejemplifica con algunos fenómenos abordados por obras cinematográficas o literarias: el espíritu litigante que destruye las relaciones personales como patología de la libertad legal (*Kramer versus Kramer*) o el daño que genera el seguimiento de la ley moral (novelas de Henry James)<sup>947</sup>. Sin embargo, hay quienes, desde la perspectiva de la tercera crítica a Habermas, ven en esta 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 y complementariedad mientras que los conflictos en la esfera económica y política están ausentes<sup>948</sup>. 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 últimos trabajos<sup>949</sup>. Con lo que con razón se reclama es justo: no hay una teoría completa sobre el conflicto social más allá de ciertos trabajos puntuales.

Como he presentado anteriormente (2.3.4), el enfoque de Habermas que a Honneth le resultaba prometedor era justamente el que aquel terminaría abandonando: aquel en el cual el desarrollo social es explicado no en referencia a una lógica de racionalización, sino en referencia a una dinámica de lucha social que está localizada dentro del espacio moral de las interacciones sociales<sup>950</sup>. En aquel cambio que Honneth denunciaba en la teoría habermasiana –similar al viraje que tradicionalmente se señala entre el joven y el Hegel maduro- Honneth parece estar ya orientando su preocupación a una apropiación del Hegel más intersubjetivista de *El sistema de la eticidad*.

Por otro lado, algunos ven aquí a un Honneth muy poco crítico con la economía de mercado<sup>951</sup>. Por ejemplo, Honneth sostiene que la explotación o contratos abusivos no son deficits estructurales que solo se pueden superar fuera del capitalismo, sino que son

---

<sup>945</sup> Cf. Honneth, A. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011, pp. 129-218.

<sup>946</sup> Las dos primeras se desarrollan en la parte B y la tercera en la parte C del libro. Esta última es tan central en el proyecto que ocupa dos tercios de la obra.

<sup>947</sup> Cf. Honneth, A. *Op.cit.*, pp. 164-165; 212-213.

<sup>948</sup> 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, L. “Wir sind dreifach frei”, disponible en: <http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>

<sup>949</sup> En uno de sus últimos documentos de trabajo, usando la visión de Parsons para analizar los conflictos de comienzos del siglo XXI, postula que una aparente “barbarización” del conflicto social. Se refiere a un estado de la sociedad en que las luchas por el reconocimiento social escalan y se vuelven anómicas porque la resolución ya no puede encontrarse en las esferas de negociación existentes. Cf. Honneth, A. “Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts”, Working Paper, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln, 2011.

<sup>950</sup> Honneth, A. *The critique of power*, p. xvii.

<sup>951</sup> Wilding, A. *Das Recht der Freiheit*. Review: <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2012/577>

desviaciones de la promesa normativa latente en el mercado laboral<sup>952</sup>. 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 éste puede ser ético o contribuir a una mayor libertad social.

---

<sup>952</sup> Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*, p. 357.

## Capítulo 7.

### Sobre la medida y status del distanciamiento de Honneth

Estamos en condiciones de responder las preguntas fundamentales que motivaron esta tesis. En tanto los programas teóricos de Habermas y Honneth se autopostulan como *renovaciones* de la TC, compartiendo 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 status 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 y de las posibles objeciones de éste a Honneth, 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 el reconocimiento en Honneth realmente más allá de Habermas, como el primero pretende?. ¿Por qué Habermas no querría “ampliar” su perspectiva de la justicia?. ¿Cuál sería su posible réplica?. ¿Qué gana y qué pierde Habermas al hacerlo?.

Las reflexiones que aquí comienzo y que culminarán en las conclusiones finales de la tesis persiguen dar cuenta de forma más acabada de cuál es la medida y el status del distanciamiento de Honneth para tomar postura acerca de si la teoría del reconocimiento de Honneth puede ser considerada realmente como un modelo alternativo con status similar al de Habermas, o como sugieren algunos críticos –contra el propio Honneth- como una concreción del enfoque abstracto habermasiano o un complemento de éste o incluso, como –desde una perspectiva muy negativa- 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 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 constituye un sistema filosófico que Honneth no logra articular.

## 7.1 Convergencias y distanciamientos entre Habermas y Honneth

### 7.1.1 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<sup>953</sup>. 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 realiza un giro historicista a favor de la eticidad que no sería compartido por Habermas<sup>954</sup>. Sin embargo, es cuestionable afirmar que Honneth pretenda tal cosa<sup>955</sup>, 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 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”<sup>956</sup>.

Y Honneth reconoce allí que sólo 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 Habermas, negativa. Ello significa

---

<sup>953</sup> Cf. Holmes, P. “Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas X Honneth)”, *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, Vol. 21, Issue 1, jun 2009, p. 134.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 145. Según Holmes, 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. Cf. *Op.cit.*, p. 142.

<sup>955</sup> Honneth pretende 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.

<sup>956</sup> Honneth, A. “La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica”, p. 181.

que lo justo es definido primariamente como abolición de la injusticia. Los principios de una sociedad justa son extensiones, 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*<sup>957</sup> 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<sup>958</sup>. La ética del discurso constituye una propuesta concentrada en las cuestiones relativas a la justicia. Habermas siempre fue precavido de no realizar aproximaciones que pudiesen implicar un compromiso con un ideal de vida buena. Ese debate, a pesar de considerarlo inevitable<sup>959</sup>, 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 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 de introducir un “bisturi” en la riqueza de la vida moral que separa normas de valores, rescatando únicamente el componente normativo del fenómeno moral y desechando el valorativo, que quedará en el ámbito de las concepciones filosóficas o religiosas y sus valoraciones fuertes<sup>960</sup>. La ventaja que esta opción heurística conlleva, recordada por Cortina, es ser capaz de sortear el subjetivismo relativista, al poner foco en normas y procedimientos que por racionales, pueden ser compartidos intersubjetivamente<sup>961</sup>. Como he planteado en el apartado 6.1.6, 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*

---

<sup>957</sup> Según el Diccionario de RAE, heurística es “la manera de buscar la solución de un problema”. Mientras que la metodología de la teoría crítica establece cuál es el problema a resolver.

<sup>958</sup> Cf. Habermas, J. ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 24-25.

<sup>959</sup> Cf. Habermas, J. *Facticidad y validez*, pp. 386-387.

<sup>960</sup> Cf. Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, p. 196. El foco se coloca en establecer qué forma deben tener las normas para ser morales y cuál es el procedimiento adecuado para establecer una norma como justa.

<sup>961</sup> Cf. Cortina, A. Op.cit., p. 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.

*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 des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye *a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción*<sup>962</sup>.

Sin embargo, Cortina señala, a favor de Honneth, que la estrategia heurística de Habermas realiza 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 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<sup>963</sup>. Lleva razón Honneth al señalar que el fenómeno comunicativo es más abarcativo y que el reconocimiento excede la relación entre interlocutores de un diálogo.

Con Cortina, considero que 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 la obligatoriedad de las normas y la justicia<sup>964</sup>, es conciente de que hace precisamente *una opción*. Habermas es plenamente conciente de que todo método filosófico es abstractivo ya que toma parte del fenómeno y deja otra parte fuera de consideración<sup>965</sup>. 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 Habermas queda abierto a análisis más comprensivos 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 comprensivo 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. La semiótica de Ch. S. Peirce abrió la perspectiva de tal arqueología de los signos; la riqueza de esta teoría está muy lejos de estar agotada, ni siquiera para una estética que muestre la capacidad de abrir mundo que tienen las obras de arte en esa su materialidad carente de

---

<sup>962</sup> Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 28. Subrayado mío.

<sup>963</sup> Taylor, Ch. *Fuentes del yo*, p. 20. Para un análisis de la crítica de Taylor a las éticas procedimentales: Gracia, J. *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Tesis de doctorado, Universitat de Valencia, 2009, capítulo 6.

<sup>964</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, p. 153

<sup>965</sup> Sigo a Adela Cortina, cuando señala que en su conferencia "Moralidad y eticidad", el mismo Habermas reconoció esta limitación de la ética del discurso. Cf. Cortina, A. "Moralidad y eticidad. De los límites extremos de toda filosofía práctica" en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 219.

lenguaje<sup>966</sup>.

Aunque la comunicación, como supone Honneth, es expresiva además de argumental<sup>967</sup>, 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 pragmático-trascendental. La opción heurística de Habermas y las derivaciones de ella que se han planteado a lo largo de toda esta tesis es coherente con el fin de obtener anclaje para tal fundamentación filosófica universalista. Como mostraré a continuación, mi opinión es que la fundamentación filosófica de Honneth es, por el contrario, confusa e inconsistente. Aún así, el foco que elige Honneth, por su parte, le da a su teoría una mayor riqueza hermenéutica 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 aquel 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.

### 7.1.2 En relación a la idealización del sujeto

Toda teoría social contiene una idealización del sujeto. Por tal se entiende, una interpretación o versión del mismo 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 sólo 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

---

<sup>966</sup> Habermas, J. *Textos y contextos*, p. 166.

<sup>967</sup> Me interesa aquí subrayar el señalamiento de Phillippe Deranty acerca de que tampoco se trata de que Honneth desconozca del todo el valor del lenguaje. Aunque admite que el lenguaje es el modo privilegiado de expresión y el medio que permite la realización de la capacidad simbólica humana, Deranty propone que existe una diferencia fundamental entre el origen y el alcance de las capacidades simbólicas y su medio de expresión. “El hecho de que el lenguaje sea el medio privilegiado de la expresión simbólica y normativa no significa que los aspectos normativos y simbólicos de la formación del sujeto y la interacción social sean estrictamente abarcados por las formaciones lingüísticas.” (Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 115) Deranty se apoya en las afirmaciones del propio Honneth en “Recognition Relations and Morality”, un artículo que como se ha presentado, Honneth señala que no debería confundirse el nivel en el que normative claims deben ser analizadas –a saber, el lenguaje- y el dominio fenoménico en que ocurren las experiencias morales. Honneth reconocería sin dificultades el poder para la integración normativa que tiene el lenguaje. Cf. pp. 115-116.



ajustada las situaciones reales; no en ser idéntico a ellas sino en ser capaz de captar lo relevante<sup>968</sup>. Tal ideal de sujeto opera no sólo como presupuesto de la teoría, sino también como telos a alcanzar.

La evaluación que ofrece Jean Phillippe Deranty, uno de los críticos más sonados de la teoría honnethiana sobre la distancia entre Honneth y Habermas, le lleva a afirmar la cuestionable tesis de que aquel realiza 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”<sup>969</sup>.

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 de temas políticos y críticos. Esto lo llevó desde el comienzo a una revisión antropológica del paradigma de la comunicación habermasiano<sup>970</sup>.

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*<sup>971</sup> 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<sup>972</sup> –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<sup>973</sup>. La conclusión será que la profundidad normativa de la

---

<sup>968</sup> Cf. Pereira, G. “Idealización del sujeto y políticas públicas”, *Sistema*, N° 222, 2011, p. 112. Pereira ofrece en este artículo una reconstrucción de cuatro idealizaciones del sujeto que están presentes en las diferentes teorías sociales –en particular las relativas a la justicia- y a nivel del discurso cotidiano, unas con más influencia que otras: la del *egoísmo racional*, la de la *autodeterminación como agencia*, la de la *autonomía* y la de la *autonomía de reconocimiento recíproco*.

<sup>969</sup> Deranty, Ph. *Beyond communication*, p. 110.

<sup>970</sup> *Ibid.*, 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 antropológico-filosófica básica de la dependencia intersubjetiva de la identidad personal (p. 388), por lo que su valoración resulta algo inconsistente.

<sup>971</sup> Deranty toma como referencia las afirmaciones de Honneth en “Anerkennungsbeziehungen und Moral” [Las relaciones de reconocimiento y la moral], donde explicita que sólo una antropología más amplia a la de Habermas puede inferir todas las expectativas normativas que están implícitas en las reacciones emocionales de carácter moral. Deranty interpreta a mi modo de ver erróneamente, que Honneth se refiere a crear “otra antropología”.

<sup>972</sup> 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.” (Habermas, J. “Conocimiento e interés”, p. 177) Desde la perspectiva de Habermas, las capacidades simbólicas que hacen posible de la capacidad humana de construir una “segunda naturaleza” son canalizadas a y utilizadas a través del lenguaje.

<sup>973</sup> Según señala Deranty, Alfred Schmidt lo habría alertado sobre las dimensiones extralingüísticas sustentando la intersubjetividad humana y la interacción y para cuestionar una rígida separación con la naturaleza externa. La acción social es *parte* de la naturaleza. Cf. Deranty, Ph. *Op.cit.*, p. 114.

interacción social excede su dimensión lingüística<sup>974</sup>. Honneth desarrollará una antropología filosófica de la acción social alternativa que Deranty llama “una antropología de la intersubjetividad práctica”.<sup>975</sup>

Para realizar tal valoración, Deranty se basa en algunas declaraciones de Honneth en obras tempranas como *The critique of power*<sup>976</sup> y *Social action and human nature*<sup>977</sup> [1980]. Particularmente esta última –que posee una fuerte carga de antropología filosófica-, es para el autor, decisiva en el trabajo posterior de Honneth<sup>978</sup>. 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 comunicativa-acción estratégica y la vinculación de esta última a la reproducción material de la vida, genera una visión reducida e instrumentalizada de la naturaleza<sup>979</sup>. Sin embargo, para mí resulta cuestionable que aquella obra temprana sea tan significativa en el 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<sup>980</sup>, aunque algunos sostienen que la ambivalencia en el transcurso de su obra posterior acerca de si su proyecto incluye una antropología filosófica o no permanece. Por otro lado, la perspectiva ecológica de crítica a la racionalidad instrumental no tuvo luego continuidad en el desarrollo de su obra.

---

<sup>974</sup> Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, pp. 111-112. Por ello, Deranty considera que es la primera crítica, a la que llama “Beyond the linguistification of critical social theory” la que marca la distancia más fundamental –en el sentido de “fundamentos”- con Habermas para conceptualizar el núcleo normativo de la integración social. El problema que Honneth encuentra en Habermas es el problemático énfasis en el lenguaje en su teoría social. También Yar dice que Honneth desarrolla la teoría crítica en una dirección “post-lingüística”. Cf. Yar, M. “Honneth and the communitarians”, p. 115. Para Deranty, ésta es una divergencia filosófica profunda, un desacuerdo de tipo antropológico (p. 109). Estoy de acuerdo con Deranty en que el resto de las divergencias éticas y políticas se sientan en esta primera crítica, pero como dije, no considero que haya una divergencia antropológica entre ambos autores.

<sup>975</sup> Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, p. 112.

<sup>976</sup> Fundamentalmente, algunas declaraciones en el primer capítulo de la obra. También según este crítico, Honneth y Joas en *Communicative Action* alinean con la el proyecto teórico de Taylor, entendiéndolo como una “antropología filosófica.”

<sup>977</sup> Texto donde se proponía reconstruir la antropología filosófica alemana en clave de demandas emancipatorias y patologías sociales actuales. Su divergencia allí ronda el tema de qué sea naturaleza –tanto de la externa y nuestra relación con ella, como la naturaleza interna humana y su desarrollo -, un tema común a varios movimientos sociales –ecologistas, contraculturales, feministas-.

<sup>978</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 383.

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>980</sup> Honneth explicita haber abandonado la antropología en “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 327: “Las premisas antropológicas se están reduciendo cada vez más en mi pensamiento. Esto significa que las premisas antropológicas que necesito son ahora relativamente débiles, esto es, sólo mantengo que todos los seres humanos para realizarse y para ganar cierto autorrespeto —que tomo como requisitos antropológicos-, necesitan cierto tipo de reconocimiento. Eso es todo. Ya no pretendo que la distinción que hago entre diferentes formas de reconocimiento tenga un status antropológico.”

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<sup>981</sup>. 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 tesis de Deranty es inadecuada. Contra su posición de que existe una divergencia profunda y sustancial en las concepciones antropológicas de ambos autores, considero 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 acarrear algunas diferencias atendibles aunque que no sustanciales en sus idealizaciones del sujeto. Mientras Deranty cree, de un modo exagerado a mi parecer, que las diferencias son de modelo antropológico, mi tesis es que lo que hay entre ambos autores es un *modelo antropológico común* que sin embargo se nutre empíricamente de diferentes psicologías morales y de la referencia o ausencia de una teoría del lenguaje. Considero que 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 otorgando singular protagonismo a la noción filosófica hegeliana del *reconocimiento* para realizar 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 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 de-trascendentalizó al sujeto de conocimiento kantiano y lo ancló en la historia. Indudable es la referencia común a George Herbert Mead para una argumentación psicológico-antropológica de tal ideal<sup>982</sup>, para una emprirización 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<sup>983</sup>, y la asociación del reconocimiento a la figura

---

<sup>981</sup> Cf. Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral”, p. 107.

<sup>982</sup> Es interesante notar que también Charles Taylor toma a Hegel y Mead para romper con una visión monológica del sujeto. Cf. Taylor “El multiculturalismo y la política del reconocimiento”, p. 299.

<sup>983</sup> Es cierto también que aparecen escasas referencias explícitas a Hegel en la obra de Habermas, a pesar de que su teoría retoma muchos enfoques hegelianos referidos sobre todo a la teoría legal y política. Como Hegel, Habermas construye una filosofía del derecho, que reúne aspectos empíricos y normativos, facticidad y validez. Como Hegel, Habermas presenta al derecho como un principio que cruza las formas de racionalidad de la esfera económica y político-administrativa. Como Hegel, ve el derecho como el principio moderno distintivo que permite la cohesión social y una razón pública institucionalizada. Como Hegel, su teoría política intenta sintetizar las tradicionales dicotomías entre autonomía pública y privada, liberalismo y comunitarismo, formas participativas y representativas de gobierno. Y como Hegel, Habermas construye un concepto de solidaridad que no desconoce la complejidad de la modernidad. Para profundizar en diferencias y semejanzas: Buchwalter, A. “Structure or sentiment? Habermas,

de Honneth, deja invisibilizada tal semejanza.

Autores como Adela Cortina, Juan Carlos Siurana o Gustavo Pereira<sup>984</sup> entre otros, han mostrado con detenimiento cómo la teoría hegeliana del reconocimiento hace carne en la ética del discurso. Cortina señala cómo 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 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 que en el acuerdo comunicativo de sujetos<sup>985</sup>. La Ética del discurso está inscrita en un proyecto de modernidad crítica y se asienta sobre la noción de sujeto autónomo<sup>986</sup> introducida por la Modernidad, con el presupuesto de la libertad, la igualdad y fraternidad entre todos los sujetos<sup>987</sup>. 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<sup>988</sup>. La idea kantiana de persona –autolegisador 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”<sup>989</sup>. 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<sup>990</sup>, sobre la base de la 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<sup>991</sup>, 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

---

Hegel and the conditions of solidarity” *Philosophy Today*, Vol. 41, 1997, p. 49.

<sup>984</sup> Pereira presenta 4 rasgos que posee la noción de sujeto de la ética del discurso: autolegislación, intersubjetividad, encarnamiento e idealidad, en Pereira, G. *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, p. 134.

<sup>985</sup> Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía*, pp. 126-127.

<sup>986</sup> Tal como lo introduce la filosofía kantiana, el componente de universalización es esencial a esa autonomía.

<sup>987</sup> Cf. Cortina, A. “La ética discursiva”, p. 535.

<sup>988</sup> *Ibid.*, p. 536.

<sup>989</sup> Mead, G.H. *Mind, self and society*, p. 307.

<sup>990</sup> Cf. Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, pp. 41-47; 187-218.

<sup>991</sup> Para noción de sujeto especialmente en la ética del discurso de Apel, ver Siurana, J. C. *Una brújula para la vida moral*, pp. 191- 197.

de la especie<sup>992</sup>.

Toda esta coincidencia básica no implica que no sea necesario comprender y comparar el *lugar* y *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.

### 7.1.2.1 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<sup>993</sup>. Aunque Habermas quiso restituir la categoría hegeliana de “eticidad” que había sido anulada por la primera generación de la TC, renovando el legado de la tradición hegeliano-marxista, también es cierto que Habermas 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 macro-sujeto estatal, centra la vida pública en la organización político-estatal, sin considerar las diversas formas de integración social propias de un modo social diferenciado. Y además 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.

Habermas considera que el Hegel maduro de algún modo renunció a su perspectiva intersubjetivista del período de Jena. Aquel Hegel le permitió realizar el giro comunicativo de la TC, pasar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje<sup>994</sup>. Sin embargo, Habermas se aleja de Hegel y recurre más a Kant, porque es conciente 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 filosófico-normativa. Esto es lo que expresa el sugerente título de su artículo “From Kant to Hegel and back again”<sup>995</sup>.

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, ha tomado una vida hegeliana propia con la reconstrucción de la teoría del reconocimiento de Hegel. Para Hegel,

---

<sup>992</sup> Habermas, J. *Conocimiento e interés*, p. 312. También para una reflexión sobre el propio Habermas sobre la idealización del sujeto en la Ética del discurso: “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant a la ética del discurso?” y “From Kant to Hegel and back again. The move towards detranscendentalization”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 7, N° 2, 1999, pp. 129-157. Para una presentación honnethiana de la forma como Habermas interpreta el reconocimiento y su noción de sujeto intersubjetivista compartida, ver Honneth, A. “Recognition and moral obligation.”

<sup>993</sup> Las referencias a las relaciones de cuidado son en Habermas completamente marginales y desde un abordaje muy general, cuando señala la vulnerabilidad de los sujetos humanos y su dependencia del proceso de socialización.

<sup>994</sup> Cf. Habermas, J. “From Kant to Hegel and back again”, p. 138 y ss.

<sup>995</sup> Para una profundización de cómo Habermas tomó a Hegel: Deranty, Ph. *Beyond communication*, p. 117 y ss.

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, la teoría del reconocimiento 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 post-kantiana 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* intenta una interpretación de la *Filosofía del Derecho* desde esta interpretación. 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 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<sup>996</sup>. 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.

A pesar de ello, Honneth sintió la necesidad de plantear dos diferencias que distinguen en un sentido fundamental su proyecto del de Hegel: a) éste 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 la instituciones con un único principio de reconocimiento<sup>997</sup>. 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* [1992] se presentó como una

---

<sup>996</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Op.cit.*, p. 228.

<sup>997</sup> Cf. Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento", pp. 114-115. También sostiene: "Hegel parece haber extraído la conclusión de que sólo pueden concebirse como elementos sociales de eticidad aquellas relaciones de interacción de la sociedad moderna que caen en las competencias de organización del Estado y, por ello, son institucionalizables desde el punto de vista jurídico-positivo; pues sin semejante posibilidad de acceso estatal, las correspondientes esferas no poseerían la base de durabilidad, fiabilidad y elaborabilidad, que es necesaria para que se nos hable de una condición disponible de la libertad. Por ello el Estado representa al mismo tiempo, aunque sólo se exponga en la tercera esfera de la «eticidad», el marco organizativo para las otras dos esferas éticas de interacción institucionalizada jurídicamente, esto es, la familia basada en el contrato matrimonial" (Honneth, A. *Suffering from indeterminacy*, p. 64) Para Honneth, las prácticas de acción, que han adoptado la forma de rutinas y hábitos compartidos intersubjetivamente, esto es de «costumbres», se pueden entender en cierto modo como «instituciones»; aunque les falte el anclaje en la sanción jurídica del Estado. Estas costumbres tiene suficiente «firmeza» y estabilidad, para que no estar permanentemente sometidas al «carácter caprichoso» de nuestras sensaciones. La amistad, en este sentido, es una institución de la acción social encarrilada culturalmente, aunque no sea una institución jurídica. Lo que la esfera de la eticidad debería contener consecuentemente son aquellas relaciones de comunicación que se han puesto de relieve en el proceso de la modernización social, en el sentido que poseen, por un lado, un carácter institucional, si bien (porque) representan hábitos que están suficientemente anclados desde la perspectiva motivacional, pero, por otro lado, están también abiertas a cambios internos y nuevas adaptaciones. Cf. Honneth, A. *Suffering from indeterminacy*, p. 66-67.

interpretación, aplicación y reactualización de los elementos de los escritos hegelianos de Jena, su último trabajo *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [2011] implica lo mismo hacia su Filosofía del Derecho. Allí reproduce la estructura del libro hegeliano, presentando una serie de “transiciones”<sup>998</sup>. Esta última obra -aún no traducida al inglés- ya es valorada como una con estatus similar a *La lucha por el reconocimiento*, en la que se confirma su fuerte interés en una reactualización de Hegel y ya despertó diversas opiniones críticas. Por ejemplo, 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 último libro plantea que Hegel siempre tomó las instituciones políticas modernas como teniendo una promesa de libertad y no siendo la realización completa de la libertad<sup>999</sup>. El Honneth actual está abocado a cómo interpretar a Hegel y a qué puede decirnos hoy Hegel.

Con respecto a la obra de Mead -referencia clave para ambos – Habermas toma de Mead 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<sup>1000</sup>. Por otro lado, Habermas dice encontrar en Mead una conceptualización prometedora de la individualización social<sup>1001</sup> 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<sup>1002</sup>. 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”<sup>1003</sup>. El mérito de Mead, para Habermas, es sostener<sup>1004</sup> “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 conciente 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 biográfico-intrasubjetivo consigo mismo” Habermas sostiene que “las estructuras de una identidad no amenazada”<sup>1005</sup> para ser aseguradas deben ser ancladas en relaciones de reconocimiento intersubjetivo<sup>1006</sup>.

---

<sup>998</sup> (a) “Recapitulación histórica: el derecho de la libertad”; (b) “La posibilidad de la libertad”; (c) “La realidad de la libertad”..

<sup>999</sup> Cf. Wilding, A. *Das Recht der Freiheit*.

Review disponible en: <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2012/577>

<sup>1000</sup> Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 205.

<sup>1001</sup> Durheim también había intentado explicarla y fue el primero en relacionarla con la división del trabajo, idea que luego tomará Mead, vinculándola también a una progresiva individuación en la sociedad moderna.

<sup>1002</sup> Cf. Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”, p. 190.

<sup>1003</sup> Ibid., p. 191.

<sup>1004</sup> También se analizan en este artículo las conexiones con ideales germinales de Humboldt -quien asienta la intersubjetividad en premisas de filosofía del lenguaje, en la autoelección de Kierkegaard o en las aporías detectadas por Fichte en la filosofía de la autorreflexión. Cf. Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”, p. 210.

<sup>1005</sup> Advertir que ya aparece en él esta expresión.

<sup>1006</sup> Habermas, J. Op.cit., p. 208. En este sentido, contra el individualismo posesivo, Habermas considera que nadie puede disponer de su identidad como de una posesión. El sí mismo de la autocomprensión o autoentendimiento no

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*<sup>1007</sup>, no ha desarrollado luego las formas específicas en que tal autoentendimiento se da. Las relaciones prácticas del yo como la autoconfianza, autoestima y autorespeto son claves para Honneth. En segundo lugar, que se aprecia en Habermas una interpretación más cognitivista del modelo de adopción ideal de rol<sup>1008</sup> que sirve de fundamento a la comprensión del punto de vista moral, mientras en Honneth, la interpretación abarca aspectos afectivo-cognitivos<sup>1009</sup>. 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<sup>1010</sup>.

Esta diferencia muestra nuevamente el perfil más kantiano y racionalista de Habermas, donde lo afectivo pueda atentar contra la capacidad de universalización y de que la decisión se mueva en base a razones. Habermas ha continuado el proyecto kantiano bajo premisas intersubjetivistas.

#### **7.1.2.2.- 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<sup>1011</sup> mientras Honneth se apoya en las teorías psicoanalíticas –

---

es la posesión absolutamente interior de un individuo. “Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros. El yo, que, en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como lo absolutamente propio, no puedo mantenerlo sólo por mis propias fuerzas, por así decirlo, para mí sólo, no me “pertenece”. Antes bien, ese yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas” (p. 209).

<sup>1007</sup> Cf. Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”, p. 192. *Subrayado mío*

<sup>1008</sup> Tanto Habermas como Rawls toman la idea de universalidad como imparcialidad de la intuición de Mead de la asunción ideal de rol.

<sup>1009</sup> Cf. Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, pp. 111-113.

<sup>1010</sup> Honneth, A. “Lo otro de la justicia”, p. 170.

<sup>1011</sup> Su enfoque integra el estructuralismo genético de Piaget con un modelo comunicativo de la acción. El proceso de modernización hace posible un crecimiento de la reflexividad sobre las normas sociales y políticas y un punto de



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 introducen 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 inconciente, 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<sup>1012</sup>.

(...) ambas dimensiones, el inconciente 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.<sup>1013</sup>

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<sup>1014</sup>. 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

---

vista moral descentrado, encarnado en una forma de razón comunicativa. Sólo 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-.

<sup>1012</sup> En el otro extremo de la visión liberal y su desconsideración de nuestra vulnerabilidad, encontramos estas teorías que radicalizan la tendencia a un “descentramiento” del sujeto, negando incluso algunas la posibilidad misma de la autonomía personal.

<sup>1013</sup> Honneth, A. “Descentered autonomy: the subject after the fall”, en *The fragmented world of the social*, p. 262. Trad. ingl. “Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik”, en Menke, C./Seel, M.(ed.) *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, pp. 149-164.

<sup>1014</sup> En el contexto de la filosofía moral, la voluntad humana es autónoma si es capaz de pasar por un juzgamiento moral que se orienta por principios racionales y no por inclinaciones personales, Es un sujeto autónomo quien puede desprenderse de sus concretas necesidades e inclinaciones y orientarse sólo por principios racionales. En el contexto de la jurisprudencia, la autonomía de una persona ha sido violada cuando una acción desconoce los derechos que la persona tiene. Autonomía significa derecho a la autodeterminación, a tomar sus propias decisiones, que puede ser obstruido por influencias físicas o psíquicas.

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 “Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik” [Autonomía descentrada. El sujeto después de la caída, 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 inconciente y del lenguaje, pero 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 inconciente y el lenguaje, y entender la autodeterminación como la forma que estas fuerzas toman<sup>1015</sup>. 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.”<sup>1016</sup>

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 inconciente de actos 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 inconcientes acompañan nuestras conductas vitales conscientes, en la forma de sentimientos de aprobación y desaprobación de los modos corrientes de conducta. De la interfase entre esta fuente inconciente 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 inconciente, el sujeto debe, con la fuerza del consciente, expandir su campo social de acción de tal forma, que se puede ver a sí misma como una personalidad única<sup>1017</sup>. En esta teoría de la personalidad, los dos poderes

---

<sup>1015</sup> Algunos han encontrado la forma de mantener una idea clásica de autonomía y a la vez, reconocer los procesos de descentramiento. El camino es reconocer la idea de autonomía como una categoría trascendental, y a la vez reconocer los poderes que operan en el terreno empírico, pero en ese caso, para Honneth, la idea de autonomía se desdibuja.

<sup>1016</sup> Honneth, A. “Descentered autonomy”, p. 263.

<sup>1017</sup> Cf. Ibid., p. 267.

que estaban más allá de la conciencia del sujeto (lo inconciente 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 inconcientes 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 inconciente. 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 metareflexión 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.<sup>1018</sup>

c- ser capaz de una sensibilidad moral al contexto (en vez de una orientación a principios morales) la capacidad de relacionarnos, de una manera reflexiva a las demandas morales de nuestro entorno social. 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<sup>1019</sup>. 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 surge 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 Object-Relations Theory"<sup>1020</sup>.

La psicología moral que subyace a su teoría del reconocimiento ampliaría el marco del

---

<sup>1018</sup> Cf. Anderson, J. y Honneth, A. "Autonomy, vulnerability, recognition and justice", p. 134.

<sup>1019</sup> Cf. Honneth, A. "Descentered autonomy", p. 271.

<sup>1020</sup> En *Philosophical Explorations*, Vol. II, Nº 3, 1999, pp. 225-242; trad. Ing. de "Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse", *Psyche*, 54, 2000/II, pp. 1087-1107; compilado en Honneth 2003: 138-161. La madurez del sujeto ya no se mide por su capacidad de controlar necesidades y su entorno -la potencia de su yo-, sino en la capacidad de diálogo interior y apertura a las múltiples facetas de su propia persona. El desarrollo de la personalidad -un equilibrio entre simbiosis e independencia- es descrito como un proceso que se efectúa, al ritmo de la internalización de modelos de interacción, en la construcción paulatina de un espacio de comunicación intrapsíquico.

de la Ética del discurso: la idealización del sujeto de Honneth aparece como más comprensiva 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<sup>1021</sup>.

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 sólo queda dependiendo del reconocimiento externo. Hay, siguiendo a Thomas Hill<sup>1022</sup>, una idea de autogobierno o autarquía en la noción honnethiana, que salva a la teoría de hacernos demasiado dependientes de las actitudes reconocitivas o humillantes de los otros. También en este sentido, 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 “espontaneidad 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<sup>1023</sup>.

### 7.1.2.3 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 el del *entendimiento comunicativo*. Junto a la antropología social de Mead y del desarrollo moral de Kohlberg, el pie

---

<sup>1021</sup> Es interesante notar cómo esta diferencia de orientación trae aparejadas distintas visiones sobre la tarea de la TC. En una interesante reconstrucción, Honneth sostiene que Wellmer distingue dos modelos alternativos para explicar la racionalización práctica: Wellmer distingue uno orientado a Freud y uno a Piaget. En el primero, el proceso de aprendizaje moral por el cual una sociedad se emancipa es visto como pasos en un proceso de autorreflexión por el cual los impedimentos para la interacción social son hechos concientes. En el segundo, es el éxito en formar un nuevo nivel de conciencia moral lo que se supone traerá la emancipación. Cf. Honneth, A. *Crítica del poder*, pp. xxix-xxx. En el primero, las condiciones de comunicación distorsionadas serían retrospectivamente disueltas a través de la autorreflexión colectiva. En el otro, por el contrario es un tema de estadios de reflexividad limitada que serán superados por un progreso en el desarrollo de competencias cognitivas. Honneth seguirá más a Freud que a Piaget a la hora de analizar cómo es que las formas de menosprecio motivan la lucha moral. Honneth dice que con Wellmer, pensaba en ese momento que estas diferencias reflejaban diferencias en las tareas de una TC: para Freud, la teoría está relacionada hermenéuticamente a la conciencia de los sujetos involucrados –lo elegido por Honneth-, ya que se supone que es a través de ensayar nuevas interpretaciones del desarrollo histórico que crece su conciencia sobre las condiciones de la comunicación distorsionada. En el segundo, son los problemas sistémicos dados objetivamente para los que la teoría busca una solución a través de un análisis formal de los déficits de la racionalidad (p. Xxx).

<sup>1022</sup> Cf. Hill, T. *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, New York, 1991.

<sup>1023</sup> Cf. Yar, M. “Honneth and the communitarians”, p. 121.

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”, permitiéndonos alcanzar 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 éste 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 ésta a su vez, nutre a la razón<sup>1024</sup>.

Aunque ambos se focalizan en la interacción comunicativa, los niveles en que opera cada autor son, sin embargo, diferentes. Habermas pone 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 éste 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<sup>1025</sup>.

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<sup>1026</sup>. 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.

---

<sup>1024</sup> Cf. Smilg, N. “Estudio introductorio. La transformación de la filosofía y la posibilidad de una hermenéutica trascendental” en Apel, K. O. *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, 2004, p. 27.

<sup>1025</sup> Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”, p. 229.

<sup>1026</sup> Cf. Ibid. También el reconocimiento podría plantearse como una forma de *entendimiento* comunicativo prelingüístico: al reconocerte, entiendo que hay ciertas cualidades valiosas en ti, que tú también entiendes que las posees

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. El mismo 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<sup>1027</sup>. 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<sup>1028</sup>. 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.

## 7.2 Dificultades en la estrategia fundamentadora de Honneth

En el capítulo 6 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. Como señalé al referirme a ciertas opacidades e insuficiencias en la valoración de las críticas de Habermas y de la solución honnethiana, Honneth enfrenta una serie de graves dificultades a la hora de la fundamentación filosófica, ya que en la resolución al problema oscila entre salidas muy 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, y la asunción aporética que Honneth desliza de un realismo moral. Veamos cada una de estas dificultades.

### 7.2.1 La ambigüedad en el status 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 psicológico-antropológica de Honneth hacia la socialización y la identidad

---

<sup>1027</sup> Cf. Forst, R. “First things first: Redistribution, recognition and justification”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 6, N°3, 2007, p. 295; citado en Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, pp. 62-63.

<sup>1028</sup> Cf. Honneth, A. “Rejoinder”, p. 416.

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<sup>1029</sup>. En *La lucha por el reconocimiento*, esta mirada hacia la cultura se hace evidente en la reconstrucción histórica que el autor realiza 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 entonces, desde el inicio oscilará entre estas dos salidas. En el artículo “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions” [2002], en respuesta a ciertas críticas y objeciones<sup>1030</sup>, Honneth se sintió en la necesidad de aclarar esta suerte de dualidad acerca de cuál es el verdadero status que propone para estas esferas intersubjetivas. Allí 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.<sup>1031</sup>

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 –aún 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 –aún siendo muy formales- que 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

---

<sup>1029</sup> El acervo de saber del que nos abastecemos para entender una situación, campo semántico de los contenidos simbólicos. Por ejemplo, nos entendemos sobre lo que es humillación o injusticia, porque nos abastecemos de un concepto de dignidad, de derechos, y de valor construido históricamente.

<sup>1030</sup> Carl-Göran Heidegren, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen y Antti Kauppinen.

<sup>1031</sup> Honneth, A. “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, p. 501. Afirma una tesis similar en “Reconocimiento y criterios normativos”, *Andamios*, Vol.7, Nº13, mayo-agosto 2010, p. 325.

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<sup>1032</sup>. 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.<sup>1033</sup>

Aún reconociendo que podría hablarse de un interés quasi-trascendental por ser reconocido<sup>1034</sup>, 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 expectativas normativas puntuales que han surgido en una formación social *determinada*, conforme a su infraestructura moral, como una red relativamente estable de suposiciones recíprocas.<sup>1035</sup>

También en “Redistribution como reconocimiento” [2003] 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.<sup>1036</sup>

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

---

<sup>1032</sup> Cf. “Pathologies of the social”, p. 38.

<sup>1033</sup> Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral”, p. 108.

<sup>1034</sup> Aunque las expectativas de reconocimiento de los individuos están histórica y socialmente condicionadas, la necesidad de reconocimiento, como tal, “representa una constante antropológica” (Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 137.

<sup>1035</sup> Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral”, p. 108. Subrayado mío.

<sup>1036</sup> Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 113.



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.<sup>1037</sup>

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 conciente de que la TC requiere de un planteo con supuestos postmetafísicos<sup>1038</sup>-. 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<sup>1039</sup>.

El problema es que la ambigüedad en el status de las esferas de reconocimiento, y por tanto, al tipo de fundamentación última que Honneth está apelando, de algún modo continúa abierto como señala con acierto Kompridis<sup>1040</sup>. Por un lado, porque Honneth sigue afirmando por momentos la necesidad de contar con una *antropología formal* débil que pueda trascender los contextos sociales específicos<sup>1041</sup>. Lo interesante es que de forma muy explícita en “Pathologies of the social” [1994], al analizar formas de fundamentación filosófica típicas de la filosofía social, Honneth habla explícitamente contra las críticas que descansan en enfoques teleológicos de la historia (Lukács and Hegel) o en visiones especulativas sobre la naturaleza

---

<sup>1037</sup> Ibid., p. 109.

<sup>1038</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, pp. 115-117.

<sup>1039</sup> También en entrevista relativamente reciente ha expresado: “Las premisas antropológicas se están reduciendo cada vez más en mi pensamiento. Esto significa que las premisas antropológicas que necesito son ahora relativamente débiles, esto es, sólo mantengo que todos los seres humanos para realizarse y para ganar cierto autorrespeto —que tomo como requisitos antropológicos—, necesitan cierto tipo de reconocimiento. Eso es todo. Ya no pretendo que la distinción que hago entre diferentes formas de reconocimiento tenga un *status* antropológico. Ellas son el resultado de un proceso histórico de diferenciación. Es decir, que la distinción entre las diferentes formas de reconocimiento es ahora percibida —al menos para mí— como resultado de la historia y no como antropológicamente enraizada. Entonces, estoy hablando de una conexión débil con ciertos requerimientos antropológicos, al igual que Hegel, cuando hace la distinción en tres formas de eticidad en su *Realphilosophie*. En definitiva, es la idea de que somos seres necesitados de cuidado, de satisfacer nuestros intereses, y somos también seres políticos. Esto es una raíz antropológica débil, muy débil.” (Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 327)

<sup>1040</sup> “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.” (Kompridis, N. “From reason to self-realization?”, 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.” (Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 115)

<sup>1041</sup> En “The social dynamics of disrespect”, 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). También habla de la necesidad de una “antropología formal débil” en *Das Andere der Gerechtigkeit*, p. 69. Cf. Romero Cuevas, J.M. “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, p. 79.

humana (Rousseau and Gehlen)<sup>1042</sup>. Allí sostiene que es necesario un fundamento normativo que se abstraiga de imágenes sustantivas de la vida buena, pero que a la vez, sea capaz de especificar las condiciones necesarias para el desarrollo de una identidad no dañada. Allí se declara a favor de que: “(...) la sobrevivencia de la filosofía social en la forma históricamente contada aquí depende del éxito con que la propuesta de una débil, formal antropología<sup>1043</sup> pueda ser justificada en el futuro”<sup>1044</sup>. Por otro lado, en *Reificación* [2005] parecía repetir este modelo de razonamiento al recurrir a una forma elemental, genética, y *antropológica* de reconocimiento –siguiendo a Cavell- 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 ha trabajado este problema de acuerdo a la centralidad que tiene. Sería necesario que Honneth desarrollara mucho más cómo diferenciarse de una antropología metafísica y si lo que está proponiendo y resulta razonable- es una antropología no metafísica –al estilo del neoaristotelismo de Nussbaum-, cómo piensa que ésta puede justificarse filosóficamente<sup>1045</sup>.

### 7.2.2 Salidas problemáticas

Entre los principales críticos de Honneth, Christopher Zurn es quien ha realizado una cierta síntesis de estos problemas metodológicos de Honneth cuando intenta *justificar* su enfoque normativo. Como ya he presentado previamente, Zurn es muy crítico de la idea de una eticidad formal –ver 6.2.2.6- y me interesa rescatar aquí su análisis de la estrategia fundadora de Honneth. Zurn presenta y cuestiona las estrategias que nuestro autor podría usar para adoptar la eticidad formal -precondiciones intersubjetivas para la autorrealización persona- como noción para fundar una crítica social<sup>1046</sup>, entendiendo que el problema no está resuelto. Veremos algunas de las dificultades que Zurn señala con respecto a estas salidas y agregaré algunas consideraciones propias.

La primera opción, según Zurn, consiste en recurrir a una *ontología antropológica*. Implica sostener que la concepción formal de eticidad *se deriva directamente* de los rasgos universales y esenciales del desarrollo individual de cualquier ser humano, el que incluye el ideal normativo de la autorrealización<sup>1047</sup>. Las sociedades pueden ser juzgadas de acuerdo a en

---

<sup>1042</sup> Cf. Honneth, A. “Pathologies of the social”, p. 18 y ss.

<sup>1043</sup> El propio Honneth refiere allí a Nussbaum: Como Nussbaum, Honneth cree viable describir la vida buena –en un sentido aristotélico- sobre condiciones modernas: las autorrelaciones prácticas que posibilitan el gozo de condiciones actuales de vida buena.

<sup>1044</sup> Honneth, A. Op.cit., p. 42.

<sup>1045</sup> En el caso de Nussbaum, la asienta empíricamente en un análisis comparativo de mitos fundamentales entre las culturas.

<sup>1046</sup> Cf. Zurn, Ch. “Anthropology and normativity”, pp. 119-120.

<sup>1047</sup> También Zurn 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. Zurn, Ch. Op.cit., p. 119. Zurn sólo 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 hecho-valor. Lo que está en juego es una forma de argumentación trascendental que implica centrarse en las posibilidades de autocomprensión de una práctica. Consiste en plantear condiciones de indispensabilidad que son pretensiones autoevidentes encadenadas, basadas o ancladas en la experiencia. Esta metodología se basa en el supuesto hermenéutico de que la práctica es una práctica reglada, por lo que la descripción de esas prácticas ya implica un reconocimiento de su normatividad. El método ofrece un puente entre lo descriptivo y lo normativo. Cf. Yar, M. “Honneth and the

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, el proyecto de Honneth implica un proyecto metafísico *fuerte* que colisiona 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<sup>1048</sup>. 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 le foco para evaluar una organización social<sup>1049</sup>.

Desde mi punto de vista, el proyecto de Honneth no está asociado necesariamente a una antropología metafísica por dos razones: porque, como ya he dicho, Honneth podría asumir una antropología débil similar al planteo de Nussbaum, 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<sup>1050</sup>. Si la valoración 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 aún así, se interpretara el ideal de autorrealización como sólo 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 puede apelar Honneth es *recurrir a una eticidad* propia de las sociedades modernas. Sus afirmaciones acerca del status de las esferas

---

communitarisms”, p. 120. Los tres principios de reconocimiento de Honneth ofrecen la gramática para analizar las diferentes demandas, pero tienen un status metodológico diferente a los principios de otras teorías políticas. No están unidos reflexivamente a tradiciones político-históricas específicas ni son construcciones de los principios sociales que todo agente racional debería acordar. Ellos señalan contenidos normativos que los que los sujetos sufrientes implícitamente confían cuando luchan socialmente contra la injusticia. Como tales, estos principios no tienen sentido separados de la experiencia -negativa de la injusticia-.

<sup>1048</sup> “Aunque pudiese ser verdad que todos los seres humanos tienen un interés identificable en el plano desarrollo de sus identidades, la existencia universal de este interés por sí solo no puede fundamentar su priorización como el standard evaluativo para analizar y criticar patologías sociales. Parece que uno necesitaría recurrir aquí a una ontología antropológica que pudiera identificar el autoreconocimiento como la esencia de la naturaleza humana. Yo desconfío de la viabilidad de tan fuerte proyecto metafísico, particularmente considerando tanto la variabilidad histórica de las visiones éticas del mundo y formas de organización social, y la dificultad de blindar tal enfoque de proyecciones ideológicas en el enfoque original de la naturaleza humana.” (Zurn, Ch. “Anthropology and normativity”, p. 122.

<sup>1049</sup> Cf. Zurn, Ch. Op.cit., p. 121.

<sup>1050</sup> En el sentido, por ejemplo, que se entiende la autorrealización en la cultura posmoderna.

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. Zurn considera que sólo este camino –apelar a una eticidad histórica– es posible para el proyecto de Honneth. El problema es que esta teoría normativa, como el mismo Zurn reconoce, no podría satisfacer fácilmente el criterio de universalidad. Por ello, este crítico plantea que 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, dadas la cantidad de protestas inmanentes que ya el mundo presenta<sup>1051</sup>. Autores pertenecientes a la *fase poshabermasiana*<sup>1052</sup> de la Teoría Crítica como MacCarthy intentan renovar el proyecto de una crítica social con miradas más contextualistas y pragmáticas, que eviten estos los problemas de fundamentación renunciando a la pretensión de universalidad<sup>1053</sup>. 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 Modernidad como producto de un proceso de evolución social o proceso de aprendizaje de competencias integrativas que tomaron una forma típica<sup>1054</sup>. Lo que

---

<sup>1051</sup> Cf. Zurn, Ch. “Anthropology and nomativity”, p. 122.

<sup>1052</sup> Esta expresión es introducida por Kompridis para referirse al grupo formado por Jay Bernstein, James Bohman, Maeve Cooke, Sheila Benhabib y él mismo. Cf. Kompridis, N. “From reason to self-realization”, p. 324.

<sup>1053</sup> Cf. Romero, J. M. *Crítica e historicidad. Ensayos para pensar las bases de una teoría crítica*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2010. Para el autor una crítica profunda de lo existente sólo es posible asumiendo la historicidad tanto de su objeto como de sus propias bases teóricas y normativas. Formula una crítica radical del método reconstructivo y su pretensión de universalidad. Los dos filósofos sociales comparten una estrategia formal cuasi-transcendental por la cual buscan reconstruir los parámetros que son condición de posibilidad universal de la crítica social, y a la vez, una concepción de la modernidad como proceso histórico que produce la diferenciación y decantación de esos parámetros normativos. El problema que Romero señala es que esta concepción de un método reconstructivo termina otorgando un carácter normativo a la historia moderna occidental, lo cual él supone posee graves consecuencias para el alcance crítico de sus respectivas teorías sociales en términos de universalidad. En ambos autores hay un déficit crítico porque ambos abordan de la misma manera la cuestión de las bases normativas de la crítica. Cf. Romero, J. M. “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, N°1, Dic. 2009, p. 75.

<sup>1054</sup> 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. La modernidad aparece así como constituyente de lo que ahora reconocemos mediante la reflexión teórica como parámetros de lo “normativo”. 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. Es cierto que no estamos aquí ante una filosofía especulativa de la historia, que entiende el proceso histórico en términos teleológicos y como necesariamente orientado a un determinado fin. Pero esta reconstrucción a posteriori que estos autores realizan de la modernidad confiere al presente de las sociedades occidentales el estatuto de cumplimiento y realización que hace posible la autorrealización humana.

se realiza –comparable a la reconstrucción que Taylor ofrece en *Las fuentes del yo*- es una consideración genética de esas formas de integración social<sup>1055</sup>. 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. En el ensayo “¿Se puede fundamentar normativamente la “teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida?”<sup>1056</sup>, Apel critica 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 éste puede dar, ya que éste 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<sup>1057</sup>. 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<sup>1058</sup>. La hermenéutica o reconstrucción debe mantener un punto de vista crítico, inmanente y a la vez trascendente. La TC sólo puede encontrar fundamento en elementos trascendentales que son condición de posibilidad de todos los componentes históricos y fácticos de las diversas formas de vida. Sólo aquellos elementos que no pueden ser negados sin caer en autocontradicción<sup>1059</sup>. 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 reemplazado por argumentos de tipo sociológico, históricamente contingentes y dependientes de formas de vida concretas<sup>1060</sup>.

El desarrollo de Honneth de una fundamentación última de los principios de reconocimiento o de tal suerte de “eticidad formal moderna” está lejos de llegar a responder a

---

<sup>1055</sup> Cf. Holmes, P. “Briga de familia”, p. 134.

<sup>1056</sup> “Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas” en *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, 2004, pp. 33-91. La relevancia de este texto para esta tesis también me fue confirmada por la inclusión del mismo en la recopilación de Honneth et al. *Philosophical interventions in the unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, Massachusetts, 1992, pp. 15-65. El original alemán es de 1989 y fue realizada para el 60 aniversario de Habermas.

<sup>1057</sup> Cf. Apel, K.O. Op.cit., pp. 44.45.

<sup>1058</sup> Las pretensiones de validez de la razón son trascendentales porque son condición de posibilidad del argumentar con sentido, pero acontecen siempre de forma fáctica, histórica, temporal para Habermas.

<sup>1059</sup> Cf. Apel, K.O. “¿Se puede fundamentar normativamente la “teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida?”, pp. 43 y ss.

<sup>1060</sup> Véase esta crítica en Apel, K.O. “¿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.

la objeción de Apel. No hay en Honneth una explicación o justificación de la trascendencia 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, 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 estas cuestiones, son de algún modo desconcertantes:

En el libro que actualmente estoy escribiendo, tomo distancia de los presupuestos hegelianos presentes en mi obra previa; esto implica que presupongo un horizonte de ciertos valores centrales culturalmente institucionalizados que no están tan a nuestra disposición como parece posible. Entonces, 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. Por lo tanto, debería haber espacio suficiente para una cultura deliberativa que, por ejemplo, tenga el poder y la capacidad de debatir el significado específico de los principios de reconocimiento, pero simplemente cuestionar alguno de estos principios, desde mi perspectiva, sería darle demasiada autoridad a tal deliberación.<sup>1061</sup>

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 tras 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<sup>1062</sup>.

Quisiera aquí señalar mi punto de vista acerca de la “universalidad” de la teoría honnethiana. Por un lado, considero que Honneth es muy conciente 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 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 específica y atender a estructuras de reconocimiento compartidas por etnicidades sociales diversas, siempre en el

---

<sup>1061</sup> Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 325. Cursivas son mías.

<sup>1062</sup> Entiendo que aunque en Habermas, el mundo de la vida no se puede poner en duda como un todo – en cuanto significados que van a presuponerse en la interacción comunicativa–, al discriminar entre sociedad, cultura y personalidad, no está planteando que esas estructuras no puedan eventualmente cambiar en algún momento. También esas estructuras básicas del mundo de la vida son históricas.

contexto de un orden moderno. Entre ellas encuentra que hay tres principios implícitos de reconocimiento, cada uno de los cuales posee un exceso de validez normativa 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. Cada una de las tres esferas de reconocimiento está caracterizada por un principio normativo que brinda internamente sus propias medidas de lo que puede ser considerado “justo” o “injusto”.

(...) tres principios de reconocimiento respectivamente poseen un exceso de validez normativa, cuyo significado normativo se expresa en el hecho de que hay una constante lucha por aplicarlos e interpretarlos apropiadamente. Dentro de cada esfera siempre es posible poner en marcha una dialéctica moral entre el universal y el particular, llamando al principio general de reconocimiento (amor, derecho, logro) a apelar a un aspecto particular (necesidad, situación vital, contribución) que no había sido adecuadamente considerado en las condiciones de aplicación previas. Es con este exceso de validez, como opuesto al actual estado de su interpretación social, que la teoría de la justicia formulada puede vincularse para estar a la altura de la tarea de la crítica. (...)Lo que aquí puede ser considerado una demanda legítima, razonable se mostrará en la posibilidad de ser capaz de entender las consecuencias de su implementación potencial como una ganancia en individualidad e inclusión.<sup>1063</sup>

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 tesis. Lo que me interesaba mostrar aquí es en qué medida el problema de la estrategia fundamentadora de Honneth tiene problemas graves. 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 discursivo-lingüística que son condiciones –universales, formales, transcendentales– 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. 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. Por otro lado, los problemas de fundamentación continúan abiertos porque Honneth no se detiene en profundidad a resolver este problema teórico<sup>1064</sup> y cuando lo ha abordado, concluyó afirmando un realismo moral igualmente problemático.

### 7.2.3 La idea de un progreso moral

En “Anerkennung als Ideologie”<sup>1065</sup>[2004], artículo en que Honneth aborda el problema

---

<sup>1063</sup> Honneth, A. “Recognition and justice”, p. 361.

<sup>1064</sup> Llama la atención la falta de mención absoluta a esta discusión.

<sup>1065</sup> En *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, Nº1, oct. 2004, pp. 51-70. Trad.cast.de Moreno Cuevas: “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, Nº35, 2006, pp. 129-150.

del status epistemológico del reconocimiento como comportamiento afirmativo del valor de las personas, nuestro autor 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 status ya existente de forma independiente. Un elemento favorable 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<sup>1066</sup>. Sin embargo, el argumento de peso para el autor es que, con el modelo opuesto, según el cual atribuimos las cualidades positivas, 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. Dedicaré un apartado del último capítulo a la exposición detallada de estas reflexiones. Por ahora, me interesa resaltar que 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.<sup>1067</sup>

Siendo conciente 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*<sup>1068</sup>. 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 sólo 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 sólo 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

---

<sup>1066</sup> Cf. Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 136.

<sup>1067</sup> Ibid., p. 136.

<sup>1068</sup> Cf. Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 137.



transhistórica de cada cultura de reconocimiento.<sup>1069</sup>

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 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<sup>1070</sup> contra la cual medir el estado actual de la sociedad, sus avances y retrocesos<sup>1071</sup>. 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. Sólo desde allí puede mostrarse, sin una justificación meramente relativista, hasta qué punto ciertas demandas sociales merecen ser consideradas como justificadas normativamente<sup>1072</sup>.

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.<sup>1073</sup>

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.

Así, se puede sostener, según mi opinión, que en los dos últimos siglos con la apelación al significado normativo del “amor” se hicieron valer una y otra vez nuevas necesidades -el bienestar de los niños, la necesidad de autonomía de la mujer, por nombrar sólo dos ejemplos-, que han conducido paulatinamente a una profundización de la asistencia y la ayuda mutuas; la misma dinámica puede observarse también naturalmente en las relaciones de reconocimiento del derecho moderno, en las cuales el proceso de reclamación judicial respecto a situaciones de la vida hasta entonces descuidadas ha conducido a una elevación indudable de la igualdad jurídica; e incluso en relación al principio del rendimiento (...) comienza a perfilarse una comprensión ampliada de las

---

<sup>1069</sup> Ibid.

<sup>1070</sup> Esta diferenciación de tres esferas de reconocimiento sólo existe como tal en las sociedades modernas. Es posible reconstruir hipotéticamente una “situación original” en la que los tres modelos de reconocimiento no se diferenciaban: había una suerte de moral interna en la que los aspectos de dedicación no estaban separados enteramente de los derechos del miembro de la estirpe ni de la valoración social. Las luchas sociales son las que van generando la diferenciación y ampliando los potenciales de subjetividad. Se distinguen tipos de lucha en cada nivel, “el terreno fecundo para tales formas de resistencia lo preparan semánticas subculturales en las que se encuentra un lenguaje común para tales sentimientos de injusticia, que como siempre de manera indirecta apunta a la posibilidad de una ampliación de las relaciones de reconocimiento”. Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 205.

<sup>1071</sup> En consonancia con Honneth, Maeve Cooke supone que la evaluación de disputas cotidianas requiere de un juicio del potencial normativo de los cambios requeridos a corto plazo y en nivel moral de la integración social. Cf. Cooke, M. “Between ‘Objectivism’ and ‘Contextualism’: The Normative Foundations of Social Philosophy”, *Critical Horizon*, Vol.1, 2000, pp. 193-227.

<sup>1072</sup> Honneth, A. “Recognition and justice”, pp. 359-361

<sup>1073</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, p. 203.

contribuciones y rendimientos sociales.<sup>1074</sup>

El criterio de un *progreso moral* es complementario de la eticidad formal como criterio normativo<sup>1075</sup>. Reconoce haber dado sólo indicios dispersos de lo que implica tal progreso moral de las relaciones de reconocimiento. Sólo bajo la condición supuesta de que el nuevo orden –moderno- es moralmente superior a la integración social previa –supuestos 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 simultáneamente acompañada, tanto de un crecimiento de las posibilidades de individualización social y un crecimiento de la inclusión social.<sup>1076</sup>

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<sup>1077</sup>. 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 requiere una fundamentación mucho mayor y más consistente que la que Honneth ha dado, ya que la posibilidad de realizar juicios éticos de “validez transhistórica” exige de una respuesta a los problemas tradicionales

---

<sup>1074</sup> Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 143.

<sup>1075</sup> Cf. Pereira, G. *Las voces de la igualdad*, p. 46.

<sup>1076</sup> Honneth, A. “Recognition and justice”, p. 360.

<sup>1077</sup> “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 éstos 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.” (Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 326)

del realismo, por ejemplo, el del acceso privilegiado a tal ideal regulativo<sup>1078</sup>. La ausencia en Honneth de un análisis exhaustivo de esta propuesta, nos impide en este momento profundizar en dicha problemática. Si bien Honneth pretende “encarnar” su teoría a través de una gran sensibilidad a las condiciones histórico-empíricas -y de ahí su crítica a la fundamentación pragmático trascendental de Habermas- pero 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?<sup>1079</sup>

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 conciencia del afectado no puede ser lo relevante, un reconocimiento ideológico se detecta por el grave desfase entre la promesa evaluativa y su realización material. Como presenté anteriormente, la cuestión vidriosa con este concepto porque las formas ideológicas del reconocimiento del presente también otorgan autonomía y autorespeto, por lo que según Honneth son algo indetectables en el presente. Se requiere de cierta distancia histórica para realizar 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 tan resbaladizo? Si esos marcos son móviles, a 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 presentadas mostrar que Honneth ha dejado cuestiones centrales de fundamentación filosófica de la teoría sin resolver y camina 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

---

<sup>1078</sup> En “Entgegnung” en Honneth y Joas *Communicative action* Habermas dice que busca: “una teoría de la sociedad, que sin perder la pretensión crítica ha renunciado a la certeza que proporciona una filosofía de la historia, únicamente puede encontrar su papel político en centrar la atención sobre la ambivalencia esencial de la situación histórica mediante diagnósticos sensibles del tiempo presente” (p. 391). El radical pluralismo axiológico que introduce la Modernidad genera una falta de referentes universales de carácter normativo capaz de generar consenso social, por lo que esto obliga a renunciar a cualquier intento de fundamentación metafísica o última de la política o los vínculos sociales. Cf. también Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.

<sup>1079</sup> Sobre la inconsistencia de Honneth en enfrentar al relativismo, ver Kompridis, N. “From reason to self-realization?”, p. 329.

ética o se aclara qué se entiende por “verdad moral”<sup>1080</sup>. Su falta de consideración de cuestiones básicas de fundamentación da una superioridad al modelo de Habermas que permanece aún hoy infranqueable para Honneth.

### 7.3 Consideraciones sobre la relación entre ambas teorías

Honneth postula la necesidad de un programa *alternativo y superior* al habermasiano que habilite una (nueva) renovación conceptual de la TC. Como platee al comenzar, ésta es su pretensión explícita actualmente<sup>1081</sup>. Esto implicó seguir el camino iniciado por Habermas, pero de una forma más adecuada que éste. Sin embargo, esta es una cuestión problemática en la que debemos detenernos. En los últimos años, en los que la teoría de Honneth se ha dado a conocer de forma más extendida, aparecen perspectivas de críticos que evalúan esta pretensión y su relación con la teoría habermasiana.

En sus primeros artículos, Honneth había sugerido que más bien se trataría de complementar a 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 realizar una ampliación. Sin embargo, más adelante, sus pretensiones se ampliaron y pretendió presentar un modelo alternativo -al rechazar la pragmática universal y hablar de una alternativa a la versión

---

<sup>1080</sup> Comparto con Mauro Basaure la opinión de que una insuficiencia importante de Honneth frente a Habermas es su falta de desarrollo de una teoría de la racionalidad. “(...) a diferencia de Habermas, Honneth se ha limitado hasta ahora a proponer un núcleo de racionalidad no cognitiva o precognitiva, útil al diagnóstico crítico de patologías sociales de la reificación y eso —en comparación (analítica) con Habermas— puede ser entendido, sin duda, como una deficiencia. Efectivamente, Honneth no ha desarrollado esa crítica de la racionalidad instrumental en sí misma, pues no ha traducido la diferencia entre *reconocimiento existencial (existentielle Anerkennung)* y *conocimiento (Erkennen)* en una *teoría social* —ya no la del reconocimiento recíproco sino simplemente en una teoría— útil al análisis del proceso de reificación, como sin embargo sí lo hace Habermas. Este traduce una teoría de la racionalidad en una teoría de la sociedad; traduce los conceptos de racionalidad instrumental y comunicativa en términos de ámbitos de la sociedad, a saber, sistemas y mundo de la vida. Basándose en ello, Habermas entiende las patologías del mundo moderno como causadas por una colonización del mundo de la vida por lógicas sistémicas. Al no realizar una traducción de este tipo, Honneth logra proporcionar únicamente la infraestructura conceptual básica, sobre la cual, tal vez, podría llegar a sustentarse, de manera sistemática, una teoría social crítica de las patologías, en tanto que ampliación indebida de la racionalidad instrumental. Pero algo así queda únicamente anunciado en el ámbito de lo meramente potencial.” (Basaure, M. “Reificación y crítica de las patologías sociales”, p. 89) En la misma línea, Kompridis considera que la crítica de Honneth a la teoría habermasiana implica un quiebre negativo con una tradición cuya identidad, precisamente, es problematizar el significado de la razón. Cf. Kompridis, N. “From reason to self-realization?”, p. 331.

<sup>1081</sup> “Cuanto más me veía forzado a pensar en esto —porque usted no es el primero que me lo plantea—, más me convenía de que no es un complemento sino una alternativa a la ética discursiva. En primer lugar, porque estoy cada vez menos seguro sobre el real *status* de la ética discursiva. Para mí, no es tan claro como lo era en años anteriores, cuando aún era asistente de Habermas. Creo que como otros críticos han dicho, la ética discursiva es otra versión de la teoría de la democracia, y nada más; no es una respuesta a cuestiones morales. Si hacemos una distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, tenemos cuestiones políticas en el terreno público y cuestiones morales en el terreno privado. Con respecto a estas cuestiones morales en la esfera privada, la ética discursiva no es una real respuesta. (...) Es diferente entrar en un discurso con un amigo que tener un discurso con otro ciudadano, porque en los dos casos, el tipo de consideraciones que tengo o de obligaciones que tengo son diferentes. Por lo que el discurso está siempre encarnado en el mundo de la vida moral ya existente; este es el punto central. La ética del discurso a veces invita a la ilusión de que podemos separarnos completamente de esos límites impuestos a través de esas relaciones de reconocimiento.” (Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 329)

lingüístico-teórica del paradigma comunicativo<sup>1082</sup>. 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 socio-teórica 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<sup>1083</sup>.

Entre los críticos de la obra de Honneth existen diferentes interpretaciones sobre cómo interpretar 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 a 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<sup>1084</sup>, articulando una teoría social muy similar a la de Habermas en su estructura interior kantiano-hegeliana, 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<sup>1085</sup>.

Para otros, las diferencias son importantes e involucran una ruptura y discontinuidad a atender. Phillipe Deranty, ve tal ruptura con optimismo<sup>1086</sup>. 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 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

---

<sup>1082</sup> Como ejemplo, en “The social dynamics of disrespect”, artículo en que revisa su separación de Habermas y evolución intelectual hasta el momento, nos plantea que para justificar su teoría cabalmente, se debe *reemplazar* la pragmática universal con una concepción antropológica que pueda explicar los supuestos normativos de la interacción social (pp. 70-71).

<sup>1083</sup> Honneth, A. “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie” [Una patología social de la razón] en Halbig, Ch. y Quante, M. *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* [Filosofía Social entre crítica y reconocimiento], Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, Vol. 5, Münster, 2004, p.100; citado por Sauerwald, G. “Teoría del reconocimiento versus Teoría del discurso”, *Estudios de filosofía política e historia de las ideas*, Año 7, N°8, 2006, p. 146.

<sup>1084</sup> Romero no se detiene, como esta tesis pretende, en las diferencias entre ambos (que existen por cierto, en el foco de las reconstrucciones y en el modo de ensamblar Kant y Hegel) ya que quiere mostrar un problema grave común a ambos.

<sup>1085</sup> Cf. Romero, J.M. “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, p. 74.

<sup>1086</sup> En un sentido también positivo, Yar sostiene: “Honneth pretende complementar (si no ir más allá de) la figuración de la crítica, la autonomía y la solidaridad en términos de criterios formales de simetría comunicativa –tal como lo plantea el neokantismo intersubjetivo de la ética del discurso habermasiana- optando en cambio por un enfoque neo-hegeliano. Como alternativa, busca reconectar a la Teoría crítica a cuestiones socio-antropológicas sobre la naturaleza humana, y a cuestiones sustantivas sobre el bien humano, una existencia auténtica, la alienación y reconciliación que fueran tan centrales para los orígenes de la Teoría crítica y el marxismo occidental como un todo” (Yar, M. “Honneth and the communitarians”, p.115).

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, realiza una lectura crítica de Habermas. Según Deranty, mientras Honneth se aproximó a Marx y 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 clase<sup>1087</sup>.

También Pablo Holmes considera que existe una ruptura, más que continuidad o complemento entre ellos. Según éste, lo que propone Honneth es una *transformación hermenéutica*<sup>1088</sup> de la teoría crítica que se apoya en una ruptura metodológica en relación a la interpretación teórica de la modernidad como horizonte normativo<sup>1089</sup>. Holmes señala con acierto que si bien Honneth ha denunciado el “déficit sociológico” de Habermas, su propuesta no es sólo la de una resociologización de la teoría comunicativa. Según Holmes, si se tratase tan sólo 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 sólo pueden ser atribuidas a mundos de la vida de los propios implicados<sup>1090</sup>. 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<sup>1091</sup>.

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 una *desviación* de la TC y no una renovación o continuación<sup>1092</sup>. El carácter específico de la TC 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<sup>1093</sup>. Su aporte es tan solo ofrecer una variante de la tesis

---

<sup>1087</sup> Cf. Deranty, J.Ph. *Beyond communication*, p. 88.

<sup>1088</sup> También ver Holmes, P. “Reconhecimento e normatividade: a transformação hermenéutica da teoria crítica”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol.24, Issue 69, fev. 2009, pp. 129-145.

<sup>1089</sup> Cf. Holmes, P. “Una briga de familia”, p. 142.

<sup>1090</sup> Cf. Honneth, A. “Anerkennungsbeziehungen und Moral”, p. 57; Holmes, P. “Una briga de familia”, pp. 142-143.

<sup>1091</sup> Cf. Holmes, P. “Una briga de familia”, p. 145.

<sup>1092</sup> Cf. Kompridis, N. “From reason to self-realization”, pp. 331 y 352.

<sup>1093</sup> “Mi preocupación es que la bien intencionada reformulación de Honneth de la teoría crítica Honneth’s well-agotará en lugar de revitalizar su contenido crítico. En realidad, dudo mucho de que pueda sostener este quiebre y

habermasiana en “Individualización a través de socialización”, nada que no estuviera presente ya en el modelo habermasiano<sup>1094</sup>. Luego de todas las valoraciones que he volcado en esta tesis, no hace falta explicar demasiado qué 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<sup>1095</sup> sino complementarias. He ya concluido que las críticas de Honneth a Habermas son en general, pertinentes -la primera de ellas menos sólida que las siguientes-<sup>1096</sup>. 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 graves 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 me 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 vuelva a la teoría más sensible a la

---

al mismo tiempo presentar su proyecto como continuación y a la vez renovación de la teoría crítica.” (...) Honneth intent justiciar el precio de su cambio de paradigma normativo con la promesa de un campo de investigación ampliado. Sin embargo, el intento de Honneth de contrarrestar el “estrechamiento racional-teórico de la crítica social” parece destinado a compartir el destino del que pretende escapar.” (Kompridis, N. Op.cit., p. 331)

<sup>1094</sup> Cf. Kompridis, N. Op.cit., pp. 351-352.

<sup>1095</sup> Me inspiro para ello también en la propuesta de Adela Cortina de una ética comunicativa más amplia, quien sostiene que las dos formas de entender el vínculo comunicativo –la habermasiana o estrictamente procedimentalista- y la honnethiana pueden ser complementarias. Estas dos formas de *vínculo de reconocimiento comunicativo* pueden entenderse como: a) vínculo entre los participantes en una argumentación, que conduce la Pragmática Trascendental y b) vínculo entre participantes en un diálogo, que ponen en juego, no sólo su capacidad lógica de argumentar sino también otras capacidades comunicativas, como la capacidad de estimar, la de interpretar, la de apreciar aquello que vale por sí mismo, el sentido de la justicia y, por último, aunque no en último lugar, alcanzando un nivel mayor de profundidad, la capacidad de com-padecer desde el reconocimiento de los que son carne de la propia carne y hueso del propio hueso. Estas dos formas de vínculo son, a juicio de Cortina, *complementarias* porque sin la segunda resulta difícil que a las personas llegue a interesarles en serio averiguar si son válidas normas que afectan a seres humanos, resulta difícil que opten por intereses universalizables, que siempre beneficiarán a los peor situados. Es el reconocimiento de quienes se saben a la vez *vulnerables*, con vocación de *autonomía*, y cordialmente ligados. Cf. Cortina, A. “Ethica cordis”, *Isegoría*, Nº37, julio-diciembre 2007, pp. 123-124.

<sup>1096</sup> La teoría del reconocimiento de Honneth como filosofía moral es más débil que como teoría de justicia.

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 es un valioso *complemento* de la teoría habermasiana porque amplía la perspectiva de éste 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 hay una *apertura en el alcance* y densidad del concepto de reconocimiento recíproco que estructura la teoría<sup>1097</sup>.

Me inclino a pensar que el intento de compatibilizar ambas teorías es válido, si se asume –como hacen Adela Cortina o Sheila 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*<sup>1098</sup>. 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 status 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<sup>1099</sup>. 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<sup>1100</sup>. 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 sólo las cuestiones de justicia serán tematizadas en los discursos prácticos, sino también cuestiones de vida buena<sup>1101</sup>. Esta postura de Benhabib mantiene del enfoque teleológico, la idea de que aún bajo las condiciones de la modernidad podemos formular y defender una concepción mínima del bien humano<sup>1102</sup>.

---

<sup>1097</sup> 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. Pereria, G. *Las voces de la igualdad*, pp. 86 y ss, p.92 y ss.

<sup>1098</sup> Habermas no sólo no considera las virtudes relativas a la autoconsideración sino que restringe la esfera de la justicia al dominio público institucionalizado desconociendo las “estructuras de la justicia informal” que existen en las relaciones cotidianas entre la familia y los amigos. Cf. Nota 4, p. 56. Como argumenta en “The generalize and the concrete other” así Habermas excluye los temas relacionados al género del dominio de la justicia y los relega a la vida privada. También ver Haan, N. “An international morality of everyday life” in Hann, N., Bellah, R. Rabinow, P., Sullivan, W. (eds.) *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, 1983, pp. 218-250.

<sup>1099</sup> Cf. Benhabib, Sh. “Autonomy, Modernity and Community”, pp. 46-47.

<sup>1100</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>1101</sup> “Es correcto que no cualquier concepción de vida buena sería igualmente aceptable, sin embargo, hay una diferencia entre asumir a priori que ciertos temas son cuestiones de vida buena y entonces son inapropiados para la argumentación moral, y asumir que una comunidad moral establecerá cierta línea entre las concepciones individuales del bien a ser perseguidas libremente y normas y valores compartidos a ser cultivados colectivamente. Es crucial que veamos nuestras concepciones de la vida buena como temas sobre los cuales es posible un debate intersubjetivo, incluso si el consenso intersubjetivo, sin hablar de la legislación, en estas áreas se mantenga inalcanzable. Sin embargo, sólo a través de procesos argumentativos podemos dibujar una línea entre temas de justicia y de vida buena de una manera epistémicamente plausible, mientras mantenemos nuestras concepciones de la vida buena accesibles a la reflexión y la transformación moral”. (Benhabib, Sh. *Op.cit.*, pp. 47-48)

<sup>1102</sup> “Considero que ni la pluralidad ni la variedad de bienes con los que tenemos que vivir en un mundo desencantado ni la pérdida de certeza en teoría moral sea causa de angustia. Bajo condiciones de diferenciaciones



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 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.

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 status suficiente como para plantearse como una alternativa al complejo sistema habermasiano. En éste, 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 que son problemáticos. Entiendo así que la teoría honnethiana tendría el status de ser una “teoría de alcance medio” -middle-range theories-. 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<sup>1103</sup>. 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 tesis es que Honneth no llega a realizar tanto como una renovación; la imagen adecuada es la de una ampliación. Como de si 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*

---

de valor, tenemos que concebir la facultad de la razón, no en la imagen de una esfera de vidrio homogénea y transparente en la que podemos ajustar todos nuestros compromisos cognitivos y de valor, sino como trozos de cristales dispersos cuyos contornos brillan desde bajo de los escombros.” (Benhabib, Sh. Op.cit., p. 48).

<sup>1103</sup> Cf. Merton, R. “Sobre las teorías sociológicas de alcance medio”, en *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1980, pp. 56-61. Entre los ejemplos más clásicos, Merton menciona las teorías sobre los grupos de referencia o sobre la interdependencia de las instituciones.

*Habermas* de un modo que resulta válido y valioso si se tienen algunos cuidados teóricos y se asume la fundamentación pragmático-trascendental como única posibilidad de dar un criterio de validez última a la teoría<sup>1104</sup>. En el siguiente y último capítulo, desarrollaré algunas de las potenciales ventajas de llevar el reconocimiento allende Habermas.

---

<sup>1104</sup> Mi punto de vista aquí es compartido por Rocheleau, J.; Hughes, Ch.; Wong, J. "Communication, Recognition and Politics: Reconciling the Critical Theories of Honneth and Habermas", *Social Philosophy Today*, Vol. 17, 2003, pp. 253-263, quienes sostienen que la teoría del reconocimiento no puede ser un enfoque crítico alternativo, pero que es un complemento para la TC cuya base normativa debería seguir siendo la ética del discurso habermasiana. Para una posición que también postula complementariedad entre dos posiciones que se rectifican mutuamente: Houston, S. "Communication, Recognition and Social Work: Aligning the Ethical Theories of Habermas and Honneth", *British Journal of Social Work*, Vol. 39, 2009, pp. 1274-1290.

## Capítulo 8.

### Honneth y la ampliación conceptual del *reconocimiento*

Dedicaré este último capítulo de la tesis a dar cuenta de qué forma, a mi entender, el concepto de reconocimiento introducido por Honneth va más allá del habermasiano en cuanto a su *alcance y densidad*. Sostendré esto básicamente con apoyo en tres razones. En primer lugar, considero que esto se hace evidente en el grado de desarrollo y explicitación del concepto en cuanto a hacer de él la categoría central de la teoría. En Habermas el concepto central es el de un *entendimiento comunicativo* y la explicitación del concepto de *reconocimiento* y sus modalidades es extremadamente acotada. Asimismo, la teoría habermasiana se presenta fundamentalmente como una valiosa interpretación de la segunda esfera honnethiana, la del reconocimiento jurídico, y esboza sólo algunas consideraciones sobre la esfera de la solidaridad. Por su parte, Honneth realiza un desarrollo mayor del concepto que pone el foco en el plano de la identidad y socialización de los sujetos y no el de la comunicación discursiva, incluso si se lo compara con enfoques que toman abiertamente esta categoría como el de Paul Ricoeur. En segundo lugar, se destaca el alcance más amplio que da al concepto, sobre todo la novedad de inclusión de la esfera de la vida íntima que fue totalmente desconsiderada por Habermas<sup>1105</sup>. Por último, 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. Cada una de estas hipótesis se desarrollará y argumentará en los apartados que siguen.

#### 8.1 Ahondar en el fenómeno del reconocimiento

Ya he planteado cómo en Habermas, la noción de reconocimiento se opaca en cierto modo ante la categoría de *entendimiento*. Sus consideraciones acerca del reconocimiento son más escasas<sup>1106</sup> y podría decirse que es un concepto *utilizado* antes que *analizado* en profundidad. Por el contrario, Honneth ha sentido la necesidad de aclarar cuál es el contenido central del *fenómeno del reconocimiento*. En artículos de su etapa de madurez o consolidación

---

<sup>1105</sup> Lo que se suma a la mayor densidad que introduce en el concepto habermasiano de solidaridad, idea que he desarrollado en el apartado 6.2.1.2.

<sup>1106</sup> Referencias directas a esta cuestión se encuentran, por ejemplo, en *La inclusión del otro*, al analizar las reivindicaciones de los individuos y los grupos sociales propias de un creciente multiculturalismo. El tratamiento que Habermas ha allí es muy cercano al análisis de Taylor y analiza cómo los nacionalismos y cierta sensibilidad religiosa surgen como formas de paliar la desintegración comunitaria en un mundo de economía globalizada que uniformiza<sup>1106</sup>. O sea, que las luchas por el reconocimiento serían respuestas defensivas a la homogeneización de la globalización. El reconocimiento es tomado en el sentido particularista que le da Taylor, vinculándolo a la defensa de identidades particulares. La inclusión del otro es uno de los grandes desafíos de una política democrática que debe resolver cómo vincular la universalidad de los principios sobre los que se construyen las constituciones de las sociedades democráticas con la diversidad de identidades. El problema es cómo integrar o incluir al otro –por ejemplo, el inmigrante– en la comunidad republicana basada en la igualdad de derechos, cuando todo parece disponer a unos contra otros. El problema de cómo conciliar el derecho a mantener la propia vida cultural con la obligación de respetar los derechos humanos de todos los miembros de la sociedad.

como “Invisibility: On the Epistemology of ‘Recognition’”<sup>1107</sup> [2001], “Grounding recognition” [2002] y “Anerkennung als Ideologie”<sup>1108</sup> [2004], y motivado por objeciones críticas que ha despertado su propuesta una vez que se ha hecho conocida, introdujo nuestro autor una serie de interesantes consideraciones sobre la noción misma y su modo de interpretarla que dan a su teoría una cierta ventaja frente a Habermas: un mayor desarrollo y explicitación de la noción de reconocimiento y sus supuestos, consolidando la idea de que se trata de la categoría central del enfoque. También a partir de estos trabajos es posible visualizar cierto devenir en el tratamiento del concepto.

Por un lado, Honneth señala algunos aspectos en los que hay un amplio acuerdo, y a los que Habermas asentaría. En primer lugar, que el reconocimiento consiste en un acto moral que está anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social, por lo que se deja de lado la acepción meramente cognitiva del término y se lo asume como un concepto con contenido normativo. Honneth sostiene que el sentido original, es el que rescata la lengua germánica: debe ser comprendido ante todo como una afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos.<sup>1109</sup> El término alemán *Anerkennung* surgido en el siglo XVII (y traducido como *recognition* y *reconocimiento* en inglés y castellano respectivamente) solapa un doble sentido ya que combina la expresión latina *agnoscere* (admitir, darse cuenta, acknowledge) con la expresión legal *Erkennen* (juzgar o valorar, por ejemplo, encontrar alguien culpable). Así, *Anerkennung* sugiere un reconocimiento práctico y no meramente intelectual. No implica la simple identificación de una cosa o persona como tal sino la asignación de un valor positivo y la expresión explícita de tal asignación<sup>1110</sup>. Por eso, cuando Hegel nos habla de la “lucha por el reconocimiento”, no está planteando un problema de identificación intelectual del otro, sino de valoración moral.

Sin embargo, Honneth nos advierte que el concepto se suele presentar en la filosofía contemporánea con gran vaguedad, entre otras razones, porque incorpora elementos semánticos diferentes en la lengua francesa, alemana e inglesa y tampoco es evidente la relación entre los diferentes sentidos. En alemán, el concepto parece denotar esencialmente sólo la situación normativa asociada con el otorgamiento de un *status* social positivo, mientras que en inglés y en francés, también incluye el sentido epistemológico de “identificar” a alguien o a algo como tal. Una dificultad que se le suma es que en los tres idiomas, el concepto puede ser usado para los actos de habla en que uno admite, concede algo o toma conciencia de un punto, en cuyo caso adquiere en primer lugar, un sentido de pura referencia a uno mismo<sup>1111</sup>.

---

<sup>1107</sup> En *The Aristotelian Society Supplementary Volume* LXXV, Nº 1, Bristol, 2001, pp. 111-126.

<sup>1108</sup> En *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, Nº1, octubre 2004, pp. 51-70./ “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, Nº35, 2006, pp. 129-150.

<sup>1109</sup> Cf. Honneth, A. “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, *Inquiry*, 45, 2002, p. 505 y Honneth, A. “Reconocimiento como ideología”, pp. 133-134.

<sup>1110</sup> Cf. Inwood, M. *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Massachusetts, 1999, p. 245.

<sup>1111</sup> En inglés como en castellano, la expresión alberga estos diversos sentidos:

En el de identificar a una cosa o persona como un individuo particular o de un cierto tipo. Este reconocimiento se da basado en la experiencia previa o en el conocimiento de sus rasgos propios.

En el sentido de darse cuenta de un error propio o una verdad o que alguien es algo.

En el sentido de admitir o conceder que una cosa o persona es algo.

En el sentido de ratificar o aprobar a algo o alguien

En el sentido de reparar en alguien de un modo especial y honrarlo, rendirle honores. Cf. Collins *COBUILD English*

En el artículo “Invisibilidad: sobre la epistemología del reconocimiento”, Honneth trabaja la diferencia entre “conocer” y “reconocer”, siendo este último un acto expresivo por el cual el conocimiento es conferido con el sentido positivo de una afirmación<sup>1112</sup>. El reconocimiento es un gesto expresivo que confirma al otro y como tal, puede entenderse como una metaacción, en tanto muestra el tipo de motivación que tengo hacia el otro: si es amor, respeto o solidaridad.

En segundo lugar, hay acuerdo en considerarlo una acción, que no se agota en meras palabras o declaraciones simbólicas. Si hablamos del plano de las relaciones intersubjetivas, el reconocimiento es un modo de comportamiento acreditador que genera en el reconocido algo de importancia normativa. En tercer lugar, se señala que este acto de reconocimiento es un fenómeno distintivo en el mundo social, por lo que no debe ser comprendido como producto o consecuencia derivada de una acción orientada en otra dirección, sino que tiene una intención independiente<sup>1113</sup>: el propósito primario de tales gestos, actos o medidas institucionales está dirigido positivamente a la existencia de otra persona o grupo. Por último, hay acuerdo en que se trata de un concepto genérico que presenta diferentes subtipos. El amor, el respeto jurídico y la valoración social son diferentes acentuaciones de una actitud práctica fundamental que tiene el objetivo primario de una determinada afirmación del que está frente a nosotros.

También señala algo que a esta altura ya ha quedado esbozado y es que el reconocimiento no opera meramente en el plano interpersonal. Puede ser otorgado por personas, pero también garantizado institucionalmente: las regulaciones y prácticas institucionales pueden contener representaciones acerca de qué cualidades de valor de los seres humanos deben ser reconocidas. Por ejemplo, en la institución de la familia moderna, alcanza expresión el valor que posee el ser humano en tanto sujeto de necesidades privado<sup>1114</sup>. Las instituciones son en algunos casos, una encarnación o expresión de modelos de reconocimiento social, pero también existen prácticas y regulaciones que en la rutina de las instituciones, dan un reconocimiento no intencional que puede ser visto como una sedimentación de prácticas de reconocimiento del mundo de la vida<sup>1115</sup>. La dirección de tales sedimentaciones corre en los dos sentidos: a veces, las organizaciones producen nuevas cualidades de valor en los seres humanos en la praxis narrativa del mundo de la vida.

Hasta aquí, las puntualizaciones gozan de un nivel de acuerdo importante. Sin embargo, Honneth considera que el mayor desafío para una conceptualización adecuada del reconocimiento comienza cuando hay que aclarar el status epistemológico de ese

---

*Language Dictionary*, London, 1992.

<sup>1112</sup> En dicha obra, Honneth analizó la invisibilidad como forma de desprecio social, y anuncia la tesis central de su posterior libro *Reificación*: la prioridad genética del reconocimiento frente al conocimiento.

<sup>1113</sup> Hay actitudes positivas que acompañan ciertos intereses de interacción, que no deben ser concebidas como formas de reconocimiento: por ejemplo, si tengo un fuerte interés de jugar al ajedrez regularmente con alguien, tendré seguramente una apreciación positiva de sus cualidades o capacidades, pero el fin primario allí es jugar juntos al ajedrez. Cf. Honneth, A. “Grounding recognition”, p. 506 y “El reconocimiento como ideología”, p. 134.

<sup>1114</sup> Cf. Honneth, A., “El reconocimiento como ideología”, p. 138.

<sup>1115</sup> En regulaciones que establecen remuneración, la protección frente a enfermedades o tiempo de vacaciones de los trabajadores de ciertos ramos, prácticas con que son tratados los pacientes en los hospitales, se cristalizan formas de reconocimiento. La relación es dialéctica porque también ocurre que las organizaciones asumen un protagonismo en la producción de nuevas cualidades de valor de los seres humanos, imponiendo regulaciones y prácticas antes de que alcancen expresión en la praxis narrativa de un mundo de la vida.

comportamiento afirmativo: concretamente, el problema de si debemos comprenderlo como un acto *atributivo* o como uno *receptivo*. Desde el modelo de una atribución, al reconocer a alguien se le imputa al sujeto una cualidad nueva y positiva, mientras que si lo comprendemos desde el modelo de la percepción, lo que hacemos al reconocer es afirmar públicamente una cualidad ya existente en la persona. En el primer caso, las cualidades positivas que posee una persona o grupo son generadas por el acto del reconocimiento -éste añade al sujeto un status que no poseía antes-, mientras que en el segundo caso las cualidades positivas son restituidas y en el acto de reconocimiento se percibe un status ya existente de forma independiente. Honneth se vuelca por el segundo modelo:

Si mi visión es adecuada, el modelo de la percepción o recepción hace justicia a nuestra intuición de que el comportamiento de reconocimiento debe tratarse de un acto que está motivado por razones prácticas, a saber: en el reconocimiento reaccionamos de manera correcta o adecuada a aquellas razones que son erigidas por las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente de diversos modos<sup>1116</sup>.

El argumento central a favor de este modelo, es que si al reconocer atribuimos las cualidades positivas -como sostiene el modelo opuesto-, entonces no se posee ningún criterio interno para juzgar sobre si es correcta o no tal atribución. Por el contrario, el reconocimiento debe poder encontrar 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.

Sin embargo, señalar que es una acción mediada por razones evaluativas no prueba suficientemente por qué el reconocimiento -concebido de esta forma- es un comportamiento moral. Basándose en Kant y su introducción al concepto de *respeto*, Honneth sostiene que el reconocimiento implica una restricción de nuestro egocentrismo natural: reconocer a alguien significa percibir una cualidad de valor que nos motiva a no comportarnos egocéntricamente, sino adecuada a los objetivos, deseos y necesidades del otro<sup>1117</sup>. Es una acción moral porque se deja determinar por el valor de las otras personas, no es un mero comportamiento estratégico en función de un autointerés. Habrá entonces tantas formas de acción moral como valores a reconocer en los sujetos. Por eso Honneth distingue tres fuentes de la moral -amor, respeto jurídico y valoración social- que corresponden a tres formas de reconocimiento de nuestro mundo de la vida.

La cuestión filosóficamente más relevante, es que su defensa del modelo receptivo a la hora de concebir el fenómeno del reconocimiento, lo lleva a asumir un *realismo moral*, como ya se ha planteado en el capítulo anterior:

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<sup>1118</sup>.

---

<sup>1116</sup> Honneth, A. "El reconocimiento como ideología", p. 136.

<sup>1117</sup> Cf. *Ibid.*, p. 140.

<sup>1118</sup> *Ibid.*, p. 136.

Siendo conciente de la dificultad que encierra la suposición de valores objetivos, 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*<sup>1119</sup>. 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. Por eso, el comportamiento de reconocimiento humano es como un haz de hábitos que han sido vinculados a razones en el proceso de socialización. En síntesis,

por reconocimiento debemos entender un comportamiento de reacción con el que respondemos de manera racional a cualidades de valor que hemos aprendido a percibir en los sujetos humanos conforme a la integración en la segunda naturaleza de nuestro mundo de la vida<sup>1120</sup>.

## 8.2 La ampliación de alcance a la esfera de las relaciones íntimas

Una segunda razón para sostener que el concepto de reconocimiento en Honneth va más allá del habermasiano es en cuanto a su *alcance*, que en Honneth se extiende para incluir la esfera de la vida íntima. Más allá de la reconstrucción que Habermas ofrece sobre los cambios y condiciones que generan el surgimiento de la familia moderna y su papel en la socialización del individuo moderno<sup>1121</sup>, la esfera de la vida íntima es desconsiderada por Habermas como irrelevante en una concepción política de la justicia. La ampliación de la noción liberal de justicia generada desde la crítica feminista<sup>1122</sup> y más tarde profundizada por la teoría del reconocimiento de Axel Honneth propuso incluir la consideración de las relaciones de amor y cuidado al interior de las teorías de justicia. Estas nuevas perspectivas amplificadoras del enfoque distributivista liberal sugieren que la justicia de una sociedad se juega más que nada en la constitución de sus prácticas sociales y la calidad de las formas de comunicación presentes en ellas. La misma tesis sostuvo Habermas, pero sin dar entrada a prácticas sociales que excedieran la arena de comunicación pública entre ciudadanos. Si en la familia como lugar está la base emocional que formará nuestra autoconfianza adulta y nuestra capacidad de articular demandas<sup>1123</sup>, parece razonable considerarla con otro detenimiento. Nuevamente, Honneth hace una opción más hegeliana que Habermas.

Mi intención es mostrar aquí, de qué modo “rinde” teóricamente esta ampliación de alcance de Honneth, analizando, en particular y específicamente, el papel que la vida familiar juega en la justicia social. Seguir su perspectiva, exige analizar la relación entre vida familiar y teorías de justicia, ya que pretender incluir a la esfera íntima familiar como una esfera de justicia, desencadena necesariamente algunas preguntas fundamentales: ¿puede la familia ser

---

<sup>1119</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137.

<sup>1120</sup> Honneth, A. “El reconocimiento como ideología”, p. 139.

<sup>1121</sup> Su abordaje, muy acotado, aparece en diversos textos, por ejemplo, Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 547-551, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, pp. 80-87 y “Individuación por vía de socialización”, pp. 237-239.

<sup>1122</sup> Como ejemplo más representativo, Okin, S.M. *Justice, gender and the family*, Basic Books, New York, 1989.

<sup>1123</sup> Cf. Honneth, A. “A textura da justiça”, p. 18.

considerada un lugar de justicia?, ¿en qué sentido y con qué alcance?, ¿pueden operar en ella los mismos parámetros de justicia que operan en las regulaciones estatales?, y ¿hasta dónde esta esfera puede ser regulada u objeto de un diseño institucional?<sup>1124</sup>. En el siguiente apartado, entonces, intento responder a estas preguntas fundamentales.

### 8.2.1 La vida familiar en la mira de la justicia<sup>1125</sup>

La mayoría de los filósofos políticos que defendieron la justicia en el dominio público – entendido básicamente como el mundo de la política y del mercado laboral-, lo distinguieron claramente de la vida privada doméstica, considerando que operaban bajo principios diferentes. Vieron la familia como un dominio separado del objeto mismo de la política, e incluso que necesitaba ser protegido de la intrusión estatal. Pero hoy la familia ha vuelto al debate público y se ponen en cuestión estos límites. Resurgen con nueva fuerza reflexiones sobre la familia, tanto en los discursos cotidianos -que lamentan su incapacidad de dar sostén u orientación a sus miembros, denuncian los fenómenos de abuso y violencia que se dan en su interior, o reivindican nuevas formas o modelos de familia- como en la reflexión filosófico-política, donde las posiciones feministas, neoaristotélicas y neohegelianas cuestionan la tradicional dicotomía liberal entre lo público y lo privado. Este renacer recuerda, que aunque la reflexión sobre la interna de la vida familiar fuera relegada por las teorías liberales de la justicia, la institución familia estuvo siempre implicada en la reflexión sobre la sociedad en su conjunto y/o el Estado que llevaron adelante los principales filósofos políticos (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Engels). También son significativos los esfuerzos de la sociología y la economía contemporáneas para explicar la complejidad a la que se enfrenta esta institución hoy e incluso se postulan algunas tendencias de su desarrollo futuro (Gary Becker, Amartya Sen, Beck-Gernsheim).

Ante la pregunta acerca de si puede la familia ser una esfera de justicia, es posible encontrar tres perspectivas básicas entre los principales referentes del debate contemporáneo: a) quienes sostienen que la justicia no se aplica a la vida familiar -Michael Sandel, pensamiento conservador-, b) quienes sostienen que la justicia se aplica a la familia sólo como límite externo pero no a su dinámica interna -Rawls, Habermas<sup>1126</sup> y c) quienes sostienen que la familia debe

---

<sup>1124</sup> Como ya se ha planteado, Honneth concibe la esfera íntima como integrada también por otras relaciones afectivas profundas, como son las relaciones de amistad y de pareja. Aquí abordo exclusivamente las relaciones familiares, por sus ventajas analíticas, en la medida que el debate sobre las relaciones de cuidado se ha centrado en este dominio.

<sup>1125</sup> Las ideas fundamentales que aparecen en este apartado y los que siguen surgieron de mi trabajo en el Proyecto I+D *Justicia y Reconocimiento: la realización del ideal de justicia social en términos intersubjetivistas*, financiado por CSIC, bajo la dirección del Prof. Gustavo Pereira de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Aportando al camino de mi tesis, he escrito “La vida familiar en la mira de la justicia”, en Pereira, G. (ed.) *Perspectivas críticas de justicia social*, Evangraf, Porto Alegre, 2013, pp. 125-141.

<sup>1126</sup> Como señala Nancy Fraser, Habermas toma la familia nuclear moderna como el caso típico de un contexto de acción ligado a la integración social y no a la integración sistémica. Fraser, siguiendo el cuestionamiento a la famosa dicotomía, entiende que también en la familia las consecuencias de las acciones pueden estar relacionadas funcionalmente y no depender de la intención de los agentes; en ella también hay cálculos estratégicos vinculados al dinero y al poder, aunque menores que en contextos de integración sistémica. Cf. Fraser, N. “What’s critical about critical theory?” in Meehan, J. *Feminists Read Habermas. Gendering the subject of discourse*, Routledge, New York, 1995, pp. 25-26. Según sugiere Fraser, esto puede llevar a Habermas a sostener que la familia nuclear es lo opuesto del sistema y alinear así con visiones idealizantes como la de Lasch o Sandel. Habermas se habría alejado así de la primera generación de la Escuela de Frankfurt que tuvo, por el contrario, una actitud pesimista y de constante



ser también internamente justa. En lo que sigue, ofrezco un análisis de cada una de estas perspectivas, y apoyo los argumentos de Okin, Nussbaum y Honneth a favor de la última tesis. La vida familiar debe estar sometida a regulaciones legales que garanticen los derechos y libertades de todos sus miembros, pero además, deben ser justas las formas de sus vínculos, roles y prácticas cotidianas. Ello no implica afirmar que la vida familiar se reduzca a la justicia o que no podamos esperar mucho más de estas relaciones, sino que más bien, como sugiere Honneth, es un espacio ético de reconocimiento intersubjetivo *a caballo* entre el amor y la justicia. Más adelante, también sugiero algunas claves para pensar cuál sería una correcta intervención del Estado sobre la familia en el contexto de sociedades democráticas y plurales.

### 8.2.2 La familia no se trata de justicia

La primera posición teórica sobre la relación entre vida familiar y justicia corresponde a quienes consideran que pedir que las familias sean justas es -por diversos motivos- un error, dado que la familia es una esfera *prepolítica* o *no política*. Simplemente, la justicia -en su sentido político- no se aplica a la familia o a la “esfera íntima”. En un extremo claramente identificado, se puede colocar bajo esta perspectiva a un pensar tradicionalista para el cual la familia está más allá de la justicia, porque la naturaleza dicta su estructura jerárquica y considera la división del trabajo familiar por género como algo natural y necesario. Esta posición mantiene hoy las afirmaciones que autores de la talla de Rousseau o Hume mantuvieron sobre una “naturaleza” de la mujer y del hombre, y lo adecuado de excluir a la primera de la vida económica y política<sup>1127</sup>. Desde esta mirada “neoconservadora”, el pensamiento feminista actual y su resistencia a los roles tradicionales de género se presenta como causa y expresión del colapso de la familia<sup>1128</sup>. Argumentan que el desarrollo profesional de la mujer fuera del hogar atenta contra la unidad familiar, ya que la naturaleza marca -por ejemplo, a través de la lactancia femenina- la necesidad de que la mujer permanezca en el hogar al cuidado de los niños. La familia es una esfera que aparece “amenazada” por reivindicaciones de justicia -ajenas a ella- en su interior<sup>1129</sup>. Pero sin llegar al extremo de la posición conservadora a la que hemos referido, entre los teóricos que pensaron contemporáneamente la justicia social -tanto liberales como comunitaristas-, se presenta una desconsideración generalizada de la vida familiar, lo que lleva el mismo supuesto implícito de que la justicia no se aplica a la familia.

Michael Sandel, como excepción, plantea explícitamente los argumentos de esta tesis: Sandel puntualiza por qué las circunstancias de la justicia no se aplican a la familia. Las familias son “associations beyond justice”, cuya naturaleza interna está más allá de las circunstancias de

---

sospecha hacia la familia, preocupados por su carácter de agente de un sistema de dominio, responsable por la formación del sujeto capaz de sostenerlo y reproductora de personalidades autoritarias o sumisas. Cf. Horkheimer, M. “Estudios sobre la autoridad y la familia” en *Teoría Crítica*, pp. 76-150. Para un análisis de relación entre familia y sociedad en la teoría crítica, How, A. “Critical Theory, the family, and the narcissistic personality”, en *Critical theory*, pp. 90-114.

<sup>1127</sup> Cf. Rousseau, J.J. *Discourse on Political Economy*, en *Obras completas*, Vol.3, Pléiade, Paris, 1969, p. 364 y Hume, D. *Enquiry concerning the principles of moral*, Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 185.

<sup>1128</sup> Cf. Lasch, Ch. *Haven in a Heartless world: The family besieged*, Norton & Company, New York, 1977; Berger, B. & Berger, P. *The war over the family*, Anchor Books, New York, 1983.

<sup>1129</sup> Cf. Okin, S.M. Op.cit., p. 35.

la justicia. Esta virtud sólo opera cuando los intereses difieren y los bienes a distribuir son escasos. Aunque esto último ocurre en nuestras sociedades, podríamos también visualizar en su seno

(...) un rango de asociaciones más íntimas o solidarias en las que los valores y objetivos de los participantes coincidan más estrechamente, de forma tal que las circunstancias de la justicia prevalezcan en un grado relativamente reducido<sup>1130</sup>.

Según Sandel, la familia es un caso extremo de este tipo de asociaciones en la que podemos a menudo observar que, cuanto más fuerte es la benevolencia mutua entre los individuos, más se pierde y confunde la distinción de la propiedad entre ellos. Su concepción de la familia como un grupo íntimo, ligado por el amor y la identidad de intereses o por propósitos compartidos hace *innecesaria* la justicia. Nuestras relaciones familiares en general, se rigen por un afecto espontáneo, mientras que raramente invocamos derechos individuales o procedimientos de justicia imparcial,

no porque la injusticia sea predominante sino porque su interés está superado por un espíritu de generosidad en el que pocas veces me siento inclinado a exigir mi justa parte. (...) El punto no es que obtengo lo mismo que obtendría de otra manera, sólo que más espontáneamente, sino simplemente que las cuestiones respecto de qué es lo que obtengo y de a qué estoy obligado no cobran demasiada importancia en el contexto total de este modo de vida<sup>1131</sup>.

Para Sandel, además de innecesaria, la justicia puede ser peligrosa en el ámbito familiar, al punto de poder ser más un vicio que una virtud. Cuando alguien actúa de acuerdo con un sentido de justicia en circunstancias inapropiadas, o sea, donde otras virtudes son más relevantes que ésta, su acto puede que no sea superfluo sino que dañe moralmente la relación, generando en forma de autocumplimiento, las circunstancias de la justicia que su discurso supone. Y a modo de ejemplo señala:

Si, a resultas de un equivocado sentido de la justicia, un viejo amigo muy cercano insiste repetidamente en calcular y pagar su parte exacta de todos los gastos comunes, o no quiere aceptar ningún favor u hospitalidad salvo bajo la mayor protesta o desconcierto, no sólo me sentiré obligado a ser recíprocamente escrupuloso sino que en el mismo instante puedo comenzar a preguntarme si no habré comprendido de manera equivocada nuestra relación<sup>1132</sup>.

Sandel advierte, con acierto, que la familia, como la amistad, está caracterizada por virtudes más nobles que la justicia y que desconocerlo puede resultar ciertamente, una amenaza. Resulta atendible esta consideración del autor sobre el lenguaje en el que ocurre la interacción social. Sandel no niega que puedan en algún momento surgir la discordia y las circunstancias de la justicia en la vida de una familia o que sea una institución regulada legalmente, sino que lo que quiere señalar es que las interacciones familiares cotidianas se

---

<sup>1130</sup> Sandel, M. *El liberalismo y los límites de la justicia*, p. 50.

<sup>1131</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>1132</sup> *Ibid.*, p. 55.

rigen en general, por principios diferentes y por ello los principios de justicia no pueden regularlas. Aún cuando puedan darse las circunstancias de la justicia, éstas no son las que predominan en la vida familiar y por tanto, la justicia no es en la familia la virtud superior.

Sin embargo, la posición de Sandel presenta al menos, dos graves dificultades. A través de su planteo, Sandel pretende cuestionar la primacía de la justicia planteada por el liberalismo de John Rawls y sostiene que ésta no puede ser la primera virtud de las instituciones sociales de una manera absoluta.

La justicia puede ser primaria sólo para aquellas sociedades acosadas por la suficiente discordia como para hacer que la resolución de los intereses y objetivos en conflicto sea la consideración moral y política dominante<sup>1133</sup>.

La primer dificultad, como ha señalado Susan Okin, es que Sandel malinterpreta a Rawls, el cual entiende la justicia como principal virtud no en el sentido de una virtud más alta o noble, sino como la fundamental o más esencial: “la justicia tiene prioridad porque es la más esencial, no porque sea la más alta de las virtudes”<sup>1134</sup>. De hecho, Rawls dice explícitamente que hay sentimientos y principios morales más nobles que la justicia al referirse a las “acciones supererogatorias”, o sea, las acciones que realizamos por sobre los términos de la obligación, como son los actos de benevolencia, autosacrificio o heroísmo<sup>1135</sup>. Y aunque estas acciones vayan más allá de la justicia, ello no implica necesariamente que estén contra ella. Por lo que, podríamos sostener que la justicia no es en la familia la virtud superior, aunque sí una de las más básicas. En el fondo, el supuesto cuestionable es que Sandel interprete que siempre y necesariamente, justicia y benevolencia se oponen. Entiende la justicia sólo como una “virtud compensatoria, cuya ventaja moral consiste en su capacidad de remediar las condiciones que se han degradado”<sup>1136</sup>, y reduce la justicia a la esfera legal, entendiéndola meramente como demandas de imparcialidad y de observancia de derechos. Por eso, Sandel sólo puede ver a la justicia como opuesta al amor y la espontaneidad, la benevolencia y la fraternidad; el respeto de la justicia *sustituye* a la generosidad del amor, remedia una condición que se degradó<sup>1137</sup>. Si la justicia sólo puede *sustituir* a la fraternidad o al amor benevolente, el supuesto de Sandel es que cuando una está presente, la otra está ausente. Esta necesaria oposición entre justicia y amor también puede verse cuando Sandel nos dice que la justicia no siempre implica una mejora moral, porque no siempre reemplaza a una situación de injusticia. Puede que antes no hubiera ni justicia ni injusticia, sino “una medida suficiente de benevolencia o fraternidad tal que la virtud de la justicia no había sido involucrada ampliamente”<sup>1138</sup>. Esto nos hace pensar que en el planteo de Sandel, cuando la vida familiar funciona bien, la justicia no está presente.

La segunda dificultad -que afecta a Sandel y al pensamiento conservador- es que esta primera asunción sobre la relación entre justicia y vida íntima contiene, en mayor o menor medida, una idealización de la vida familiar. Son expresiones contemporáneas de perspectivas tradicionales como las de Rousseau y Hume, quienes entendían que el afecto y la unidad de

---

<sup>1133</sup> Sandel, M. El liberalismo y los límites de la justicia, pp. 50-51.

<sup>1134</sup> Okin, S.M. *Justice, gender and the family*, Basic Books, New York, 1989, p. 28.

<sup>1135</sup> Cf. Rawls, J. *Teoría de la justicia*, 117-118.

<sup>1136</sup> Sandel, M. *Op.cit.*, p. 51.

<sup>1137</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>1138</sup> *Ibid.*, p. 52.

intereses que prevalece en las familias hacen irrelevantes los estándares de justicia<sup>1139</sup>. Para Rousseau, la gobernanza del hogar está basada en el amor y los hombres son los encargados de representar a la unidad familiar en la esfera pública que sí se encuentra basada en principios de justicia<sup>1140</sup>. En la visión idealizada de Rousseau, las mujeres son dependientes y subordinadas a esposos amantes y protectores, lo que no ocurría necesariamente en la realidad de su tiempo. Hume argumenta que en contextos de fuerte afectividad, los sujetos no sienten más preocupación por sus intereses que por los de sus compañeros, y ahí la apelación a la justicia es inútil, es innecesaria: “Entre las personas casadas, el cemento de la amistad se supone tan fuerte por la ley como para abolir toda división de posesiones”<sup>1141</sup>. Pensadoras feministas han reparado en que esta idealización que el siglo XVIII hizo de la familia como unidad ética escondía la situación real de la mujer, que perdía al casarse sus derechos legales y pasaba a ser una propiedad del marido, muchas veces negligente o abusador<sup>1142</sup>. *The subjection of woman* de Stuart Mill fue justamente una respuesta crítica al contenido ideológico de esta idealización y a las tesis naturalistas sobre los roles de género, que el pensamiento feminista posteriormente retomó y amplificó. Hoy, continúan existiendo estas visiones idealizantes de la familia, que la presentan como refugio o paraíso en un mundo desalmado<sup>1143</sup>. El actual “descubrimiento” de la violencia doméstica, sin embargo, muestra la falsedad y peligro de esta idealización y cómo la internalización de normas de justicia puede representar una mejora.

### 8.2.3 La familia como esfera de justicia sólo en sentido externo

Una segunda perspectiva sostiene que la familia es una esfera de justicia, pero entiende esto sólo en un sentido *externo*. Rawls es quien introduce esta idea, aunque sin la suficiente claridad, porque oscila entre dos afirmaciones inconsistentes entre sí<sup>1144</sup>. Por un lado, en su *Teoría de la Justicia*, Rawls había establecido que el objeto primario de los principios de justicia es la “estructura básica de la sociedad” y por tal entiende “el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”<sup>1145</sup> e incluyó dentro de estas instituciones a la familia monogámica, entre otras. Sigue esta misma idea cuando en su posterior artículo sobre el contenido y alcance de la idea de razón pública<sup>1146</sup>, dedica un apartado especial a la familia y al interés que un Estado liberal tiene en ella. Allí Rawls afirma explícitamente que la familia es una parte de la estructura básica de la sociedad, por lo que es una de las instituciones sobre las que se aplican los dos principios de justicia:

La familia forma parte de la estructura básica porque una de sus principales

---

<sup>1139</sup> Cf. Okin, S.M. *Op.cit.*, p. 27.

<sup>1140</sup> Cf. Rousseau, J.J. “Discourse on Political Economy” en *Obras completas*, Vol.3, Pléiade, Paris, 1969, pp. 241-242.

<sup>1141</sup> Hume, D. *Enquiry concerning the principles of moral*, Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 185.

<sup>1142</sup> Cf. Okin, S.M. *Justice, gender and the family*, p. 33.

<sup>1143</sup> Cf. Lasch, Ch. Haven in a Heartless world: The family besieged.

<sup>1144</sup> Tomo aquí la crítica de Nussbaum, M. en “Love, Care, and dignity” en *Women and Human Development*, Cambridge University Press, New York, 2000, pp. 272-273.

<sup>1145</sup> Rawls, J. *Teoría de la justicia*, p. 20.

<sup>1146</sup> Cf. Rawls, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 155-205.

funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra<sup>1147</sup>.

Al concebir la sociedad política como un sistema de cooperación social que se extiende en el tiempo, la vida reproductiva es relevante para su teoría de justicia porque ella garantiza la producción y reproducción ordenada de la sociedad y su cultura de una generación a la siguiente. La familia tiene un rol central para la comunidad política en cuanto al cuidado y educación de los hijos, asegurando su desarrollo moral y su educación en la cultura, y las virtudes necesarias para sustentar las instituciones sociales y políticas<sup>1148</sup>. Aunque concebida como institución prepolítica, la familia interesa al Estado por su papel en el desarrollo moral de los futuros ciudadanos. La familia es vista como una escuela de ciudadanía fundamental para el régimen democrático, continuando así la clásica visión de John Stuart Mill<sup>1149</sup>.

Ahora bien el mismo Rawls señala luego en dicho artículo una tesis inconsistente con la anterior: que los dos principios de justicia se aplican a la estructura básica pero no se aplican *directamente* a la vida interna de las asociaciones que la componen, incluidas las familias<sup>1150</sup>. Como ocurre con otras instituciones sociales como iglesias, universidades o asociaciones profesionales, los principios de justicia no regulan su gobernanza interna. Por ejemplo, los principios de justicia de un régimen democrático no implican que la gobernanza eclesial deba ser “democrática”, aunque estos mismos principios establecen importantes límites a las iglesias de forma de proteger los derechos y libertades de sus miembros -por ejemplo, no pueden practicar una intolerancia efectiva, la ley no reconoce la herejía como crimen, o los miembros deben tener libertad de abandonar su fe-. Los principios políticos de justicia no se aplican a la vida interna de una iglesia, ni es esto deseable, o consistente con la libertad de conciencia o libertad de asociación, dice Rawls. Lo mismo ocurre con la familia: los principios políticos de justicia no se aplican directamente a la vida interna familiar: no nos dicen cómo criar a nuestros hijos, no se nos pide que tratemos a nuestros hijos o pareja de acuerdo a principios políticos, o que la familia deba cumplir el principio de diferencia en su distribución de recursos y oportunidades. Rawls plantea la misma idea de Sandel: en la familia, “aquellos principios están fuera de lugar”<sup>1151</sup>. Aunque los padres se puedan guiar directamente por una concepción de justicia en el trato de sus hijos, Rawls considera que estas concepciones internas no son concepciones políticas y además, buena parte de esta relación padres-hijos está pautada por el principio de autoridad<sup>1152</sup>. Pero el hecho de que los miembros de la familia, vivan como ciudadanos en una sociedad cuyas instituciones sí se rigen por estos principios de justicia, impone límites externos, restricciones esenciales para garantizar los derechos, libertades y

---

<sup>1147</sup> Ibid., p.181.

<sup>1148</sup> Cf. Ibid, pp. 181-182.

<sup>1149</sup> Mill reparó en que la familia de su tiempo era una escuela de despotismo masculino e inculcaba hábitos de pensamiento, sentimiento y acción en las nuevas generaciones que eran incompatibles con la democracia. Difícilmente los hombres verían a las mujeres como iguales en la vida política, si en la familia eran educados para sentirse y pensarse como superiores. Cf. Mill, J.S. *The subjection of women*, The Floating Press, 2009, pp. 140-143. Sólo que, a diferencia de Mill, Rawls asume en su análisis del desarrollo moral que la familia es internamente justa- Cf. Okin, S.M. *Justice, gender and the family*, p. 22.

<sup>1150</sup> Cf. Rawls, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, p. 182.

<sup>1151</sup> Ibid, p. 184.

<sup>1152</sup> Cf. Ibid, p. 183.

oportunidades de sus miembros, por ejemplo, en el trato de los padres a los hijos, como son la prohibición legal de abuso o negligencia en su cuidado<sup>1153</sup>. Sin embargo, fuera de ello, “la sociedad tiene que confiar en el afecto y la buena voluntad naturales de los miembros maduros de las familias”<sup>1154</sup>.

Que la concepción política de la justicia no se aplica a la vida interna familiar también implica que al gobierno no le interesa la forma particular que asuma la familia o las relaciones entre los miembros adultos, excepto si esa forma o esas relaciones afectan en alguna medida la reproducción ordenada de la sociedad a través del tiempo. No puede prohibirse o penalizarse legalmente la división tradicional de las tareas por género, si surgen de un acuerdo voluntario (por ejemplo, basado en creencias religiosas de sus miembros) y no de una injusticia en el sistema laboral<sup>1155</sup>. La defensa de la monogamia como tal o condena del matrimonio gay como planteos de interés legítimo del gobierno sobre la familia, reflejarían doctrinas morales y religiosas comprensivas inadmisibles para un Estado liberal. Este tipo de especificaciones sólo serían legítimas a la luz de otros valores políticos: por ejemplo, si se demostrara que la monogamia es necesaria para la igualdad de la mujer, o el matrimonio entre el mismo sexo fuera destructivo para la crianza y educación de los niños<sup>1156</sup>. Esto implica que aunque los principios políticos no se aplican directamente a la vida interna,

le imponen restricciones esenciales como institución y garantizan así los derechos, las libertades y las oportunidades de carácter básico de todos sus miembros. (...). Como parte de la estructura básica, la familia no puede violar tales libertades<sup>1157</sup>.

El liberalismo rawlsiano ve entonces a los miembros de la familia, ante todo, *como iguales ciudadanos o futuros ciudadanos* y por eso, el Estado debe imponer límites allí donde estos se encuentren, para garantizarles iguales derechos, libertades básicas y oportunidades - especialmente a mujeres y niños<sup>1158</sup>. Distinciones de género que limiten estas libertades están por tanto excluidas. Rawls reconoce a las feministas que históricamente las mujeres han sufrido de una distribución injusta de las tareas de cuidado sobre los niños, en las leyes de divorcio, etc.; y en respuesta a la crítica feminista de Okin, Rawls reconoció que en su *Teoría de la justicia* no fue suficientemente explícito acerca de que la justicia como equidad implica igual trato para mujeres tanto como para hombres. Considera que esto, en todo caso, fue una omisión de su parte, pero no del liberalismo político en sí mismo<sup>1159</sup>.

La “inconsistencia” de Rawls responde, según Nussbaum, a que el autor percibió el “dilema” de que como ciudadanos tenemos razones para imponer las limitaciones inspiradas por principios políticos de justicia a las instituciones de la sociedad civil, mientras que como

---

<sup>1153</sup> Ibid., pp. 183-184.

<sup>1154</sup> Ibid., p. 184.

<sup>1155</sup> Ibid., p. 186.

<sup>1156</sup> Cf. Rawls, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, p. 182.

<sup>1157</sup> Ibid., p. 183.

<sup>1158</sup> Ibid., p.184.

<sup>1159</sup> Ibid., p. 181, nota1. En la reformulación de su teoría que Rawls ofrece en *La justicia como equidad* (2004), puede encontrarse el mismo apartado sobre la familia, con algunas leves modificaciones. Entre las diferencias sutiles entre ambos textos, puede verse en este último una referencia más directa a la crítica de Okin, aunque con escaso desarrollo.

miembros de esas asociaciones tenemos razones para limitar estos constreñimientos de forma que dejen lugar para una vida interna libre y floreciente apropiada a la asociación de que se trate. Rawls descubrió que hay una tensión en el abordaje que la política pública puede hacer de la esfera privada del amor y el cuidado familiar. La solución rawlsiana, según Nussbaum, al dilema es proponer que los límites sean fuertes pero externos. Como en el caso de la religión,

importantes valores de elección personal serían sacrificados si la familia se convierte en el tema de una teoría política de justicia de una forma demasiado directa. Por otro lado, no debemos perder de vista el hecho obvio de que la familia tiene una profunda influencia en el desarrollo humano, una influencia que está presente desde el comienzo de la vida. Por lo tanto, tiene fuertes razones para ser considerada como parte de la estructura básica de la sociedad, y entre aquellas instituciones que los principios básicos de justicia están destinados a regular más directamente<sup>1160</sup>.

Rawls también es ambiguo en cuanto a la dicotomía público-privado. Por una parte, en su *Teoría de la Justicia*, se encarga de distinguir muy claramente nuestra perspectiva como personas con identidades y compromisos sustantivos, de nuestra perspectiva política como ciudadanos. Y parece considerar la sociedad dividida en hogares de familias nucleares tradicionales, sugiriendo que la familia tiene una forma prepolítica y que las políticas públicas limitan desde el exterior una realidad que tiene su propia vida interna, anterior y ya dada<sup>1161</sup>. Sin embargo, posteriormente llega a afirmar que no existe esfera privada que esté exenta de justicia o que esté “dada” aparte de las concepciones políticas de justicia, ya que

un dominio no es un espacio o un lugar sino más bien el resultado de la forma en que los principios de justicia se aplican, directamente a la estructura básica e indirectamente a las asociaciones dentro de ella. (...) Así, las esferas de lo político y lo público, lo no político y lo privado, escapan al contenido y a la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno a la justicia, entonces no existe tal cosa<sup>1162</sup>.

En síntesis, y considerando nuestra pregunta inicial, Rawls considera con acierto que la dinámica interna de la familia se rige por cuestiones que exceden la justicia, pero la prioridad de lo político en una sociedad bien ordenada hace que la familia requiera ser objeto de la justicia, y esté, como otras instituciones, sometida a ciertos límites o regulación externos. A diferencia de Sandel, Rawls no considera que la familia esté “*por fuera*” de las circunstancias de la justicia, aunque -por sus rasgos internos- pueda encontrarse “*más allá de ella*”. Profundizaré en el siguiente apartado, en la contribución y límites de este modelo de Rawls, a partir de la crítica que se realiza desde las teorías políticas feministas.

#### **8.2.4 La crítica feminista o los límites de la visión externalista**

La tercera posición en este debate -y a la cual adhiero- consiste en sostener que la

---

<sup>1160</sup> Nussbaum, M. “Love, Care, and dignity”, p. 270.

<sup>1161</sup> Ibid., p. 276.

<sup>1162</sup> Rawls, J. Una revisión de la idea de razón pública”, p. 185.

familia necesita ser también *internamente* justa. Debemos esta idea fundamentalmente al pensamiento feminista de Susan Okin -fuerte crítica de Rawls-, pero aquí presentaré también el aporte de Martha Nussbaum y las reflexiones más recientes de Honneth sobre la vida íntima como esfera de justicia.

La crítica feminista al liberalismo rawlsiano consistió en postular que la limitación estatal externa es insuficiente para garantizar la igualdad real de las mujeres. Decíamos que para Rawls, el Estado no debe intervenir en las relaciones específicas entre sexos que se establecen al interior del hogar y la forma de estos vínculos responde a la libertad de conciencia, asociación y autodefinición de cada quien. Rawls asumió mayoritariamente, como toda la tradición liberal, una fuerte dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada. Pero las feministas, piensan que esta defensa de la privacidad del hogar y la resistencia liberal a intervenir en la familia es peligrosa, porque las relaciones dentro de la familia son claves, si no el eje, de la injusticia de género<sup>1163</sup>. También, como es sabido, el pensamiento feminista ha elevado críticas al liberalismo habermasiano en su desconsideración de los problemas de género<sup>1164</sup>.

Aunque el pensamiento feminista es extremadamente diverso, hay acuerdo en señalar que uno de sus principales aportes al mainstream de la filosofía política es haber cuestionado esta tradicional dicotomía. Para algunas feministas, incluso, la consigna de que “lo personal es político” es justamente, de lo que trata el pensamiento feminista. Denuncian tal dicotomía como “ideológica” porque la “privacidad” de la esfera íntima fue una suerte de

vidrio opaco que hizo invisibles e inaudibles a las mujeres y sus esferas tradicionales de actividad. Las mujeres y las actividades a las que han estado confinadas históricamente, como la crianza de los niños, la atención de la casa, la atención de las necesidades emocionales y sexuales del hombre, y la atención de los enfermos y los mayores, hasta hace poco estuvieron fuera del alcance de la justicia<sup>1165</sup>.

La libertad, igualdad y reciprocidad, ideales liberales tan caros pretendidos para el espacio público no pasaban el umbral de la puerta del hogar. Y consideran que esta invisibilización de la mujer trajo no sólo una omisión moral y política sino también un *déficit epistemológico* en las propias teorías políticas y morales<sup>1166</sup>.

Aún cuando el ideal de igualdad del pensamiento liberal alentó la entrada de las mujeres en la esfera pública -algo que todavía está lejos de completarse-, invisibilizó por ejemplo, la división del trabajo doméstico al interior de la familia. Por eso, Okin advierte con acierto que las mujeres accedieran al trabajo remunerado, no implicó necesariamente que fueran iguales<sup>1167</sup>. La teoría de Rawls ignoró que aunque la estructura legal familiar puede que no manifieste ningún tipo de sexismo, las relaciones de poder dentro de las familias pueden ser injustas debido a la estructura de familia y las expectativas socialmente construidas sobre los

---

<sup>1163</sup> Cf. Benhabib, S. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 25-26.

<sup>1164</sup> Cf. Meehan, J. *Feminists Read Habermas. Gendering the subject of discourse*, Routledge, New York, 1995.

<sup>1165</sup> Benhabib, S. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, pp. 25-26.

<sup>1166</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>1167</sup> Cf. Okin, S.M. *Justice, gender and the family*, pp. 8-9.



roles del hombre y la mujer en el hogar. Estas expectativas tienen una fuerza coercitiva informal, pueden ser francamente injustas, y afectar profundamente las posibilidades vitales de las mujeres, aún cuando la ley de familia sea neutral en referencia a estas actividades. La clave de la crítica es que las opciones no reguladas por ley -por ejemplo, la distribución de las tareas domésticas- también caen dentro de los límites básicos de la justicia<sup>1168</sup>.

Las feministas proponen entonces que es necesario regular y someter la vida interna familiar y sus prácticas cotidianas a parámetros de justicia. Consideran que esto no es incompatible con el liberalismo y se inspiran en el abordaje que realizó el propio Mill sobre las relaciones de poder entre los esposos, pero que luego la tradición liberal no continuó. Sin embargo, el pensamiento feminista es tan diverso, que uno puede encontrar todo el espectro político dentro del mismo: feministas liberales, feministas neoliberales, feministas socialistas, etc. Así, existe un amplio debate interno sobre el alcance de esta regulación y el papel que juega el Estado y las opciones personales de los miembros de la familia. ¿Qué significa que las familias sean “internamente justas”? ¿Cómo interpretar esta exigencia?, y luego ¿Cómo garantizarlo?

Algunas teóricas llegan a proponer que el contrato matrimonial debe mandar legalmente la división de las labores domésticas y la responsabilidad compartida en las tareas de cuidado de los hijos, sustituyendo con este contrato explícito el arreglo tácito que la cultura patriarcal impuso sobre la mujer<sup>1169</sup>. Otras, bajo el mismo modelo de contrato, directamente proponen excluir al Estado, permitiendo a cualquier adulto que consienta, casarse y elegir libremente los términos de su asociación. Proponen abolir el casamiento definido por el Estado y reemplazarlo por contratos individuales de cada pareja<sup>1170</sup>, lo que incluye parejas gays así como casamientos plurales -poligamia-. Los individuos mismos habrán de determinar qué tipos de familias quieren crear, o cómo concebirán a los hijos y los acuerdos sobre procreación no deberían tener restricción estatal, como por ejemplo, comprar y vender gametos o servicios gestacionales<sup>1171</sup>. Creo que este tipo de posiciones resultan problemáticas ya que, en el caso de las primeras, abren la puerta a una fuerte intromisión del Estado en los hogares -debiendo el gobierno controlar el cumplimiento de tal contrato matrimonial-, resultan de una gran rigidez - el matrimonio y la crianza de los hijos sean experiencias a largo plazo, cuyas implicaciones difícilmente son previsibles- y desconocen libertades fundamentales en relación a nuestra vida moral y afectiva. En el caso de las segundas, que dejan librada la estructura familiar a contratos arbitrarios entre individuos, aparecen otros problemas: el contrato puede ser en sí mismo injusto por diferencias en el poder de negociación o por comprometer

---

<sup>1168</sup> Ibid., pp. 3-4. Para un análisis de la permanencia del modelo tradicional de reparto del trabajo no remunerado en los hogares españoles, a pesar del contenido igualitario de la Constitución, puede verse como ejemplo: Durán Heras, M.A. “Concentración y reparto del trabajo no remunerado en los hogares”, en *Cuadernos de Relaciones laborales*, Nº17, 2000, pp. 91-122.

<sup>1169</sup> Cf. Weitzman, L. *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*, Free Press, New York, 1985.

<sup>1170</sup> Cf. Fineman, M. *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York, 1995; Weitzman, L. Op.cit.

<sup>1171</sup> Cf. Satz, D. “Feminist perspectives on reproduction and the family”, Stanford Encyclopedia, 2010: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-family/>

libertades de terceros<sup>1172</sup>.

Por ello, quiero apoyar aquí las teorías feministas de Martha Nussbaum y Susan Okin, que superan estas dificultades conceptuales y considero enriquecedoras para pensar la esfera familiar como una esfera de justicia. Ambas alinean con el pensamiento liberal igualitario de Rawls pero defienden que la intervención del Estado no puede limitarse a un constreñimiento externo, porque su intervención es ya, desde el comienzo, constitutiva de la familia como institución. Nussbaum puntualiza que la analogía que establece Rawls entre familia y otras asociaciones de la sociedad civil no es adecuada por dos razones: a) la familia no es una realidad prepolítica sobre la que se aplican límites legales, sino que es una realidad política *creada* por el Estado. Lo que cuenta como familia misma es una cuestión política y legal, no algo que decidan sus partes<sup>1173</sup> Y b) porque la familia no es una asociación de pertenencia plena sino parcialmente voluntaria: los niños son altamente vulnerables a un marco familiar que incide en sus capacidades y oportunidades desde el comienzo y de forma penetrante. Esto diferencia a la familia de las otras instituciones que no conforman la estructura básica de la sociedad, y obliga a una mayor intervención y protección que en otras instituciones de la sociedad civil. Tal protección no va en límites externos, sino por construir positivamente la institución “familia” de acuerdo a la justicia política y sus principios de justicia. Si el Estado construye inevitablemente a la familia, la cuestión es que lo haga bien<sup>1174</sup>.

El parámetro de esta buena intervención en el caso de Nussbaum, lo brinda su enfoque de las capacidades. Como liberal, considera que el Estado debe intervenir en la familia porque buena parte de capacidades básicas se desarrollan o se inhiben en la familia. La vida, la salud, la integridad física, la dignidad y no humillación, las libertades de asociación, la salud emocional, la oportunidad para formar relaciones significativas con otros, la capacidad para participar en política, la capacidad para tener propiedad y trabajo fuera del hogar, la capacidad de pensar por uno mismo y formar un plan de vida propio. La forma de la institución familiar influencia todas estas capacidades, tanto para mujeres como para hombres, profundamente y desde el comienzo<sup>1175</sup>. Y con Rawls, también afirma que:

la familia es parte de la estructura básica de la sociedad política, en el sentido de que es entre las instituciones legalmente delineadas, la que forma las capacidades individuales para el florecimiento de forma más penetrante, tomo la reforma legal de la familia como parte de la justicia política<sup>1176</sup>.

Nussbaum encuentra que el dilema familia-justicia está entre las libertades asociativas de los ciudadanos y el fomento de las otras capacidades:

(...) el Estado debería dar a los actores de la familia considerable libertad de asociación y autodefinición, pero dentro de límites impuestos por sus capacidades centrales -que deberían, en lo posible, ser garantidas en la

---

<sup>1172</sup> Ibid.

<sup>1173</sup> Cf. Nussbaum, M. “Love, care and dignity” in *Women and Human Development*, Cambridge University Press, New York, 2000, p. 263; Okin, S. M. Op.cit., p. 129.

<sup>1174</sup> Ibid., p. 278.

<sup>1175</sup> Nussbaum, M. “Love, Care, and dignity”, p. 245.

<sup>1176</sup> Nussbaum, M. “The feminist critique to liberalism” en *Sex and social justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 20-21.

estructura legal que constituye y regula la familia<sup>1177</sup>.

Sin embargo, la propuesta de Nussbaum -como también la de Okin- excede la intervención legal. Aunque consideran que el Estado no puede mandar la división equitativa de la tarea doméstica -el Estado no puede dictaminar quién lavará los platos-, puede darse una intervención estatal no coercitiva que pueda contribuir a “delinear” percepciones y conductas, por ejemplo, a través de campañas de bien público o programas de diverso tipo que contribuyan a erradicar prácticas tradicionales que, aunque no contrarias a la ley, son inhibitoras de las capacidades, tanto de mujeres como de los hombres<sup>1178</sup>.

Susan Okin propone una mirada en la misma sintonía. Los principios liberales de justicia no operan sólo como límites externos a la dinámica propia de la familia, sino que deben regular también las prácticas internas de la familia, ya que el hecho de que la estructura familiar sea libremente elegida -algo en lo que Rawls confiaba- no implica que sea justa debido a la situación de subordinación en la que las mujeres eligen. Para Okin, las prácticas usuales de la vida familiar, estructuradas mayoritariamente en base al género son injustas y hasta que no dejen de serlo, las mujeres no alcanzarán la igualdad en la política, el mundo del trabajo o cualquier otra esfera. La responsabilidad compartida de las tareas familiares es la gran revolución que aún no ha ocurrido<sup>1179</sup>. Entre sus propuestas figuran aspectos jurídicos, como que la ley de divorcio reconozca económicamente a la mujer ama-de-casa por su aporte en el desarrollo profesional del esposo. Sin embargo, también plantea que lo mejor es hacer política pública que pueda indirectamente y de forma no coercitiva, alentar o desalentar determinadas opciones personales, y transformar creencias y expectativas que hacen altamente vulnerables a mujeres y niños. A diferencia de la posición radical que propone una fuerte regulación coercitiva, y escaso lugar a las elecciones individuales, creemos con Okin que reconfigurar las estructuras e incentivos externos es el modo más apropiado de delinear elecciones individuales al interior de la familia. Por ejemplo, alentar y facilitar que hombres y mujeres compartan igualmente el trabajo remunerado y no remunerado, igualmente responsables por la vida doméstica del hogar y del cuidado de los niños, servicios de alta calidad en el cuidado diario de los niños disponible a todas las familias, jornadas de trabajo flexibles, distinguir entre políticas vinculadas al embarazo y nacimiento de las vinculadas a maternidad y paternidad responsable, etc.

A mi entender, uno de los aspectos más interesantes del planteo feminista de Okin es que, sin dejar de ser firme en cuanto a su posición de que la familia no quede por fuera de la justicia -ni en sentido externo ni interno-, tampoco considera que la vida familiar *se reduzca a* la justicia -como temen algunos conservadores-. Ver a la familia de una forma realista y exigir que las relaciones familiares tengan una base de justicia no implica que no podamos esperar mucho más de estas relaciones:

Necesitamos reconocer que las asociaciones en las que esperamos que las mejores motivaciones humanas y las virtudes más nobles prevalezcan, son, en realidad, moralmente superiores a aquellas que son solo justas, si ellas están

---

<sup>1177</sup> Nussbaum, M. “Love, Care, and dignity”, p. 275.

<sup>1178</sup> Ibid., p. 283.

<sup>1179</sup> Cf. Okin, S.M. Justice, gender and the family, pp. 3-4.

firmemente construidas sobre una base de justicia, por más raro que pueda ser invocarla<sup>1180</sup>.

Así, Okin concluye, contra Sandel, que la existencia de este tipo de asociaciones no genera ningún problema a la primacía moral de la justicia y que la justicia es una virtud crucial de la familia perfectamente compatible con virtudes más nobles como la generosidad o el amor.

Si normalmente operan de acuerdo a sentimientos espontáneos de amor y generosidad, pero provee de justicia cuando, llegadas las circunstancias, sus miembros la requieren, entonces, (las familias) son justas y mejores que justas. Pero si ellas no proveen justicia cuando sus miembros tienen razones para pedirse la, entonces, a pesar de su generosidad y afecto, ellas son peores<sup>1181</sup>.

Su planteo sugiere fuertemente que lo más adecuado es ver a la familia desde una doble perspectiva. El mismo planteo realiza Axel Honneth cuando sugiere que la familia está “entre” el amor y la justicia, pero explicita con mayor profundidad aún las implicancias de esta doble mirada.

### **8.2.5 La vida familiar en la teoría de Honneth: entre el amor y la justicia**

Siguiendo la doble perspectiva que Okin sugiere, Honneth nos dice que la familia es una esfera social que se encuentra “dentro” de la justicia pero que además, opera en ella otra esfera de reconocimiento intersubjetivo. La vida familiar puede verse como estando “entre” la justicia y el amor<sup>1182</sup>.

A partir de un análisis sociohistórico de la experiencia del amor en el núcleo familiar, Honneth repasa en que hoy, la familia transita el camino contrario al que recorriera en su origen. La institución tal como la concebimos actualmente, surgió cuando en la modernidad, la fuente de integración familiar pasó a centrarse en los lazos emocionales de sus miembros y no en condiciones externas como intereses económicos, políticos o de status social. La familia se concibió como una constelación “pura”, unida exclusivamente por lazos emocionales. La relación matrimonial entre hombre y mujer se vió como debiendo estar fundada exclusivamente sobre los sentimientos de amor recíproco entre sus partes y se condenó el uso de la descendencia para fines económicos, junto al nacimiento de la idea de la infancia como una fase a preservar. También junto a ello, surgió la idea de que la igualdad debía prevalecer entre sus miembros a la hora de la distribución de recursos y regulación de la herencia. Así, la liberación del matrimonio de influencias externas, la prohibición del trabajo infantil y la regulación legal de la distribución del bienestar entre sus miembros fueron las tres innovaciones normativas que hicieron surgir la familia moderna como esfera privada<sup>1183</sup> y colocaron a la vida corriente en el centro mismo de la idea de vida buena<sup>1184</sup>. Estas

---

<sup>1180</sup> Okin, S. M. *Justice, gender and the family*, p. 32.

<sup>1181</sup> *Ibid.*

<sup>1182</sup> Honneth, A. “Between justice and affection: the family as a field of moral disputes”, en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 155.

<sup>1183</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>1184</sup> Cf. Taylor, Ch. *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 33.

innovaciones normativas trajeron consigo un alejamiento y autonomización de las cuestiones familiares con respecto a la esfera pública y una total incorporación a la esfera civil de la sociedad.

Esta autonomización es lo que hoy volvemos a cuestionar. Las razones son, según Honneth, que en este proceso de diferenciación, la familia quedó expuesta a dos fuentes de vulnerabilidad importantes: a) la desinstitucionalización de los lazos familiares, que ha traído mayores opciones a la libertad personal pero también mayor inestabilidad en las conductas, haciendo más vulnerables a niños, mujeres y ancianos. Y b) la disolución de los roles intrafamiliares tradicionales, por la emancipación de la mujer y su entrada al mercado laboral, lo que tiene como contracara un cierto empobrecimiento de los lazos familiares, negligencia y violencia<sup>1185</sup>. Estamos ante una institución en crisis, frente a la que surge nuevamente la necesidad de intervención.

El debate actual sobre qué hacer con la familia revela el diálogo entre dos perspectivas diferentes pero complementarias que acompañaron desde el origen a esta institución y que se concretaron en las perspectivas de Kant y Hegel sobre la vida moral en la familia. Honneth retoma para ello el análisis comparativo que Waldron ofrece entre los modelos de Kant y Hegel sobre el matrimonio: como relación contractual o como comunidad ética<sup>1186</sup>. En su doctrina del Derecho, Kant concibió el matrimonio como una relación contractual entre sujetos autónomos que acuerdan a largo plazo una posesión mutua. A partir de él, lo que Honneth llama el modelo contractualista ve la relación moral de los miembros de la familia como un conjunto de derechos y deberes que deben ser mutuamente respetados. Este modelo ve la familia como como un contexto de aplicación contextual específica de los requerimientos generales de justicia<sup>1187</sup>, como sostiene buena parte del feminismo contemporáneo.

Por su parte, Hegel condenó esta reducción kantiana del matrimonio a una mera relación legal y presenta al matrimonio como una *comunidad afectiva* cuyo núcleo normativo consiste justamente en trascender el lenguaje legal y los individuos logran la satisfacción de sus deseos y necesidades no como requerimientos de derecho, sino por el amor recíproco<sup>1188</sup>. En Hegel, la familia se presenta como una unidad ética en la que el sujeto se percibe como miembro de una comunidad, cuya finalidad externa es el cuidado y la protección de todos los individuos que pertenecen a ella, satisfaciendo las necesidades que tienen en tanto seres naturales, a través del amor recíproco. La familia es para Hegel un “contexto cognitivo”, en el que sus miembros aprenden lo que quiere decir contemplar al otro como a un individuo irremplazable<sup>1189</sup>. “La relación entre los miembros normalmente no consiste en un intercambio de derechos y deberes, sino en la garantía mutua de cuidado y devoción”<sup>1190</sup>. Basta con que los deseos sean formulados, no es necesario que se formulen como “derechos” para ser satisfechos por el amor. Incluso la reciprocidad no es lo más importante en este modelo, sino la

---

<sup>1185</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., pp. 148-150.

<sup>1186</sup> Cf. Waldron, J. “When justice replaces affection” en *Liberal rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 370-391.

<sup>1187</sup> Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 153.

<sup>1188</sup> Ibid., p. 152.

<sup>1189</sup> Cf. Honneth, A. *Desintegració: fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Tàndem, València, 1999, pp. 59-62.

<sup>1190</sup> Honneth, A. “Between justice and affection”, p. 153.

motivación que subyace a la acción. Claramente, es este modelo afectivo hegeliano el que subyace a la posición de Sandel en el debate actual.

Hegel no es claro acerca de si esta “unión de amor mutuo” sustituye o complementa a la relación legal en la familia. Y esta ambigüedad le permite a Honneth llevar el planteo hegeliano a un “costado” más kantiano<sup>1191</sup>. Honneth, como Okin considera que ambas perspectivas son necesarias y complementarias: deben ser capaces de reconocerse como personas cuya integridad debe preservarse, y a la vez, reconocerse como sujetos únicos cuyo bienestar individual merece especial atención y cuidado<sup>1192</sup>. Los que reclaman el respeto de los derechos individuales de sus miembros -especialmente los más vulnerables- hacen bastante por el fortalecimiento de la familia, como también los que reparan en que justamente, la necesidad de regulación legal, deja en evidencia la importancia del amor y cuidados familiares. El modelo contractual es insuficiente para dar cuenta de la vida familiar porque, por ejemplo, los niños no eligen la pertenencia a una familia, y son completamente dependientes, al menos al inicio, de las personas que están a su cuidado. Los padres tienen una obligación de cuidar a sus hijos que no descansa en un contrato o un consentimiento de los hijos.

Entre las tres posiciones que hemos planteado, Honneth comparte la tercera tesis con el feminismo: la familia debe ser interiormente justa, y como Okin, sostiene que esto no implica decir que sea *sólo justa*. Sin embargo, el modelo contractual tiene cierta supremacía ya que una vez que los lazos afectivos ya no son suficientemente fuertes para motivar a los miembros a satisfacer los deseos de los demás, los individuos pueden apelar a las obligaciones de justicia, apelando, ya no a “obligaciones especiales” basadas en el afecto, sino a “obligaciones imparciales” vinculadas a principios de justicia y que cualquier sujeto podría entender como razones<sup>1193</sup>. La esfera de las relaciones jurídicas opera correctivamente sobre la esfera del amor; la ley corrige la falta de amor<sup>1194</sup>, pero la referencia a principios de igual tratamiento no desaparece nunca aún en un vínculo de amor. Además, ser interiormente justa, no implica meramente que se respetan disposiciones legales, sino que en cualquier momento, sus miembros pueden apelar a la idea moral de un trato igualitario:

La extensión de la esfera familiar en que intervienen los derechos sancionados estatalmente es mucho más estrecha que el dominio en el cual los miembros de la familia pueden apelar a principios universales de justicia; (...) los lazos familiares no nos liberan del deber moral de tratar a cualquiera de forma igualitaria y existe siempre que el amor y el cuidado fallen como un modo de comunicación. No solo cuando sus derechos legales no son respetados pueden los miembros de la familia ver su dignidad herida como personas legales, sino también siempre que sean ignoradas sus ideas morales de igual tratamiento<sup>1195</sup>.

Sin embargo, el propio Honneth reconoce un problema: si no hay un punto en que este tipo de referencias a principios de justicia terminan disolviendo el lazo afectivo. Por lo que concluye

---

<sup>1191</sup> Ibid., p. 152.

<sup>1192</sup> Ibid., p. 155.

<sup>1193</sup> Ibid., p. 159.

<sup>1194</sup> Ibid., pp. 159-160.

<sup>1195</sup> Ibid., p. 157.

que las interacciones morales en el ámbito familiar implican una inevitable tensión y balance entre las perspectivas contractualista y afectiva, pero dónde establecer el límite de aplicación de los principios universales de justicia en cada caso particular, debe quedar librado a la capacidad de autorreflexión discursiva de cada familia<sup>1196</sup>.

Algo especialmente interesante a rescatar para nuestra discusión es que esta tensión no implica incompatibilidad. Como Okin, Honneth considera que la justicia no se opone a la intimidad, la armonía o el amor. Por un lado, Honneth considera absurdo excluir de la moralidad, justamente a aquellos actos que son más significativos en la formación de nuestra conciencia moral. Nuestra concepción de lo que hace a una persona moralmente buena es algo que hemos aprendido desde pequeños a través de las innumerables ejemplos de sacrificio, devoción desinteresada y cuidado amoroso, cuya fuente es el afecto constante hacia otro ser humano<sup>1197</sup>. O sea, el amor no sólo es importante porque nos “prepara” para entender el punto de vista moral -la posición de Tugendat, por ejemplo-, sino porque esta experiencia es ya en sí, moral.

La concepción de compatibilidad entre justicia y amor se sustenta en que Honneth concibe al amor como una experiencia normativamente atravesada por ciertas *obligaciones*. El amor, según Honneth, es más que un mero sentimiento frente al que somos pasivos, es una actividad afectiva que nos impone un deber, una “especial obligación”, nos compele a garantizar un especial cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos<sup>1198</sup>:

(...) el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en 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 del mismo. Junto al respeto moral que debemos extender

---

<sup>1196</sup> Ibid., p. 160. También Paul Ricoeur ha analizado la relación entre amor y justicia, y es, como Honneth es conciente de la desproporción inicial entre la perspectiva de la justicia y la del amor: “el amor habla de un modo distinto al lenguaje de la justicia” (Ricoeur, P. *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 14), pero también nos habla de la búsqueda de mediaciones prácticas entre ambas perspectivas, que siempre serán “frágiles y provisionales” (p. 13). Como Sandel, Ricoeur señala que la justicia solicita a una instancia superior resolver entre reivindicaciones de partes portadoras de intereses o de derechos opuestos, igualando como aquel autor, justicia a justicia distributiva. Ni las circunstancias, ni los canales, ni los argumentos de la justicia son los del amor (p. 21) Mientras la justicia argumenta, el amor no argumenta. También Ricoeur repara en que no se puede reducir la justicia al aparato judicial, sino que hay que considerar el ideal de justicia, donde la frontera con el amor es más difícil de trazar (p. 22). Dice explícitamente que “la justicia se opone al amor” aunque presentan una relación dialéctica como tercera vía que propone Ricoeur frente a la dicotomía o la confusión entre los dos conceptos (p. 22). A modo de ejemplo, sobre la justicia distributiva rawlsiana, Ricoeur sostiene que en la situación original: “La idea de mutualidad no está ciertamente ausente de esta fórmula, pero la yuxtaposición de intereses impide a la idea de justicia elevarse al nivel de un reconocimiento verdadero y de una solidaridad tal que cada uno se sienta *deudor* de cada uno. (...) las ideas de reconocimiento, de solidaridad, de mutuo endeudamiento pueden solamente ser percibidas como un punto de equilibrio inestable en el horizonte de la dialéctica entre el amor y la justicia” (p. 24.) Dialéctica que se da en la conciliación entre la Regla de Oro y el Mandamiento Nuevo. La segunda no abole la primera sino que la economía del don (que nos lleva a amar a nuestro enemigo) desborda la ética de la equivalencia y reciprocidad de la regla de oro (pp. 25-28). Sin la sobreabundancia que plantea la segunda regla (amar a tus enemigos), la regla de oro queda en un mero toma y daca. En vez de “da para que te den”, lo convierte en un “da porque te ha sido dado” (p. 29). El amor salva a la justicia de una mera fórmula utilitaria. El verdadero reconocimiento intersubjetivo es el de sabernos mutuamente deudores.

<sup>1197</sup> Cf. Honneth, A. “Love and morality” en *Disrespect*, pp. 171-172.

<sup>1198</sup> Es clarísima la conexión con la reflexión de Erich Fromm acerca de que el amor no es un sentimiento sino una actividad en su célebre obra *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2007.

igualmente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas 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<sup>1199</sup>.

En conclusión, la pretensión de incorporar a la esfera íntima familiar a las reflexiones sobre justicia exige asumir ciertas tesis fundamentales con respecto a la vida en el hogar. En primer lugar, que existe una relación porosa de influencia recíproca entre familia y comunidad política, entre vida íntima y políticas públicas. Esto no implica negar la distinción público-privado, sino negar una dicotomía. Las razones son varias. La familia y las propias emociones que ésta contiene son en cierta medida delineadas por las leyes e instituciones que la regulan. Por otro lado, no es una esfera inmune al poder y en la vida doméstica y personal también encontramos poderosos y vulnerables, como muestran tan a menudo los casos de violencia familiar. Asimismo, porque la familia es el lugar donde la mayor parte de nuestra socialización temprana ocurre y donde aprendemos actitudes claves para la vida social y política, y porque la división del trabajo familiar en base al género acarrea barreras prácticas y psicológicas contra las mujeres en todas las demás esferas de la vida.

Todo ello va ligado a la necesaria asunción de una concepción realista de la vida familiar. La familia es una institución ambivalente. Es a la vez, el espacio donde podemos encontrar niveles de amor y cuidado difíciles de igualar en otros ámbitos intersubjetivos o grupos de afiliación, y al mismo tiempo, puede ser un lugar de violencia, negligencia, abuso y degradación más o menos sutil.

A favor de Honneth y su ampliación, considero que una teoría de la justicia puede abordar la esfera familiar doméstica como esfera de justicia si logra dar cuenta de toda su complejidad normativa. Si logra asumir que la familia es una institución política, pero también profundamente ética. En ella se dan cita dos formas de reconocimiento recíproco -el amor y la justicia- que son diferentes, aunque no necesariamente opuestos. La esfera familiar excede, como lugar de reconocimiento intersubjetivo, a la mirada de la justicia, pero no puede dejar de incluirla. La vida familiar importa al Estado y mucho, aunque sólo pueda ser legítimamente fortalecida de una manera indirecta por la política pública<sup>1200</sup>, para salvaguardar su vitalidad como espacio –en algunos casos para asegurar que tal vitalidad realmente exista- y la necesaria complementariedad entre las tareas propias del Estado y las propias de la sociedad civil, en particular, de las familias.

---

<sup>1199</sup> Ibid., p. 178.

<sup>1200</sup> Por ejemplo, a través de programas socio-educativos focalizados o propaganda masiva de bien público. La violencia de género en el noviazgo es un ejemplo típico de casos de injusticia que quedan por fuera de la ley. También el hecho de que otros delitos que ocurren dentro de la relación afectiva (ej. Violación) se ven sólo como elementos de una relación conflictiva y no se los denuncia.



### 8.3 Una interpretación del *reconocimiento* con mayor potencial de aplicabilidad

Una tercera y última razón para defender una mayor riqueza de la interpretación honnethiana, es que éste –al ir más allá del concepto habermasiano–, coloca los rudimentos de un modelo más claro de aplicabilidad. Ninguno de los dos enfoques analizados en esta tesis ha dado especial relevancia a la aplicabilidad. Aunque son autores que intervienen en el debate público de la sociedad alemana a través de la prensa, sus teorías no ofrecen una propuesta específica de aplicabilidad de sus enfoques<sup>1201</sup>. Sin embargo, considero que la teoría honnethiana posee un mayor potencial a la hora de la aplicación de una teoría de justicia a contextos específicos que la habermasiana<sup>1202</sup>. Su teoría y en particular, su interpretación del reconocimiento da más juego para la construcción de orientaciones de política pública que la de Habermas, por su mayor especificación de las modalidades de reconocimiento y porque relata cómo es que se construye el sujeto argumentante de Habermas, su énfasis está en la constitución de la personalidad y en la socialización de la persona humana que hace posible la

---

<sup>1201</sup> Habermas afirma que la ética del discurso, no tiene que descuidar la atención a las consecuencias de la acción, pero que “Hay que tener claro que los planteamientos deontológicos separan las cuestiones de fundamentación de las cuestiones de aplicación. La criticada abstracción del contenido del contexto de los mundos de la vida y de las circunstancias concretas de los casos particulares, es en realidad ineludible cuando se trata de dar respuesta a la cuestión acerca de la rectitud de normas y formas de obrar que están en discusión, y de si merecen el reconocimiento intersubjetivo de los destinatarios. Pero en la aplicación de los principios y normas imparciales a los casos particulares dicha abstracción debe ser cancelada. Los principios justificados como válidos tienen que ser sopesados entre sí a la luz de las circunstancias concretas y de las particulares constelaciones de intereses, y a partir de ellas pueden también fundamentarse excepciones a las reglas aceptadas. De otra manera no podría ser satisfecho, por ejemplo, el principio de que los iguales deben ser tratados iguales y los desiguales como desiguales.”(Habermas, “Justicia y solidaridad”, p. 193) A pesar de ello, no hace una propuesta de aplicación de la ética del discurso, su foco es la cuestión de la fundamentación (cómo determinar qué es lo correcto y en distinguirlo de lo incorrecto). A K.O. Apel, sin embargo, le interesa superar la ética kantiana como una ética de la responsabilidad, orientando hacia cómo las cosas deben ser, qué hacer para transformar una situación hacia una mayor justicia. Cf. Siurana, J. C. Una brújula para la vida moral, p. 53. Así también el grupo español de Valencia, que promueve la ampliación de la ética discursiva en su versión original dirigida hacia las éticas aplicadas. Cf. Cortina, A. Ética de la razón cordial, pp. 27-28; Siurana, J. C. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl Otto Apel aplicada al problema de las voluntades anticipadas en el ámbito de la ética biomédica, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universitat de Valencia, 2000; Conill, J. “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en Cortina, A. y García Marza, D. Razón pública y éticas aplicadas, Madrid, Tecnos, 2003. Tampoco para Honneth, como él mismo reconoce, la aplicabilidad de su propia teoría del reconocimiento ha sido un punto de interés y desarrollo. Su foco, como para Habermas, se ha situado en las cuestiones teórico-normativas. A pesar de que su fervorosa e insistente búsqueda de conexión entre teoría y praxis, podría hacernos pensar en que esta cuestión fuese muy relevante y ocupara un papel importante, no ha derivado en ello. Por otro lado, recientemente ha resaltado la necesaria reconexión entre filosofía política y práctica política real, añorando el momento en que el acalorado debate entre liberales y comunitaristas permitió que, al menos por un momento, “los esfuerzos filosóficos para definir adecuadamente el concepto de justicia social tenían una influencia en el desarrollo de objetivos políticos y programas” (Honneth, A. “A textura da justicia”, p. 346). Junto a ello, advierte también que se necesita tiempo, esfuerzo y persistencia para transformar los principios de justicia teóricamente desarrollados en guías de acción política concreta. Por eso, denuncia que los principios normativos parecen ser formulados en un nivel que impide tal derivación, por lo que los agentes sociales terminan dibujando otras normas que carecen de fundamentación filosófica para llegar a una solución que consideran “justa”. Cf. Honneth, “A textura da justicia”, p. 346.

<sup>1202</sup> De hecho, Rainer Forst, discípulo de Honneth y representante de una suerte de “cuarta generación” se encuentra desarrollando un proyecto que denomina *Justitia Amplificata* y cuyo futuro desarrollo tiene que ver con visualizar programas de aplicabilidad de la teoría crítica honnethiana. Ver: <http://www.justitia-amplificata.de/en/team/rainer-forst.html>

identidad de un sujeto autónomo. En Honneth, el sujeto se constituye en autónomo de esta forma diferenciada y esto es de gran peso para aplicabilidad y a su vez le da gran importancia a ella. Esta “diversidad” o mayor riqueza, por ejemplo al plantear principios normativos diferentes 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.

### **8.3.1 La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como potenciador de las evaluaciones de pobreza<sup>1203</sup>**

Dedicaré este apartado a mostrar que el concepto de reconocimiento tal como es interpretado por Honneth tiene un enorme potencial a la hora de la aplicabilidad porque da cuenta de la intersubjetiva vulnerabilidad de los sujetos de un modo más completo que el habermasiano. En particular, defenderé la hipótesis de que el enfoque de reconocimiento de Honneth puede ser un complemento clave en la conceptualización y evaluación de la pobreza de los individuos o grupos. Me detendré en este fenómeno social por ser uno de los más trabajados teóricamente por nuestro grupo de investigación y en el que creo que queda evidenciado este valor agregado de la teoría honnethiana.

Parte de las investigaciones de nuestro grupo se han centrado en el aporte que el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum ha realizado a la conceptualización de la pobreza<sup>1204</sup>. Por otro lado, investigaciones empíricas revelan que el aislamiento social es generalmente un ingrediente cruel de la pobreza, un elemento constitutivo de ella. Asimismo, muestra que los vínculos y redes sociales son importantes para combatirla. Por tanto, las relaciones de reconocimiento recíproco de las que los sujetos participan o no, parecen tener una relación con el desarrollo o inhibición de las capacidades individuales. Esto habilita explorar la conexión entre el enfoque de las capacidades y la ética de la reconocimiento, y de qué modo ésta puede complementarlo y posibilitar un abordaje más rico de la pobreza.

En los últimos diez años, el Enfoque de las capacidades (EC en adelante) se ha convertido en un paradigma afianzado y celebrado en la Economía del desarrollo, y en particular, como conceptualización sobre la pobreza. También otros ámbitos académicos - especialmente el de la filosofía práctica- aplaudieron el aporte de Amartya Sen y su intención de revincular la economía a su perspectiva fundacional, unida fuertemente a la ética. El principal logro teórico del enfoque, como sabemos, consistió en ofrecer una alternativa filosófica consistente al utilitarismo dominante en la economía, al proponer la variable informacional de las *capacidades*. Pero además, ha tenido un gran éxito práctico, porque ha mostrado un fecundo poder de aplicabilidad para abordar un amplio abanico de temas vinculados al desarrollo humano como el mercado, la democracia, las cuestiones de género o la pobreza. En particular, con respecto a esta última, los esfuerzos teóricos por romper la estricta

---

<sup>1203</sup> Dos versiones más completas de las ideas desarrolladas en los apartados que siguen se encuentran en mis artículos: Fascioli, A. “Alcances de la intersubjetividad en el enfoque de las capacidades”, *Sistema*, N°221, 2011, pp.63-86 y Fascioli, A. “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento”, *Areté*, Vol. XXIII, N°1, 2011, pp. 53-78, desarrollados durante la elaboración de esta tesis.

<sup>1204</sup> Cf. Cortina, A. y Pereira, G. *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009.

identificación con el ingreso, parecen oírse a nivel político cuando las propuestas de las agencias para el desarrollo, las organizaciones no gubernamentales o los programas de los gobiernos apoyan la Declaración de Objetivos del Milenio que define la pobreza como multidimensional<sup>1205</sup>.

Ahora bien, es necesario también recoger el esfuerzo crítico de quienes ven al EC como un paradigma en construcción y por tanto, que junto a los logros -que son innegables-, se animan a reconocer limitaciones y a sugerir, en algunos aspectos importantes, ir más allá de Sen<sup>1206</sup>. Me refiero a la discusión que se viene dando desde hace algunos años al interior del enfoque, sobre sus límites y posibilidades. Una de las líneas de debate es la crítica a la impronta excesivamente individualista de la teoría de Sen, lo que afecta en consecuencia a su concepción de la pobreza. Referentes del comunitarismo (Charles Gore, Peter Evans, Frances Stewart, Severine Deneulin) y de la economía feminista (Julie Nelson) han criticado el escaso papel que juega la intersubjetividad en el EC, restringiéndose a una referencia meramente instrumental en el desarrollo de las capacidades individuales.

Personalmente, adhiero a la tesis de que es necesario ampliar la base informacional del EC. Por su parte, considero que aquellos que han propuesto una forma de llevar adelante tal ampliación -en particular Sèverine Deneulin<sup>1207</sup>, caen en algunas insuficiencias importantes. En cambio, considero que la teoría del reconocimiento de Axel Honneth puede proveernos de una consideración adicional sobre la construcción intersubjetiva de la identidad humana que no ha sido explorada por los críticos del enfoque. Los aportes de Honneth pueden mostrarnos el rol constitutivo que tiene la intersubjetividad en la identidad y en la autonomía individual de una forma más completa y consistente. En adelante, me propongo mostrar cómo la teoría del reconocimiento puede otorgar un complemento necesario al EC en la consideración de la pobreza. En particular su categoría colectiva de “esferas de reconocimiento” puede complementar un análisis centrado en las capacidades básicas humanas individuales, y la ventaja de esta noción con respecto a la propuesta por Deneulin. Básicamente, intento mostrar que introducir la noción colectiva de *esferas de reconocimiento* permite entender las capacidades como intersubjetivamente constituidas, tiene un fuerte poder normativo y nos libera de la identificación con estructuras colectivas concretas. *Por último*, presento algunas consideraciones sobre cómo tal categoría propuesta por Honneth puede enriquecer al enfoque de las capacidades tanto en su espacio evaluativo como en el prospectivo.

### 8.3.2 Las razones del éxito del Enfoque de las capacidades

En el campo de discusión sobre la justicia distributiva, la teoría de capacidades de Sen

---

<sup>1205</sup> Cf. Alkire, S. “Using the capability approach: prospective and evaluative analyses”, en Alkire, Comim and Qizilbash (eds.) *The Capability Approach: Concepts, Measures and Application*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 27.

<sup>1206</sup> Cf. Stewart, F. and Deneulin, S. “Amartya Sen’s contribution to development thinking”, *Studies in Comparative International Development*, 2002, Vol. 37, Nº. 2, p. 1.

<sup>1207</sup> Me detendré en particular, en la crítica de Deneulin, por ser, a mi entender, la que se ha centrado más explícitamente en la discusión de la noción de sujeto que subyace al enfoque y por haber tendido puentes hacia una teoría del reconocimiento, en la búsqueda de una categoría *externa* que pudiera enriquecer su base informacional - en su caso, la categoría *estructuras de-vivir-juntas* de Paul Ricoeur-.

brinda un criterio normativo para las evaluaciones interpersonales que supera tanto al subjetivismo bienestarista como a la rigidez de una teoría de bienes como la de Rawls. Por un lado, Sen consideraba necesario revisar y ampliar la base informacional que había brindado el utilitarismo como paradigma dominante de la economía. La forma en que tradicionalmente ha sido conceptualizado el bienestar –en términos de satisfacción de deseos- adolece de un subjetivismo por demás problemático para la igualdad, por lo que propone que el bienestar debe estar vinculado a los *funcionamientos* valiosos que una persona logra<sup>1208</sup>, y que objetivamente podemos constatar. Los *funcionamientos* son modos de *hacer* y *ser o estar*, tales como “estar bien nutrido”, “no sufrir enfermedades”, “estar alfabetizado” o “poder participar en la vida de la comunidad”. Pero además, el concepto de bienestar debe extenderse de los funcionamientos reales a la capacidad de funcionar, o sea, a la libertad de que goza una persona, para elegir entre diferentes funcionamientos<sup>1209</sup>. El conjunto de capacidades de una persona es el conjunto de vectores de funcionamiento –modos de ser y de hacer- que le son accesibles. Estas capacidades reflejan la libertad real que una persona tiene para “llevar adelante la vida que tiene razones para valorar”<sup>1210</sup>.

Además de reconceptualizarlo, Sen postula que el bienestar no es un fundamento informacional suficiente para evaluar la justicia. Junto a éste, es posible encontrar otra faceta del sujeto: la faceta de agencia. Ésta consiste en la libertad de perseguir como agente responsable cualquier meta o valor que la persona considere importante en su vida – dentro de los cuales el bienestar sería una de esas posibles metas, pero no la única<sup>1211</sup>. Esto supone que es un sujeto autónomo, capaz de plantearse objetivos, obligaciones, fidelidades, y una determinada concepción del bien, desde la cual elige por sí mismo los compromisos básicos de su existencia personal, aún en los casos en que la elección supone una pérdida de bienestar. Sen reconoce que su planteo es liberal, en la medida en que se asienta en la idea de que una vida buena es también una vida de libertad. Sin embargo, mientras que es un rasgo característico de esta tradición el valorar la libertad negativa -la no injerencia de otros en la esfera individual-, Sen además valora lo que conocemos como libertad positiva de la persona, o sea las oportunidades reales que las personas tienen de ser o hacer algo.

Las teorías de bienes y recursos (Rawls, Dworkin) que se han planteado como alternativa al subjetivismo bienestarista, presentan por su parte, otro problema importante en la consideración de la igualdad: su rigidez y ceguera a la diversidad humana. Como bien ha señalado Sen, existen importantes variaciones interpersonales en el modo en que se transforman bienes en funcionamientos valiosos. La relación, por ejemplo, entre el consumo de alimentos y el funcionamiento de “estar bien nutrido” como resultado, varía con el metabolismo, la corpulencia, la edad, el sexo, los niveles de actividad, las condiciones climáticas del lugar donde se vive, los conocimientos de nutrición, etc. Por ello, el dato sobre los medios o bienes primarios que una persona posee no nos revela la libertad real en términos de capacidades. La igualdad de medios no siempre implica igualdad de libertad o - lo que es lo mismo-, igualdad en la capacidad para conseguir diversas combinaciones alternativas de

---

<sup>1208</sup> Cf. Sen, A. *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 77.

<sup>1209</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>1210</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>1211</sup> *Ibid.*, p. 86.

funcionamientos<sup>1212</sup>. Dado este argumento, deben ser las capacidades y no la posesión de bienes primarios, la base informacional de una teoría de justicia. En opinión de Sen, Rawls se habría concentrado en los medios para alcanzar la libertad, no en la extensión de la libertad misma.

Las instituciones sociales deben ser juzgadas y diseñadas en función de la expansión de las capacidades de las que gozan los ciudadanos. Es más, Sen propone la comprensión del desarrollo humano de una comunidad, nación o la humanidad, en términos de libertad, como un proceso de expansión de las capacidades o libertades reales que la gente disfruta<sup>1213</sup>, y en este proceso desempeñan un papel clave diferentes instituciones como mercados y organizaciones relacionadas con ellos, gobiernos y autoridades locales, los partidos políticos y otras instituciones ciudadanas, los sistemas de educación, las oportunidades de diálogo y debate públicos, y los medios de comunicación. El enfoque también reconoce el papel de los valores y costumbres sociales vigentes en las libertades de los individuos, concretamente, en aspectos como la equidad de los sexos, el cuidado de los hijos, el tamaño de la familia y las pautas de fecundidad, niveles de corrupción, etc. Estos valores a su vez, son influidos por los debates públicos y las interrelaciones sociales, en los que incide la libertad que los sujetos tienen de participar<sup>1214</sup>.

### 8.3.3 Voces críticas: la intersubjetividad ausente

A pesar de este reconocimiento de factores “blandos” nada común en el mainstream de la economía, desde hace algunos años han surgido voces críticas – algunas desde el interior mismo del enfoque y otras externas-, que cuestionan la poca consideración que Sen realiza del papel de la intersubjetividad en las capacidades de los individuos. Las críticas comenzaron a surgir a partir del fuerte énfasis que Sen puso en las libertades individuales y la agencia en *Desarrollo y libertad*, obra que reúne y sintetiza su pensamiento anterior. Un buen número de científicos sociales y filósofos argumentan que el EC es demasiado individualista, ya que no considera de forma suficiente cómo los individuos están socialmente involucrados y conectados con otros, y proponen integrar la dimensión relacional de una forma más decidida<sup>1215</sup>. Hay entre estos autores, algunas diferencias en la forma de entender lo que significaría tal dimensión. Entre los referentes más destacados figuran representantes del ámbito anglosajón como Peter Evans, Charles Gore, Francis Stewart, Severine Deneulin, economistas feministas como Julie Nelson y también filósofos de la tradición hispana del reconocimiento como Adela Cortina y Gustavo Pereira. La opinión común de estos autores es que Sen no logra desmarcar su propuesta del individualismo ético porque, en definitiva, la consideración de los ámbitos de interacción social sólo se hace bajo una mirada instrumental.

---

<sup>1212</sup> *Ibid*, pp. 114-115.

<sup>1213</sup> Cf. Sen, A. *Development as freedom*, Anchor Books, New York, 2000, p. 3.

<sup>1214</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>1215</sup> Ninguno de ellos cuestiona que el enfoque tenga la capacidad de considerar la intersubjetividad, sino que la discusión se centra en si ha sido *suficientemente* considerada. Por ejemplo, Charles Gore sostiene que “si uno acepta que ciertas características de la sociedad (...) son valiosas, entonces el cambio propuesto por Sen desde la utilidad hacia los funcionamientos ha ido en la dirección correcta pero ha parado en el lugar incorrecto”. (Gore, Ch. “Irreducible social goods and the informational basis of Amartya Sen’s capability approach”, *Journal of International Development*, Vol. 9, Nº2, 1997, pp. 245-246)

Sugieren que el marco normativo de Sen debería ampliarse para considerar estas relaciones como inherentes en la constitución misma de los sujetos<sup>1216</sup>.

Charles Gore, por ejemplo, reivindica la importancia que los contextos institucionales tienen en el desarrollo de las capacidades, no sólo a nivel instrumental, sino también en la forma como se construyen y revisan las preferencias mismas de los sujetos, lo que éstos consideran valioso. Sin dejar de reconocer que Sen no es un atomista, Gore sostiene que Sen es individualista porque ve tales fines o bienes como propiedades individuales. Siguiendo la tesis social de Charles Taylor<sup>1217</sup>, Gore sostiene que hay, sin embargo, bienes sociales que son irreductibles a los individuos y constituyen un trasfondo lingüístico y cultural de significados compartidos en el que los individuos persiguen sus objetivos y se desarrollan. Por *contexto institucional*, Gore entiende en sentido general, un marco normativo que da sentido a las acciones individuales, conformado por las normas morales, los esquemas interpretativos y las relaciones de poder<sup>1218</sup>, sistemas que son a su vez modificados por las acciones de tales sujetos. Los valores compartidos por una cultura son determinantes del significado y valor de ciertas actividades y cualidades, lo que incide entonces en la comprensión y valoración que el sujeto logra de sí mismo.

Siguiendo a Gore, Frances Stewart, por su parte, insistió en que la literatura del enfoque, centrada como está en entender el desarrollo como incremento de libertades, no presta suficiente atención a los grupos, a pesar de que se acepta que pueden ser instrumentalmente importantes para aumentar las capacidades individuales. Ejemplo de tal instrumentalidad, se puede encontrar en el accionar de los sindicatos, que aumentan los recursos, libertades o el poder de sus miembros. Para Stewart, la interacción entre los miembros de un grupo consolida ciertas *capacidades grupales*, que son más que la suma de capacidades individuales, por lo que propone integrar esta terminología al enfoque. Tales capacidades tienen una importancia intrínseca porque son capacidades que los individuos no pueden disfrutar excepto a través de su participación en el grupo<sup>1219</sup>. Stewart argumenta que los grupos con los que los individuos se identifican, son una categoría sumamente importante, como fuente directa de bienestar (o incluso malestar), como un mecanismo para el incremento de las capacidades individuales –o el efecto contrario–, pero además, como una influencia

---

<sup>1216</sup> Cf. Reyes, A. "Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitarista de la teoría de Amartya Sen", en Cortina, A. y Pereira, G. (eds.) *Pobreza y libertad*, p. 36.

<sup>1217</sup> Taylor cuestiona el atomismo e individualismo metodológico de las ciencias sociales que considera los pensamientos como eventos simples que ocurren en una mente individual, entendiendo que los significados se sitúan en el lenguaje, y éste no es propiedad individual sino de una comunidad lingüístico-cultural. Los pensamientos individuales son a la cultura, lo que los *actos de habla* son a la *lengua* en la teoría de Saussure. Cf. Taylor, Ch. "La irreductibilidad de los bienes sociales", en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 175-198.

<sup>1218</sup> Cf. Gore, Ch. Op.cit., p. 244.

<sup>1219</sup> Sabina Alkire considera que el concepto de capacidad grupal o colectiva recoge una experiencia personal básica: la conciencia de que hay libertades que como individuos tenemos razones para valorar, que no podemos disfrutar solos. Introduce un ejemplo sencillo pero clarificador para comprender tales capacidades: supongamos una orquesta en la que Ana toca la viola. Acaban de dar una performance increíble, donde tocan a una sola voz y parecen "respirar" juntos. Además, se llevan muy bien entre ellos y muchos son amigos. Ana valora profundamente su pertenencia a la orquesta, lo cual la inspira, la desafía y le permite expresarse a sí misma y disfrutar amistades. Ana no diría que valora "su capacidad individual de tocar maravillosamente la viola en una orquesta" y "disfrutar la amistad con miembros de una orquesta", sino "*nuestra capacidad* de tocar bien y disfrutar de la música juntos". Cf. Alkire, S. Op.cit., p. 39.

constitutiva de las preferencias y valores individuales, determinando qué capacidades son valiosas<sup>1220</sup>. Analizando las dinámicas de los “buenos” y “malos” grupos y cómo impacta el accionar grupal en el bienestar y preferencias de sus miembros, concluye que debemos considerar tanto las capacidades grupales como las individuales, lo que exige un análisis y una agenda política diferente.

En este mismo sentido, Peter Evans ha sugerido introducir al vocabulario del enfoque la noción de “capacidades colectivas” para referir a las capacidades que presentan las colectividades voluntarias organizadas como sindicatos, partidos u organizaciones civiles, que brindan valores y preferencias compartidas, y los instrumentos para conseguirlos. En estos ámbitos de acción colectiva organizada se elaboran y modifican las preferencias individuales y ofrecen un ámbito para reformular críticamente las preferencias que impone la globalización económica sobre todo, a los grupos más vulnerables<sup>1221</sup>.

Desde la tradición hispana del *reconocimiento*, Adela Cortina también ha señalado la impronta individualista de Sen sin dejar de reconocer que éste amplía la noción de un sujeto exclusivamente autointeresado, acercándose a la noción kantiana de la autonomía. Cortina lo considera un “liberal solidarista” que no llega a dar paso a la tradición filosófica hegeliana que consideró como núcleo de la vida social, no al individuo, ni a la colectividad, sino al *reconocimiento recíproco* de dos sujetos que se saben personas precisamente por ese reconocimiento mutuo<sup>1222</sup>. Por ello, considera que tanto Sen como la ética kantiana deben ser reinterpretados desde esta tradición que Cortina llama “de la *alianza*”<sup>1223</sup> encarnada hoy en la Ética del discurso, y en particular, en su *ética de la razón cordial*. Posicionada en el reconocimiento intersubjetivo, ya no en la comunidad, Cortina duda de que se pueda ampliar el EC con la referencia a “capacidades colectivas” porque es diferente reconocer que la comunidad pueda hacer que las personas tomen conciencia de que son agentes de su propia vida a reconocer capacidades a las comunidades, por ilustradas que puedan ser. Esto último podría resultar en un colectivismo que hiciera peligrar la autonomía personal<sup>1224</sup>.

La crítica de Séverine Deneulin merece especial atención en este momento, para los efectos de este artículo. Deneulin ha centrado su crítica a Sen en la noción de sujeto - concretamente en la noción de agencia- y en el rol instrumental o constitutivo que merece la intersubjetividad en el enfoque, así como en la relación entre ambos aspectos. Deneulin considera, siguiendo en la línea de los autores comentados, que si el desarrollo consiste en ampliar la calidad de vida de los seres humanos, no se puede ignorar un rasgo esencial de

---

<sup>1220</sup> Stewart identifica tres formas en que ser miembro de un grupo afecta las capacidades de la gente: a) expande el bienestar de las personas al brindar autestima y un círculo de relaciones humanas positivas, b) son instrumentalmente importantes para el reparto de eficiencia y recursos y c) los grupos influyen valores y elecciones personales. Cf. Stewart, F. “Groups and Capabilities”, *Journal of human development*, Vol. 6, N°2, 2005, p. 200.

<sup>1221</sup> Evans sostiene que “la forma más obvia de establecer un contrapeso a las limitaciones de la libertad que provienen de los imperios de la Coca-Cola y de MTV es a través de la promoción de una vibrante vida asociativa que permita, a los menos privilegiados, desarrollar sus propias preferencias basadas en las posiciones económicas y en las circunstancias vitales compartidas”: Evans, P. “Collective capabilities, culture and Amartya Sen's Development as freedom”, *Studies in Comparative International Development*, Vol. 37, N°2, 2002, p. 59.

<sup>1222</sup> Cf. Cortina, A. *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, p. 228.

<sup>1223</sup> Cf. Cortina, A. *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2005.

<sup>1224</sup> Cf. Cortina, A. “La pobreza como falta de libertad” en Cortina, A. y Pereira, G. (ed.) *Pobreza y libertad*, p. 27.

nuestra vida: un niño no entra a la comunidad de seres humanos porque tenga interés en hacerlo, él *se encuentra ya* a sí mismo en una comunidad de personas, no *se adhiere* a tal comunidad. Desarrollamos nuestra existencia y capacidad de agencia en un trasfondo dado conformado por una lengua, unas ciertas pautas culturales, valores y normas en el que todo individuo se encuentra ya. Deneulin llama a este trasfondo “estructuras de vivir-juntos”, tomando un concepto de Paul Ricoeur<sup>1225</sup> que puede ser asimilado a la idea de “bienes sociales irreductibles” mencionada anteriormente. Aunque estas estructuras no pueden existir si no son sustentadas por las acciones de los individuos, tienen una existencia autónoma que trasciende las acciones y elecciones individuales. Las estructuras del vivir-juntos son definidas por Deneulin como

estructuras que pertenecen a una comunidad histórica particular, que brindan las condiciones para el florecimiento de la vida individual, y que son irreductibles a las relaciones interpersonales aunque están fuertemente unidas a ellas.<sup>1226</sup>

Tales estructuras pautan, en parte, lo que una persona “tiene razones para valorar”. Los juicios de valor individuales están sostenidos en una red normativa comunitaria. Por ello, entender el desarrollo como lo entiende el enfoque de las capacidades -en términos de las capacidades que los individuos tienen razones para elegir y valorar- requiere establecer el sujeto del desarrollo más allá de sujetos individuales<sup>1227</sup>. Por otro lado, insiste en que si la agencia individual es central al enfoque, éste no puede desconocer que las elecciones individuales dependen de las condiciones socio-históricas en que las personas se encuentran, por lo que prefiere poner al centro del enfoque, no la agencia individual, sino una *agencia socio-histórica*, que define como “lo que los individuos pueden hacer en la realidad socio-histórica en que están viviendo”<sup>1228</sup>. La autora considera que si bien el EC de Sen, en apariencia, parece incorporar esas estructuras que están más allá de las libertades individuales e inciden en ellas, como no hace una consideración explícita de ellas y al no ir más allá de un enfoque instrumental de las mismas, falla al considerar la agencia y bienestar de la gente.

Según Deneulin, Sen comparte con el utilitarismo que critica su individualismo ético, en tanto sólo los individuos importan en la evaluación de estados de cosas. Las estructuras sociales, en tanto no son propiedades de los individuos, no cuentan en la evaluación. Así, estas estructuras de vivir juntos, cuando sí se reconocen, aparecen analizadas sólo en la medida que inciden en el bienestar de individuos, tiene un papel meramente instrumental en el desarrollo. Si aceptamos, que estos bienes sociales irreductibles existen, estas estructuras deben ser incorporadas en la evaluación de estados de cosas. Así, lo que Deneulin propone es una ampliación del espacio evaluativo del enfoque para no perder información relevante para el desarrollo.

Por lo que vemos, Deneulin propone ampliar la base informacional sobre la base de

---

<sup>1225</sup> Cf. Ricoeur, P. *One self as another*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 194.

<sup>1226</sup> Deneulin, S. “Beyond individual freedom and agency: structures of living together in the capability approach” en Alkire, Comim and Qizilbash (eds.) *The Capability Approach*, p. 111.

<sup>1227</sup> Cf. *Ibid.*, p. 107.

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p. 121.



una buena intuición, compartida con el resto de los autores, pero que ella ha explicitado aún más: el rol constitutivo que juegan las estructuras intersubjetivas en la agencia individual. En este sentido, considero que Deneulin está en lo cierto al mostrar que la visión liberal del sujeto responde a una “idealización” que desconoce nuestro ser dependientes y vulnerables de un contexto intersubjetivo. Sin embargo, más adelante veremos que su intuición no se acompaña de un análisis adecuado acerca de cómo operaría tal marco conceptual ampliado en la evaluación. Antes de tal valoración, debemos detenernos en algunas consideraciones en defensa del enfoque de las capacidades, que ayudan a evaluar las críticas que presentamos.

#### 8.3.4 Voces de defensa

Ingrid Robeyns, discípula y colaboradora de Sen, ha defendido el enfoque de su maestro frente a la crítica de ser excesivamente “individualista”. Robeyns advierte sobre la forma en que debe entenderse este adjetivo de la teoría de Sen, porque según la autora, los críticos cometen el error de fundir diferentes tipos de individualismo en uno solo. Por eso, la primera estrategia en su defensa es distinguir entre el *individualismo ético* por un lado y el *individualismo metodológico y ontológico* por otro. El primero establece quién y qué debería contar en nuestras evaluaciones y decisiones. Postula que los individuos son las unidades de análisis moral; cuando evaluamos diferentes estados de asuntos sociales, el interés está en los efectos directos o indirectos de estos estados *sobre los individuos*. El individualismo metodológico, en cambio es la visión de que todos los fenómenos sociales puede ser explicados *sólo* por referencia a los individuos y sus propiedades; y el ontológico, que sólo existen individuos, por lo que la sociedad no es más que la suma de los individuos y sus características. Sí es cierto que el EC sustenta un individualismo ético -como ha señalado Deneulin-, pero esto no es incompatible con una ontología que reconoce las conexiones entre las personas, sus relaciones sociales y su enmarcación en la sociedad y por tanto, con una política social focalizada en los grupos y/o comunidades<sup>1229</sup>. El individualismo ético implica que el EC evaluará estructuras y relaciones sociales en virtud de la importancia causal que tengan en el bienestar y agencia individual.

Para Robeyns, el enfoque ha hecho suficiente consideración de estos aspectos, señalando que Sen da cuenta de las restricciones y oportunidades que dan las relaciones, estructuras e instituciones sociales a los individuos, en al menos dos formas. En primer lugar, reconociendo los factores sociales o ambientales que influyen en la conversión de bienes en funcionamientos. Esto abarca para Sen un amplio abanico de elementos: políticas públicas, normas sociales o religiosas, prácticas discriminatorias, roles de género, jerarquías sociales y relaciones de poder, infraestructura, instituciones, bienes públicos. Por ejemplo, Sen reconoce que los recursos que requieren realizaciones tales como “aparecer en público sin avergonzarse”, tomar parte en la vida social, poder visitar a los amigos y divertirse con ellos, o estar aceptablemente bien informado, varían mucho con la naturaleza de la sociedad en que uno vive y con otras circunstancias contingentes<sup>1230</sup>. El propio Sen sostiene que no podemos

---

<sup>1229</sup> Cf. Robeyns, I. “Sen`s capability approach and feminist concerns” en Alkire, Comim and Qizilbash (eds.) *The Capability Approach*, pp. 90-91. Un planteo previo se puede encontrar en Robeyns, I. “The capability approach: a theoretical survey”, *Journal of Human Development*, Vol. 6, Nº1, 2005, pp. 93-114.

<sup>1230</sup> Cf. Sen, A. *Bienestar, justicia y mercado*, pp. 79-80.

ver a los individuos y sus oportunidades de forma aislada: “las opciones que una persona tiene dependen en gran medida de las relaciones con otros y de lo que hacen el Estado y otras instituciones”, y que estas oportunidades “están fuertemente influidas por las circunstancias sociales y las políticas públicas”<sup>1231</sup>. Sen reconoce que las fuerzas sociales inciden en las capacidades individuales:

Los individuos viven y operan en un mundo de instituciones. Nuestras oportunidades y expectativas dependen crucialmente de las instituciones que existen y cómo funcionan. No sólo las instituciones contribuyen a nuestras libertades, sus roles pueden ser sensiblemente evaluados a la luz de sus contribuciones a nuestras libertades<sup>1232</sup>.

Este es el planteo básico de *Desarrollo y libertad*: la democracia es fundamental para la libertad personal, porque la libertad es un “*producto esencialmente social*” en tanto hay una relación de ida y vuelta entre arreglos sociales que expanden las libertades individuales y el uso de las libertades individuales no sólo para mejorar la propia vida sino para hacer los arreglos sociales más adecuados y efectivos<sup>1233</sup>.

En segundo lugar, además de señalar la incidencia de los contextos sociales en las capacidades reales que tienen los sujetos, ha marcado su incidencia en la agencia, en las elecciones individuales. El pasaje de capacidades a funcionamientos alcanzados requiere de un acto de elección del sujeto, y estas preferencias para tomar ciertos funcionamientos, según Sen, se ven influidas y moldeadas por el entorno social. La concepción del bien del sujeto, es decir, las preferencias, valores y objetivos que mueven al sujeto a actuar, están influidas por los entornos de interacción en que éstos se mueven.

Es justo reconocer con Robeyns, que el enfoque de las capacidades no puede ser criticado de ser metodológica y ontológicamente individualista, porque el propio Sen ha estudiado algunos procesos que son profundamente colectivos. Sin embargo, si se adscribe claramente a un individualismo ético, en la medida en que es un enfoque centrado en la gente, que coloca la agencia humana –en vez de organizaciones como mercados o gobiernos- al centro del escenario. Las personas son los verdaderos sujetos del desarrollo, como medios y como fines del mismo. Éste se mide “en términos de cómo se expanden las libertades que los individuos tienen”<sup>1234</sup>. Por ello, considera que es un error hablar de “funcionamientos comunitarios” –o capacidades comunitarias o colectivas- porque son conceptos ajenos al planteo de Sen. Así como es ontológicamente imposible hablar del bienestar de una comunidad –lo que usualmente significa es un promedio del bienestar de sus individuos-, es imposible hablar de la capacidad de una comunidad. Es cierto que ciertas características estructurales de la sociedad o “bienes sociales irreductibles” como las normas sociales o tradiciones, aumentan o disminuyen la capacidad de los individuos, pero esto es bastante diferente de decir que estos bienes son una capacidad colectiva. Robeyns reconoce que la única excepción sería si fuera definida como la función agregativa de capacidades individuales,

---

<sup>1231</sup> Drèze, J. y Sen, A. *India: Development and Participation*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 6.

<sup>1232</sup> Sen, A. *Development as freedom*, p. 142.

<sup>1233</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.

<sup>1234</sup> Sen, A. *Op.cit.*, p. 3.

pero entonces, el uso de la noción de capacidad se alejaría de la definición de Sen y llevaría a una gran oscuridad conceptual<sup>1235</sup>. Por otro lado, dar valor intrínseco a una capacidad de un colectivo, puede llevar a desconocer la posición y valoraciones que hacen sus miembros al interior de tal comunidad, perder de vista la situación de cada uno de los miembros. Robeyns, que hace una defensa del EC desde los lentes feministas, defiende a capa y espada este individualismo ético, porque las teorías morales que toman otra unidad de consideración moral como ser la familia, el grupo social o la comunidad, desconocen las posibles inequidades dentro de esas unidades. Sostiene entonces, que el feminismo *necesita* del individualismo ético para dar cabal cuenta del bienestar de mujeres y niños<sup>1236</sup>. Pero este compromiso del EC no es incompatible con el reconocimiento de la trama social. Por eso, cree que básicamente, el enfoque ha sido mal interpretado.

En trabajos relativamente recientes, el mismo Sen se defendió frente a las citadas críticas, señalando que es imposible comprender a los individuos como separados de los contextos institucionales donde se mueven y actúan. Los pensamientos, las opciones y acciones de los individuos no pueden ser separados de la sociedad en que éstos viven, porque los individuos son “criaturas esencialmente sociales”<sup>1237</sup>. Su misma insistencia en la importancia de promover contextos democráticos de discusión se asienta en el reconocimiento de que el discernimiento de valores y preferencias personales se da a través de la discusión pública. Contra sus críticos, Sen reivindica la existencia e importancia de bienes sociales irreductibles, porque el nivel de democracia de una sociedad es un fenómeno esencialmente grupal, que no se puede reducir a propiedades individuales<sup>1238</sup>.

Sin embargo, Sen también se opone frontalmente a un planteo colectivista que suponga un sujeto supraindividual. Como ya lo estableciera en *Desarrollo y libertad*, estas estructuras sociales, aunque sean muy importantes, deben ser investigadas en la medida de su contribución a la expansión y garantía de las libertades sustantivas de los individuos<sup>1239</sup>. De otra manera, la evaluación estaría perdiendo de vista las diferencias interpersonales, algo fundamental que justamente el enfoque ha ayudado a visualizar frente a las mediciones estándares. Aunque se pueda reconocer una relación causal entre las capacidades individuales y las relaciones sociales, según Sen, no podemos hablar de capacidades colectivas, sino de *capacidades individuales socialmente dependientes*<sup>1240</sup>.

### 8.3.5 Alcances de la intersubjetividad en Sen y Nussbaum

Es justo reconocerle a Sen, que su enfoque ha ampliado la noción de sujeto subyacente en la economía del desarrollo -la visión utilitarista de un sujeto egoísta racional<sup>1241</sup> - así como también amplía la visión política liberal rawlsiana de un sujeto autotransparente y

---

<sup>1235</sup> Cf. Robeyns, I. Op.cit., p. 18.

<sup>1236</sup> Cf. Robeyns, I. “Sen’s capability approach and feminist concerns”, p. 92.

<sup>1237</sup> Sen, A. “Response to commentaries”, *Studies in Comparative International Development* Vol. 37, Nº2, 2002, p. 81.

<sup>1238</sup> Cf. Ibid., p. 79.

<sup>1239</sup> Cf. Sen, A. *Development as freedom*, p. 142.

<sup>1240</sup> Sen, A. “Response to commentaries”, p. 85.

<sup>1241</sup> Para una crítica de tal supuesto de sujeto: Sen, A. “Los tontos racionales”, en Hans, F. & Hollins, M. *Filosofía y teoría económica*, FCE, México, 1986.

autosuficiente, que establece sus fines en solitario<sup>1242</sup>. Sen no es un atomista y ha dejado entrar la intersubjetividad como condición de la autonomía, de una forma que no lo habían hecho otras teorías liberales. Ahora bien, también es claro que Sen ha sido muy enfático al establecer que los contextos sociales son relevantes por su incidencia en las capacidades *individuales*. Sen aparece especialmente preocupado por defender la libertad de elección del individuo como algo irrenunciable y siempre más poderosa que la afiliación, los sentimientos de pertenencia, las tradiciones o los lazos comunitarios, como lo muestran sus recientes reflexiones sobre identidad y violencia<sup>1243</sup>. Es también claro que ha insistido mucho más en el valor instrumental de las relaciones intersubjetivas que en su rol constitutivo, por lo que estaríamos ante un individualismo “sensible al contexto”, pero no más que eso. Si es posible reconocer que en algunos momentos ha sugerido una visión más intersubjetivista de la identidad personal -por ejemplo, al reconocer preferencias que se moldean en la discusión pública-, está lejos de haber desarrollado la idea de un sujeto intersubjetivamente constituido. En la introducción de una faceta de compromiso, podemos ver el intento de ampliar la esfera del sujeto, postulando un sujeto que puede considerar sustancialmente a otros como valiosos en sí mismos. Pero esto es distinto de postular un sujeto que está ya intersubjetivamente situado. Esta idea de tinte hegeliano y que ha sido núcleo de las visiones comunitaristas es ajena, en cierto modo, a la tradición liberal a la que Sen pertenece. La ampliación que Sen realiza es justamente una ampliación de la matriz liberal, pero ésta es su punto de partida. En este sentido, aunque se ha alejado del atomismo, ha quedado prendado del mismo déficit de la economía neoclásica al no profundizar en el hecho de que la intersubjetividad juega un rol inherente en la constitución de la identidad individual. El problema es que si el enfoque no tiene una visión adecuada del sujeto cuyas libertades y agencia pretende desarrollar, tendrá falencias tanto evaluativas como prospectivas.

Hasta aquí, la conclusión que podemos extraer sobre el alcance que tiene la dimensión de la intersubjetividad en el planteo de Sen. Ahora bien, como sabemos, el enfoque de las capacidades también puede asociarse, en un sentido más amplio, con su colaboradora Martha Nussbaum. La mayoría de las críticas al individualismo del enfoque se han centrado en discutir básicamente los trabajos de Sen, y llama la atención que sólo algunos -Severine Deneulin, Julie Nelson- reparan en el aporte de su colaboradora. Creo, sin embargo, que Nussbaum parece haber tenido una intuición más clara sobre el carácter constitutivo y no sólo instrumental de la intersubjetividad en la identidad de los seres humanos.

Martha Nussbaum pasó a ser un referente del EC cuando marcó la limitación que el enfoque de Sen tenía como espacio evaluativo de la justicia social, al ser inespecífico en cuanto a cuáles serían las capacidades relevantes a promover e introdujo una referencia normativa objetiva más radical: la construcción de un índice de capacidades humanas básicas que sirviera como guía específica para el diseño y evaluación de políticas sociales de desarrollo global. Nussbaum resalta que tal lista sólo se puede establecer desde una antropología explícita<sup>1244</sup> y

---

<sup>1242</sup> Sen concibe un sujeto cuya autonomía no es algo dado, como en caso de Rawls, sino un rasgo a construir y por demás *vulnerable* a distintos fenómenos de alienación o de “preferencias adaptativas”.

<sup>1243</sup> Cf. Sen, A. *Identidad y violencia*, Katz, Buenos Aires, 2007. Allí Sen señala con fuerte énfasis que podemos elegir entre identidades alternativas o qué prioridad darle a alguna entre nuestras *diferentes identidades*.

<sup>1244</sup> El trabajo de Nussbaum tiene un corte más antropológico que el de Sen. En este último, no se encuentran más

una noción de dignidad o integridad humana que represente una concepción universalista aunque mínima del bien. Sin recurrir a un fundamento metafísico, tal idea del bien surge de recoger la autocomprensión histórica y transcultural sobre las necesidades y funciones básicas que hombres y mujeres de cualquier lugar y tiempo, consideramos fundamentales para llevar adelante una buena vida humana. La lista se compone de capacidades tan básicas como “ser capaz de tener buena salud”, “de estar bien alimentado”, “de tener adecuada vivienda” hasta capacidades más complejas como “ser capaz de imaginar, de pensar, y de usar la razón”, o “ser capaz de participar efectivamente en las elecciones que gobiernan nuestra propia vida”. Entre tales capacidades, Nussbaum ubica la *capacidad de afiliación* que define como:

A. Ser capaz de vivir por y con otros, de reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, tomar parte en interacciones sociales y familiares. Ser capaz de imaginar la situación del otro y tener compasión. Tener la capacidad para la justicia y la amistad.

B. Tener las bases sociales del autorrespeto; ser capaz de ser tratado como un ser digno cuyo valor es igual al de los otros. Esto implica una mínima protección contra la discriminación basada en la raza, el sexo, la orientación sexual, la religión, la casta, la etnia o la nacionalidad. Ser capaz de trabajar como un ser humano ejerciendo la razón práctica y participando en relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores<sup>1245</sup>.

Junto a la capacidad de la razón práctica, que implica “ser capaz de formar una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de nuestra vida”, la afiliación es una *capacidad arquitectónica* en la vida humana: lo distintivo del modo humano de “alimentarnos”, o “gozar de la sexualidad” es que cada función es planificada y organizada por la razón práctica, y hecha con y para otros<sup>1246</sup>. Este reconocimiento del carácter transversal de la afiliación con respecto al resto de las capacidades básicas humanas en tanto capacidad arquitectónica del sujeto, se revela luego en sus análisis de casos, donde el papel del reconocimiento intersubjetivo tiene una presencia más fuerte que en Sen: por ejemplo, el análisis que ha hecho Nussbaum sobre la importancia de los grupos y la pertenencia comunitaria para el bienestar y la agencia de las colectividades de mujeres en la India<sup>1247</sup>. La afiliación es presentada como instrumentalmente importante, pero también sugiere que es algo valioso en sí mismo, porque lo considera una necesidad humana básica.

Nussbaum llega a esta conclusión constatando que hay ciertas facultades básicas, que, de no estar, implicarían que no podemos reconocer al otro ser como un ser humano. Pero además, en el desarrollo pleno de estas facultades se juega nuestra autorrealización. Todos, en mayor o menor medida, sentimos algún tipo de filiación o preocupación por otros seres humanos. Vivimos por y con otros y consideramos que así, la vida vale la pena ser vivida. En particular, señala, nos definimos a nosotros mismos, por dos tipos básicos de afiliación: las relaciones familiares y/o personales y las relaciones sociales o cívicas<sup>1248</sup>.

Ahora bien, al mismo tiempo, Nussbaum señala que junto a la afiliación, se encuentra

---

que referencias aisladas a la cuestión del sujeto.

<sup>1245</sup> Nussbaum, M. *Women and human development*, Cambridge University Press, New York, 2000, pp. 78-80.

<sup>1246</sup> Cf. *Ibid.*, p. 82.

<sup>1247</sup> *Ibid.*, pp. 24-33.

<sup>1248</sup> Nussbaum, M. “Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, Vol. 20, Nº2, 1992, p. 219.

otra necesidad humana: *la separatividad*. A pesar de que vivimos con y para otros, cada uno es uno. Cada persona siente únicamente su propio dolor y el de nadie más, lo que experimento responde a mi separada existencia. Debido a ello, cada vida humana tiene su peculiar contexto -objetos, lugares, relaciones- que no son iguales a las de nadie más y según las cuales identificamos a una persona. A pesar de que las sociedades difieren en el grado y tipo de separatividad que se permite o promueve, los seres humanos en general se reconocen entre sí como seres que desean algún tipo de separatividad<sup>1249</sup>.

Julie Nelson sostiene en este sentido, que Martha Nussbaum introduce una visión más relacional de la identidad humana en el EC, permitiendo compatibilizar la importancia de la afiliación junto con la de la agencia<sup>1250</sup>; nuestra necesidad de conexión y a la vez, de separación. Esto supone un avance importante en la consideración de la intersubjetividad dentro del enfoque: Nussbaum parece más volcada que Sen a reconocer el carácter constitutivo de la intersubjetividad en la identidad humana o a dar una interpretación más densa de esta dimensión, porque la afiliación aparece como capacidad fundamental que permite la autorrealización humana. En este sentido, la presenta como una necesidad constitutiva y no sólo como variable instrumental al servicio de otras capacidades. Si la afiliación es una capacidad arquitectónica, eso implica que el reconocimiento intersubjetivo es básico para todas las capacidades.

Sin embargo, si bien Nussbaum supera limitaciones individualistas al incluir capacidades personales cuya esencia es la relación con otros, no incorpora al espacio evaluativo más que capacidades individuales. Deneulin y Townsend sostienen que su versión del enfoque continúa colocando el fin de las acciones humanas en la libertad de *cada individuo* para llevar adelante la vida que elige, por lo que entienden que no supera el individualismo ético del enfoque<sup>1251</sup>. Por ello, tiene razón Deneulin cuando reivindica que el espacio evaluativo del enfoque de las capacidades requiere ser ampliado con categorías colectivas. Esto no implicaría una negación del individualismo ético -como teme Robeyns-, sino en cierta forma, una superación: un espacio evaluativo doble en que tanto los individuos como las estructuras sociales sean el foco de consideración moral.

### 8.3.6 Trabajando en las fronteras del enfoque

Considero que la crítica de Séverine Deneulin es una valiosa reflexión situada en las fronteras del enfoque, que entendiéndolo como algo en construcción, asume la desafiante tarea de llevarlo al encuentro de categorías que provienen de una tradición de pensamiento bien diferente: *la tradición del reconocimiento*. Deneulin se suma así a una tendencia ya madura que muestra la tradición hispana en las figuras de Adela Cortina y Gustavo Pereira, de hacer dialogar a la Ética del discurso -como expresión de dicha tradición- con el Enfoque de las

---

<sup>1249</sup> Cf. *Ibid.*, p. 220.

<sup>1250</sup> Desde la economía feminista, Julie Nelson propone ver la identidad humana como una constante tensión entre nuestra agencia y la conexión con otros, entre libertad y afiliación, entre razón y emoción, y nos advierte tanto contra los que sólo valoran la elección, como aquellas feministas que menosprecian la agencia y sólo valoran la conexión. Cf. Nelson, J. "Freedom, Reason, and More: feminist economics and human development", *Journal of Human Development*, Vol. 5, Nº 3, 2004, pp. 309-333.

<sup>1251</sup> Cf. Deneulin, S. y Townsend, N. "Public goods, global public goods and the common good", *International Journal of Social Economics*, Vol. 34, Nº 1-2, 2007, pp. 19-36.

capacidades de Sen y Nussbaum. Por un lado, Cortina y Pereira han mostrado un fuerte interés en el enfoque como una guía normativa que permite complementar a la ética del discurso en lo que Apel llamó su *parte B* o su momento de aplicabilidad<sup>1252</sup>. Para ello, han partido de mostrar que el EC y la tradición del reconocimiento comparten un espacio deontológico marcado por una noción común de autonomía del sujeto. Cortina y Pereira se apoyan para ello en la interpretación que realiza Jesús Conill sobre los fundamentos éticos de Sen, que serían fundamentos neokantianos como los que subyacen a la ética del discurso. La conexión con la ética kantiana se da, según Conill, porque Sen concibe la libertad como *eleuteronomía*, o sea, como un fin que es a la vez deber. En *Desarrollo y libertad*, el fin primordial del desarrollo y a la vez el medio es la expansión de la libertad real de la que gozan los individuos. Esta afirmación del valor normativo e intrínseco de la libertad, se complementa en el caso de Sen, con una perspectiva consecuencialista que propone mediaciones sociales, políticas y económicas que pueden hacer esa libertad efectiva<sup>1253</sup>. Siguiendo la posición de Conill, Pereira ha señalado el paralelismo que existe entre el imperativo categórico kantiano y la dimensión del *compromiso* en Sen -una faceta irreductiblemente moral del comportamiento racional de todo sujeto en la que se actúa por deber y no por la búsqueda de bienestar-. El comportamiento del sujeto no se limita a un cálculo individual maximizador de utilidad, sino que incorpora la razonabilidad de la cooperación. Esta doble dimensión del comportamiento es correlativa a la distinción seneana entre la faceta de agencia y la faceta de bienestar<sup>1254</sup>.

Asentada en estos puntos de convergencia teórica, Adela Cortina utilizó el EC como insumo para la formulación de una ética del consumo. La ventaja es que el enfoque da prioridad a la libertad sobre los bienes de consumo como norma de justicia y como criterio de prudencia aunque considera que por sí mismo es insuficiente si no se le incorpora explícitamente la noción kantiana de autonomía y la corresponsabilidad postuladas por la Ética del discurso<sup>1255</sup>. En este punto, Cortina debate con David Crocker y su forma de interpretar al EC en su aporte a una ética global del desarrollo. Crocker tomó el EC como marco teórico que pudiera proponer y justificar una norma prudencial del consumo personal<sup>1256</sup>. Esta perspectiva es para Cortina muy restringida no sólo porque Crocker se enfoca sólo en la sociedad de consumo norteamericana, sino porque no logra ver que el consumo es un fenómeno social, institucional y medioambiental y no sólo cuestión de elecciones personales, por más prudentes

---

<sup>1252</sup> Cf. Apel, K.O. "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*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 147-184.

<sup>1253</sup> Conill, J. "Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen", *Sistema*, 171, 2002, p. 58.

<sup>1254</sup> Cf. Pereira, G. *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, 2007, pp. 53-54.

<sup>1255</sup> Cf. Cortina, A. *Por una ética del consumo*, pp. 217-229.

<sup>1256</sup> El método que Crocker propone para alcanzar esta norma de un consumo razonable es el equilibrio reflexivo. El punto de partida son los juicios cotidianos sobre el consumo de la sociedad norteamericana, que se sitúan en un prudencial término medio entre el materialismo y el inmaterialismo. Y así, introduce un concepto de vida buena que consiste en el equilibrio prudencial entre los 4 tipos de capacidades en que el autor organiza la lista de capacidades de Nussbaum (corporales, mentales, sociales y de la singularidad). A partir de allí, Crocker formula la norma general de consumo de que un modelo de consumo es mejor que otro si protege y promueve mejor las capacidades y funcionamientos que componen el bienestar personal. Crocker, D. "Consumption, Well-being, and Capability" en Crocker and Linden (ed.) *Ethics of Consumption*, Rowman & Littlefield, New York, 1998, pp. 366-90. Para una reconstrucción posterior de este debate: Crocker, D. *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

que éstas sean<sup>1257</sup>. Así, Cortina propone como norma básica de una ética del consumo que “una forma de consumo es injusta si no permite el desarrollo igual de las capacidades básicas de todos los seres humanos”<sup>1258</sup>, norma que está dirigida tanto a las personas concretas, como a la estructura económica, política y social de un mundo globalizado.

Por su parte, Pereira considera que el EC -junto a las teorías de igualdad de *medios* de Rawls y Dworkin- ofrece una de las 2 bases informacionales claves para una teoría de justicia distributiva que oficie como guía normativa de la parte B de la Ética del discurso. En ésta, la autonomía del sujeto funciona como supuesto pero también como telos y ello requiere de un desarrollo de capacidades del sujeto argumentante. La incorporación del EC ayuda a la distinción entre una *autonomía plena y potencial*, donde la primera abarca un desarrollo mínimo de capacidades elementales, mientras que la segunda responde a un estadio en que la ausencia o falta de desarrollo de estas capacidades impide hablar de un sujeto autónomo. Por eso, se requiere asegurar todo aquello que opere como condición posibilitante de una autonomía plena. Y Pereira considera que el EC puede ofrecer a través de su base de información, la guía normativa que especifique tal idea de autonomía en términos de capacidades elementales a desarrollar. La variable focal de las capacidades pautará entonces cuáles son los arreglos sociales que pueden propiciar el florecimiento de este sujeto<sup>1259</sup>. A partir de esto, Pereira ha formulado una teoría de justicia distributiva con doble base de información, que nuclea las reflexiones de las teorías de igualdad de medios e igualdad de capacidades y que permite orientar políticas públicas<sup>1260</sup>.

Pero las posibilidades de conexión no se agotan allí. En segundo lugar, Pereira y Cortina han mostrado cómo el EC puede ser enriquecido por la Ética del discurso en tanto ésta le ofrece un programa de fundamentación filosófica del que Sen carece. Pereira cree que la Ética del discurso ofrece la posibilidad de una fundamentación universalista de los criterios distributivos y compensatorios propios de la igualdad de capacidades. La fundamentación pragmático-trascendental de aquella cuenta con la virtud de conjugar validez universal y sensibilidad a lo local y supera el método del equilibrio reflexivo al que apela Nussbaum para una fundamentación universalista de su lista de capacidades básicas<sup>1261</sup>. En este mismo sentido, Cortina advierte que Sen deja librada a la deliberación pública la posibilidad de acordar qué capacidades se consideran como indispensables en una sociedad. Sin embargo, la deliberación por sí sola no garantizará resultados justos, porque no todos los afectados pueden tener las capacidades suficientes para participar. Por eso, para que la discusión sobre cuáles sean las capacidades básicas en una sociedad tenga sentido, se requiere empoderar a los interlocutores para que mantengan un diálogo en condiciones simétricas. Debemos generar previamente igualdad de capacidades para poder participar en tal diálogo<sup>1262</sup>.

Los aportes de Cortina, Conill, Crocker y Pereira muestran la fecundidad y legitimidad

---

<sup>1257</sup> Cf. Cortina, A. *Op.cit.*, p. 219.

<sup>1258</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>1259</sup> Cf. Pereira, G. “Autonomía, preferencias adaptativas y políticas públicas”, *Sistema*, 178, 2004, p. 78.

<sup>1260</sup> Cf. Pereira, G. ¿Condenados a la desigualdad extrema?, pp. 153-243.

<sup>1261</sup> Cf. Pereira, G. “Una fundamentación universalista para una lista de capacidades requerida por una justicia global”, *Dianoia*, Vol. LI, Nº57, nov. 2006, pp. 3-26.

<sup>1262</sup> Cf. Cortina, A. *Op.cit.*, p. 229.



que posee el intento de conectar y hacer dialogar a estas teorías. Mi intento en este artículo es continuar la línea que ellos han comenzado, insistiendo más en pensar este diálogo *desde* el EC: en qué medida éste puede ser complementado con la tradición del reconocimiento<sup>1263</sup>. No ya en la versión neokantiana que propone la Ética del discurso habermasiana sino en la versión cordial de Adela Cortina y en la versión de la ética del reconocimiento de Axel Honneth.

En esta misma estrategia de buscar complementariedad entre las teorías, se sitúa la búsqueda de Deneulin de apelar a la perspectiva del reconocimiento de Ricoeur o la versión anglosajona de Taylor y considero que su esfuerzo es legítimo. Sin embargo, considero que su planteo tiene algunos problemas que me interesa comentar, porque la hacen detenerse como a mitad de camino. Por un lado, llama la atención que cuando Deneulin quiere explicar o ejemplificar cómo las estructuras de vivir-juntos son condiciones para el florecimiento de la vida individual, apela a ejemplos que la mantienen bajo una mirada instrumental. Por ejemplo, al sostener que hay condiciones sociohistóricas que hacen posible la agencia individual, plantea el caso de una joven mujer indígena que busca transformar al código escrito su lengua oral tradicional, de modo que ésta no se pierda. Deneulin señala que esta acción individual sólo es posible a partir de la calidad de educación que recibe y del apoyo institucional que tienen sus esfuerzos<sup>1264</sup>. En otros momentos, parece reconocerles un carácter más constitutivo, cuando siguiendo a Taylor, afirma que incluso propiedades individuales como la autonomía personal no pueden existir sin ciertas estructuras de vivir-juntos que soportan las prácticas y entendimientos vinculados a esta idea, en la medida en que los juicios de valor individuales dependen de un marco colectivo que los genera y sostiene y que hay condiciones sociohistóricas que hacen posible la agencia individual<sup>1265</sup>.

Reconocer esto es un paso importante, pero ciertamente insuficiente. Por eso, lo que propongo a partir de aquí es una forma de dar cuenta de ese carácter constitutivo de una forma coincidente y complementaria a las reflexiones de Deneulin, que además, podríamos indicar como más adecuada. Básicamente, creo que lo que ha hecho Deneulin y los demás críticos -auxiliados de la noción de “bienes sociales irreductibles” de Charles Taylor-, es explorar mucho más algo que Sen sólo había vislumbrado en algunos momentos: la incidencia de los contextos de interacción en las preferencias o valores que mueven a los sujetos a actuar. Es una consideración de la intersubjetividad desde el punto de vista del *contenido* de la elección, pero sin considerar cómo inciden los otros en la capacidad misma de optar, en la capacidad misma de ser un sujeto autónomo. Por cierto que el contexto pauta cual es el abanico de opciones que el sujeto tiene o cuáles opciones se presentan como más valiosas. Sin embargo, hay un nivel más radical y estructural aún en el cual nuestra relación con otros sostiene nuestra autonomía.

Para ello, considero que es necesario recurrir a la *teoría del reconocimiento* de Axel Honneth. Éste se sitúa en la perspectiva, más intersubjetivista que comunitarista, con que la filosofía alemana reeditó la cuestión hegeliana del reconocimiento en la obra de Habermas o

---

<sup>1263</sup> Busco aquí andar el camino contrario -aunque complementario- al que seguí en “Capacidades básicas y esferas de reconocimiento” en Cortina, A. y Pereira, G. (eds.), *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 115-136.

<sup>1264</sup> Cf. Deneulin, S. “Beyond individual freedom and agency: structures of living together in the capability approach”, pp. 120-121.

<sup>1265</sup> *Ibid*, pp. 107 y 112.

Apel y de la que ha bebido la tradición hispana del reconocimiento en la versión cordial de Adela Cortina y en la obra más reciente de Gustavo Pereira. Concretamente, propondré en el siguiente apartado, cómo la teoría del reconocimiento de Honneth puede proveernos de una consideración adicional sobre la construcción intersubjetiva de la identidad humana que puede mostrarnos el rol constitutivo que tiene la intersubjetividad en la identidad y en la autonomía individual de una forma más completa y consistente. Mostraremos también cómo las categorías de Honneth pueden complementar un análisis centrado en las capacidades básicas humanas, y argumentaremos la superioridad de esta perspectiva con respecto a la de Deneulin, basándonos en una dificultad que ella misma reconoce. Deneulin admite que no podríamos identificar y listar cuáles son las estructuras del vivir-juntos sociales valiosas, porque la misma estructura -por ejemplo, la familia y los lazos familiares- puede ser favorecedora del bienestar o la agencia de los sujetos en un caso y no en otro. Al identificar tales estructuras de vivir-juntos con instituciones concretas, Deneulin no puede discriminar qué estructuras serían *universalmente* favorecedoras, en general, de la agencia humana -tan sólo podríamos identificarlas para una sociedad dada<sup>1266</sup>. Mostraremos cómo la teoría de Honneth puede ofrecernos tales requisitos formales, porque nos propone interpretar estas estructuras de vivir-juntos no como instituciones, sino como una infraestructura normativa formal en que todos los sujetos somos socializados.

### 8.3.7 La teoría de Honneth como necesario aporte a Sen

La idea central de Honneth que nos interesa comentar aquí es que de que la autonomía personal, bajo esta mirada, es fruto de un proceso de socialización y un sostén continuo por parte de ciertos vínculos de reconocimiento. Para Honneth, las competencias que hacen de un sujeto un “agente” requieren previamente, que uno sea capaz de sustentar ciertas actitudes hacia uno mismo, -o en términos hegelianos “relaciones prácticas del yo”- que dependen empíricamente de las actitudes sustentadas por otros hacia nosotros. Tales actitudes básicas son la *autoconfianza*, el *autorrespeto* y la *autoestima*. En otras palabras, autoconfianza, autorrespeto y autoestima son las llaves que abren, despliegan y sustentan nuestra autonomía personal<sup>1267</sup>. Si dichas capacidades están socialmente situadas en cada esfera de reconocimiento, ser reconocido es empíricamente necesario para ser autónomo. No una cuestión de un yo solitario que reflexiona sobre sí mismo, a la manera del yo kantiano, sino -como lo indicara Hegel- el resultado de un proceso intersubjetivo de mutuo reconocimiento.

Esta concepción intersubjetivista de la autonomía personal que propone Honneth desafía -al igual que las críticas analizadas provenientes del comunitarismo y el feminismo-, la forma en que las concepciones políticas liberales, desde la modernidad, han entendido la autonomía personal, esto es, de una forma esencialmente individualista. Desde su origen, en el contexto social de la temprana modernidad, el concepto de autonomía estuvo asociado al abandono de la adscripción a roles sociales predeterminados. Y con ello, surgió la implicación normativa de que la libertad y la autonomía personal fueran cuestión de permitir a los individuos desarrollar su personalidad sin ser perturbados. La autonomía de los sujetos

---

<sup>1266</sup> Ibid., p. 112.

<sup>1267</sup> Cf. Honneth, A. y Anderson, J. “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice”, pp. 132-136.

aumentaba, reduciendo restricciones, o sea, ganando *independencia* de los otros. Y así, 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, descansa en una idealización de los individuos como autosuficientes y autoconfiados. Al no conceptualizar adecuadamente la necesidad, vulnerabilidad e interdependencia de los individuos, también interpretan erróneamente la justicia social<sup>1268</sup>

Para Honneth, una sociedad es justa si logra garantizar la integridad de todos sus ciudadanos, por lo que el núcleo normativo de una teoría de justicia deben ser los tres principios de reconocimiento –atención afectiva, igualdad jurídica y estima social-. Como vemos, la justicia es entendida ampliamente y excede una mirada meramente distributiva. Las libertades legalmente instituidas y los recursos materiales que podemos distribuir, no cubren todas las condiciones requeridas para proteger la autonomía individual. Las precondiciones psicológicas requeridas no son recursos que puedan ser distribuidos, por lo que debemos repensar el objeto de una teoría de justicia. Si el énfasis está en proteger a los sujetos en su vulnerabilidad intersubjetiva, el foco para evaluar la justicia excede lo distributivo y debe ser la estructura y calidad de las relaciones sociales de reconocimiento mutuo.

Como vemos, Honneth –al igual que Deneulin-, cree que la autonomía individual es influida negativa o positivamente por ciertas estructuras sociales y ambos rescatan la idea de una autonomía constituida intersubjetivamente poniendo la mirada en las condiciones que estas estructuras imponen sobre la socialización y la construcción de la subjetividad. Sin embargo, encuentro dos diferencias importantes:

a- La primera es que Deneulin, inspirada en la visión hermenéutica de Ricoeur, pone la mirada sólo en el horizonte de significados que tienen nuestros pensamientos y valoraciones individuales. Esta idea está centrada en la crítica lingüística de Saussure y Wittgenstein que quiebra la noción clásica de subjetividad. Esta crítica propuso un “descentramiento” del sujeto revelando 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. Esta crítica 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 hablar de una autodeterminación, en el sentido de un control sobre nuestro propio hacer (Levi-Strauss, Foucault, posestructuralismo). El problema que encuentro es que Deneulin toma estas ideas para combatir una visión individualista de la agencia, pero debería haber establecido cómo “salvar” la agencia o autonomía como ideal normativo en la crítica que ella misma propone.

Honneth no desconoce esta crítica lingüística del sujeto y considera que es un aporte ineludible, pero se ha abocado a la construcción de una teoría de la subjetividad que permita mantener la idea de autonomía personal como ideal regulativo, aún después de asumir este descentramiento del sujeto. Para ello, hay que reconceptualizar las habilidades psíquicas que se requieren para ser autónomo. El lenguaje no es barrera de la autonomía, sino condición constitutiva de la propia individuación de los sujetos. Los primeros esbozos de una concepción de este tipo Honneth los ha encontrado en la psicología social de Mead y en el psicoanálisis de

---

<sup>1268</sup> Ibid., p. 129.

Winnicott, en la idea de que la identidad subjetiva es producto de una interacción social. 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 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. De la interfase 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 individuación: para responder a las demandas de su inconsciente, el sujeto debe, por la fuerza del consciente, expandir su campo social de acción de tal forma, que se puede ver a sí misma como una personalidad única<sup>1269</sup>. Como vemos, con Honneth podemos pensar en la existencia de una auténtica autodeterminación como un logro intersubjetivo lo que nos aleja tanto de las visiones deterministas como de las atomistas.

b- La segunda diferencia con Deneulin, que encuentro clave para preferir el planteo de Honneth es que éste asume que los patrones de reconocimiento, que son

aquellos requisitos formales de las relaciones de interacción en cuyo contexto pueden los seres humanos sentirse seguros de su “dignidad” o integridad”, refieren a características estructurales de los modos de comunicación, “pero no intentan establecer además sus formas de realización institucional.”<sup>1270</sup>

Son condiciones universales no identificadas directamente con instituciones sociales concretas, lo que les permite ser un criterio normativo que oficie de instancia crítica para evaluar las instituciones concretas y las situaciones que en ellas se viven. Conforman una infraestructura normativa en la medida en que son relaciones comunicativas con cierto grado de solidez y “caen bajo aquella clase de bienes que sólo pueden ser creados y conservados mediante prácticas comunes”<sup>1271</sup>, pero son formales y abstractas como para dar cabida a diferentes concepciones sustantivas del bien. A diferencia de las éticas comunitaristas, que salen al rescate de una eticidad sustantiva y proponen un ideal de autorrealización con contenido sustantivo, Honneth pretende sólo establecer las condiciones formales que dan la posibilidad de una autorrealización lograda o exitosa. Tales condiciones, son a la vez, plenas en cuanto a la *materialidad* de su contenido, porque están suficientemente encarnadas en la conciencia de los ciudadanos, como para motivarlos a la acción, porque se han construido hermenéuticamente a partir de las intuiciones morales que nos proporcionan las experiencias concretas de sufrimiento moral. A mi entender, esta diferencia da una superioridad importante al planteo de Honneth frente a la mera categoría de “bienes sociales irreductibles” o “estructuras del vivir-juntos”, que carecen de contenido normativo.

---

<sup>1269</sup> Cf. Honneth, A. “Descentered autonomy”, pp. 261-271.

<sup>1270</sup> Honneth, A. “Integridad y desprecio”, pp. 86-87.

<sup>1271</sup> Honneth, A. Suffering from indeterminacy, p. 26.

### 8.3.8 Capacidades básicas y esferas de reconocimiento: un intento de complementariedad

Habiendo mostrado el potencial de la teoría del reconocimiento de Honneth para dar cuenta del carácter constitutivo de la intersubjetividad en la vida de las personas, dedicaré este último apartado a considerar cómo la categoría colectiva de “esferas de reconocimiento” propuesta por Honneth puede enriquecer al enfoque de las capacidades, tanto en su espacio evaluativo como en el prospectivo<sup>1272</sup>. Nos preguntamos: ¿Cómo podrían operar juntas ambas bases informacionales para evaluar los niveles de autonomía? ¿Cómo conjugar la autonomía en clave de capacidades con una autonomía en clave de reconocimiento?

Una primera forma de vincular ambas teorías, sería asociar cierto conjunto de capacidades a cada esfera de reconocimiento. Es evidente, por ejemplo que cuando la situación implica una afectación de la *integración social* del sujeto, a través de la privación formal o real de derechos, las capacidades básicas que fundamentalmente se restringen serían las que Nussbaum rotula bajo “control sobre el propio entorno”: la capacidad de participar en las decisiones de la comunidad, tener propiedades, expresar su opinión, tener el derecho a buscar empleo bajo iguales bases que otro; etc<sup>1273</sup>.

Sin embargo, esta forma de vincular ambas teorías –circunscribiendo ciertas capacidades a cada esfera de reconocimiento- resulta de una gran rigidez. No hace justicia a la insistencia con que Sen ha señalado que las capacidades son multifacéticas, lo que implica que están comprometidas *a la vez* con diferentes contextos y condiciones. Por esto, sugiero que los contextos sociales o institucionales que según Sen, condicionan las capacidades de los individuos, podrían pensarse como referidos a las tres esferas de reconocimiento de Honneth. Como ya hemos señalado, en muchos casos analizados por Sen, aparecen referencias a cómo la organización familiar, los derechos institucionalizados y las pautas culturales de estima social inciden en el desarrollo o inhibición de las capacidades básicas de los sujetos. Pero ha considerado todos estos contextos que inciden en la autonomía *de forma general*, sin discriminarlos de la forma sistemática en que lo hace Honneth. Lo interesante de esta forma de ordenarlos o clasificarlos es que permite vincular cada condición social a alguna esfera de identidad del sujeto, vinculando los contextos externos a cierta forma de autocomprensión valiosa. Esto da una mayor profundidad antropológica al enfoque de las capacidades. Evidentemente, Honneth ofrece el desarrollo de una teoría del sujeto que no encontramos en el enfoque de Sen. Son claves en este sentido, sus consideraciones sobre la constitución psicológica de la autonomía individual y el valor de las formas de autocomprensión del sujeto para el despliegue de su agencia. Honneth ilumina las vulnerabilidades psicológicas concretas asociadas a las condiciones sociales que fueran reconocidas por Sen.

Si queremos entonces, combinar ambos enfoques sin dejar de hacer justicia a sus intuiciones fundamentales, deberíamos más bien sostener que *cada* capacidad está comprometida con los tres niveles o contextos de reconocimiento que ha señalado Honneth: un contexto *afectivo-vincular*, un contexto *jurídico* y un contexto *simbólico-cultural*-, y que cada

---

<sup>1272</sup> He abordado una reflexión sobre cómo, a su vez, el enfoque de las capacidades como teoría estrictamente distributiva aporta a una teoría de justicia general como la de Honneth, en Fascioli, A. “Capacidades básicas y esferas de reconocimiento” en Cortina, A y Pereira, G. (eds.) *Pobreza y libertad*, pp. 115-136.

<sup>1273</sup> Cf. Nussbaum, M. *Women and human development*, pp. 78-80.

una se expande o restringe de acuerdo al apoyo que encuentra en ellos. Así, una misma capacidad es vulnerable a las tres formas de reconocimiento y es desarrollada por las tres. Por ejemplo, “ser capaz de expresar la propia opinión” implica un contexto afectivo-vincular en que el sujeto sea consultado, escuchado y valorado, por ejemplo, en la toma de decisiones familiares; implica un Estado de derecho que garantice formal y realmente, la libertad de expresión de los ciudadanos, y la existencia de relaciones sociales de respeto que aseguren que uno no será despreciado o humillado por plantear sus puntos de vista discrepantes.

Cada caso marcará si sólo compromete a alguno de estos niveles, o a todos, lo que incidirá en la gravedad de la situación. Lo que es claro es que una única esfera de reconocimiento no es suficiente para garantizar una capacidad. El reconocimiento que da por ejemplo, el afecto de una madre no es suficiente para garantizar condiciones de vida digna; se requiere que otros modos de reconocimiento estén garantidos. Podría ocurrir que una capacidad sea promovida a nivel de reconocimiento jurídico en una sociedad, pero no en el terreno de la valoración social. Como ha mostrado Nussbaum, la capacidad de saber leer y escribir, es una capacidad ausente en la mayor parte de las mujeres de la India. Sin embargo, el derecho a la educación de hombres y mujeres por igual es uno de los derechos fundamentales establecidos constitucionalmente. Son las normas sociales, valores y pautas tradicionales las que hacen que las niñas permanezcan en el hogar y los niños sean enviados a la escuela<sup>1274</sup>. De todas formas, la situación de estas mujeres no es peor que el de las mujeres afganas bajo el régimen talibán, donde ni siquiera había reconocimiento jurídico de tal derecho.

Si aceptamos que cada capacidad está comprometida con diferentes niveles de reconocimiento y el progreso en cada uno de estos niveles supone una expansión de la autonomía, cada capacidad en sí misma, se vuelve “expandible” bajo el enfoque de Honneth. Esto constituye un aporte interesante al enfoque de capacidades: una misma capacidad básica del sujeto va expandiéndose con cada una de las esferas de reconocimiento. O dicho de otra manera, una capacidad se expande o se restringe según los niveles de reconocimiento con que cuenta o no como apoyo.

Es posible reconocer en los ejemplos analizados por Sen o Nussbaum, las diferentes esferas de reconocimiento de Honneth, y cómo estas promueven o frustran el desarrollo de las capacidades. El ya famoso trabajo de Sen sobre las “mujeres desaparecidas” ha mostrado que la capacidad de no morir prematuramente está gravemente comprometida en las niñas de China e India<sup>1275</sup>. Este problema aparece relacionado directamente a una falta de reconocimiento en la primera esfera de Honneth: la alta tasa de mortalidad infantil femenina se debía a la negligencia de los padres en la nutrición y los cuidados médicos de las hijas, a favor de los hijos varones. No existía por tanto, una adecuada atención hacia la satisfacción de las necesidades concretas, lo que constituye en el esquema de Honneth un menosprecio a la integridad física. Nussbaum, en especial, ha insistido en cómo la familia puede ser un lugar de amor, pero también como lo muestran muchos casos, de violencia, abuso y desprotección. Ahora, en el análisis de Sen sobre las razones de la negligencia en el cuidado de las niñas,

---

<sup>1274</sup> *Ibid.*, pp. 24-33.

<sup>1275</sup> Cf. Sen, A. “More Than 100 Million Women Are Missing”, *The New York Review of Books*, Vol. 37, Nº 20, Dec 1990, pp. 61-66.

aparecen en escena factores vinculados a la precaria situación de los derechos de las mujeres en estas sociedades –esfera del reconocimiento jurídico-, y a pautas culturales que desvalorizan las capacidades y el aporte de la mujer a la esfera familiar y la vida social. Entre estas razones se encuentran el bajo empoderamiento económico de la mujer debido a que tienen poco acceso al trabajo bien remunerado y respetado o carecen de derechos económicos, especialmente el derecho a la propiedad-, lo que lleva a considerar que la inversión en la educación de los hijos varones, traerá mejores retornos económicos para la familia. Aunque ilegal, el matrimonio infantil en muchas regiones de la India es vigorosamente defendido por razones religiosas y culturales, y marca que la niña se aleje tempranamente de su familia, por lo que no aportará a mantener a sus padres en la vejez y hasta su casamiento, significará un gran gasto<sup>1276</sup>.

Creo que la ventaja que logramos al incorporar la categoría de *esferas de reconocimiento* al espacio evaluativo junto al de capacidades individuales, es que permite dar cuenta del carácter intersubjetivo de las mismas y de su conexión con formas básicas de autocomprensión personal insertas en la intersubjetividad y a la vez, nos brinda una información muy importante a los efectos prospectivos del modelo, porque nos sugiere cómo ampliar o desarrollar tales capacidades también intersubjetivamente.

En conclusión, diversos autores han mostrado los límites que tiene Sen en la consideración de la intersubjetividad y han intentado brindar una mayor densidad al mismo, mostrando que los contextos de interacción, además de ser instrumentalmente importante para el desarrollo de las capacidades individuales, son rasgos constitutivos de la subjetividad humana. Tales críticas suponen un alejamiento del planteo estricto de Sen hacia una *zona de frontera* del enfoque, donde la reflexión se vuelve porosa a las teorías del reconocimiento, que poseen una visión más intersubjetiva de la identidad humana. Con Gustavo Pereira, sostengo que la idea de una *autonomía de reconocimiento recíproco* es la idealización del sujeto que cumple de mejor forma el garantizar todo lo que es necesario para que las personas puedan llevar adelante su plan de vida con dignidad<sup>1277</sup>. En este sentido, considero que la versión honnethiana de un sujeto de reconocimiento recíproco es más valiosa que la habermasiana. La teoría del reconocimiento de Axel Honneth puede ayudar a subsanar este déficit del EC, en la medida en que rescata el papel que la intersubjetividad juega en la configuración de las metas que son dignas de ser perseguidas -en cuanto a los contenidos de nuestras elecciones- y en la configuración de competencias psicológicas básicas que hacen posible que los sujetos seamos agentes de nuestras propias vidas -condición de posibilidad misma de la elección-. La conjunción de ambas teorías, nos ha permitido sugerir que una misma capacidad es vulnerable a los tres contextos de reconocimiento que ha señalado Honneth –un entorno afectivo-vincular, un entorno jurídico y un entorno simbólico-cultural- y que cada una de ellas se expande o se restringe de acuerdo al apoyo que encuentra en cada uno de estas esferas. Tal alianza teórica nos invita a pasar de *capacidades socialmente dependientes* -en palabras de Sen- a pensar *capacidades intersubjetivamente constituidas*.

---

<sup>1276</sup> Cf. Nussbaum, M. *Women and human development*, pp. 28-30.

<sup>1277</sup> Cf. Pereira, G. "Idealización del sujeto y políticas públicas", p. 119.

## Conclusiones

En el brevísimo fragmento “Del rigor en la ciencia”, Jorge Luis Borges narra la historia de un Imperio lejano en que el arte de la Cartografía había desarrollado tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad y el mapa del imperio, toda una provincia. Aún así, esos desmesurados mapas no satisfacían a la población, por lo que el Colegio de cartógrafos levantó uno del tamaño del Imperio, que coincidía exactamente con el territorio. Las generaciones siguientes, sin embargo, desinteresadas de la cartografía, entendieron que ese mapa era inútil y lo entregaron a las inclemencias del sol y el invierno. En los desiertos del oeste, cuenta Borges, pueden encontrarse, aún hoy, pedazos en ruinas de aquel mapa, habitados por animales y mendigos<sup>1278</sup>. 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 señala 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 la elaboración de esta tesis, tuve la sensación de estar atendiendo a una discusión entre cartógrafos. Y así, recordé la imagen de Borges. Esta tesis trató 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 sólo descriptivo-explicativas, 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 tarea fundamental de esta tesis: analizar cada uno en cuanto a su adecuación o corrección conceptual, su utilidad heurística, su fecundidad, qué ilumina y qué oscurece, si permite capturar lo relevante, su soporte empírico y sus consecuencias práctico-morales, así como su fundamentación filosófica.

Un aspecto que une a ambos autores en el seno de una misma tradición es el afán de realizar 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 realizar 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

---

<sup>1278</sup> Borges, J. L. “Sobre el rigor en la ciencia”, en *El Hacedor*, Random House, New York, 2013, p. 137.



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 hegeliano-marxistas 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 formuló una serie de críticas a aquel que lo llevaron a autopostular su teoría como un mapa alternativo con mejor base empírica.

El interés inicial de esta tesis 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, esta tesis tuvo como objetivo general realizar 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. Mis conclusiones al respecto son las siguientes:

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 éste 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 precisamente 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 sólo 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 sólo 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. Pero vayamos a una explicación más detallada de cada una de estas conclusiones.

Con respecto a las críticas a Habermas, entiendo que se trata de un triple cuestionamiento que Honneth encara contra su teoría en tres flancos: los déficits de su filosofía moral, los déficits en su concepción de la justicia y su déficit sociológico. En esta tesis argumento que las críticas son, en general, pertinentes. La primera de ellas, que denuncia un alejamiento de la Ética del discurso de la experiencia moral cotidiana de los sujetos, se revela como algo más débil que las restantes, porque Honneth exagera, a mi entender, la desvinculación de los juicios teórico-morales de la ética del discurso con la experiencia moral de los sujetos. En defensa de Habermas puede decirse que su punto de partida es el uso del lenguaje cotidiano en lo que éste nos dice sobre la experiencia moral de los sujetos, y que Habermas compensa su intelectualismo con una importante referencia al valor de los sentimientos morales para una reconstrucción hermenéutica de motivaciones universalistas en la justificación de normas.

A pesar de la legítima defensa que ensayo de Habermas, esta primera crítica de Honneth se complementa con un argumento fuerte: el de que la vivencia más básica de ofensa moral no es la violación a reglas del discurso argumentativo sino la violación de ciertas expectativas de reconocimiento social acerca de la propia identidad personal. Honneth acierta en que la ética del discurso termina dejando de lado la totalidad de motivaciones reales que mueven a los sujetos a elevar demandas sociales –reclamo de inspiración hegeliana- y que invisibiliza las experiencias de sufrimiento social e injusticia que quedan fuera del discurso público. Está vinculado entonces también con una forma de dar cuenta del conflicto social, ya que 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. Todo ello es resultado, según Honneth del estrechamiento del campo normativo como resultado del foco exclusivo de Habermas en el lenguaje. Esta idea se muestra como clave para su teoría del reconocimiento, porque Honneth asume, con acierto, una visión más abarcativa de la comunicación que incluye la dimensión emocional y permite incluso reparar en el contenido normativo del lenguaje de gestos o preverbal. Es cierto que el camino abierto por Habermas - en cuanto a explorar las expectativas normativas inscriptas en la interacción social discursiva- puede seguirse por un sendero más amplio.

Las siguientes dos críticas de nuestro autor marcan limitaciones del modelo habermasiano también de una forma convincente, aunque son críticas menos originales. La segunda, referida a la insuficiencia de una concepción procedimentalista de la justicia es una

de las más potentes por la solidez e imbricación de los diferentes argumentos presentados. Su análisis crítico me permitió concluir que Honneth acierta al señalar que la ética discursiva, aunque procedimental, no puede ser neutral con respecto a la justicia, ya que como nuestro autor desentraña y explicita, aquella concibe la justicia social como *libertad igualitaria para la toma de posición moral*. La Ética del discurso hace imprescindible la asunción de un principio material de justicia social, aunque se pretenda neutral, en referencia a aquellas normas que determinan las condiciones materiales y sociales para la posibilidad de estos procedimientos de formación discursiva de la voluntad. La investigación mostró que hay fuertes razones para suponer que Honneth se inspiró en aquí en la crítica de Charles Taylor al liberalismo procedimental y a la estricta separación entre ética procedimental-formal y ética material de la justicia, y que esta estrategia crítica también puede vincularse al planteo de una ética de la responsabilidad de Apel.

La tercera crítica de Honneth a Habermas, por último, que denuncia una falsa dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida* que invisibiliza la conflictiva interna del mundo de la vida y el papel normativo de los agentes, ha sido de algún modo admitida por Habermas a través de su respuesta a otros autores. En su réplica, Habermas aclara que esta distinción poseía un carácter analítico, como señalando dos aspectos de la integración de una sociedad que se inciden uno al otro. Pero esta idea de una doble perspectiva se perdió cuando introdujo la evolución histórica como un desacople entre *sistema* y *mundo de la vida*, adquiriendo un lenguaje esencialista vinculado a dos dominios de realidad diferentes. Como consecuencias de la dicotomía se genera: a) la 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- y b) el déficit de Habermas en el diagnóstico de la patología social como colonización o penetración de formas sistémicas en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana, ignorando que el núcleo auténtico de lo social son los incesantes conflictos en los ejercicios cotidianos del poder de los distintos órdenes de reconocimiento y desvirtuando el potencial inicial de su propio enfoque comunicativo. Los argumentos empíricos y teóricos que ofrece Honneth a favor de una mayor porosidad entre *sistema* y *mundo de la vida* son fuertes y hacen de ésta una crítica potente. El análisis de las patologías sociales se empobrece cuando se las ve sólo como resultado unidireccional de colonización del *mundo de la vida* por el *sistema*. Organizaciones como el mercado o la administración burocrática dependen para su funcionamiento también del consenso moral de sus participantes, y estos procesos siempre albergan conflictos. En ello se ha hecho evidente la conexión con las reflexiones de Cortina, García Marzá o Conill sobre cómo la eticidad democrática cumple un rol dentro de esos espacios.

Ahora bien, admitidas estas deficiencias de Habermas, ¿puede Honneth superarlas en su teoría?, ¿son adecuadas las soluciones o alternativas de abordaje a tales insuficiencias propuestas por nuestro autor? La valoración de las soluciones es otro aspecto clave del núcleo argumental de esta tesis. Con respecto a su propia propuesta teórica, que he organizado según sus consideraciones sobre filosofía moral, filosofía política y filosofía social-, quisiera mencionar los siguientes aspectos a concluir.

Para superar el déficit denunciado en la ética del discurso, Honneth debió dar cuenta

de una esfera de praxis pre-teórica donde asentar el punto de vista normativo que estuviera enclavada en la experiencia moral cotidiana de los afectados por situaciones injustas o socialmente patológicas. Así es que Honneth desembocó en un análisis fenomenológico de las experiencias de *humillación*, que aunque heredado de Strawson y presente también en Habermas, Honneth logra articular de una manera novedosa y valiosa con un conjunto de otros aportes teóricos en la construcción de una teoría sistemática del reconocimiento. Estos aportes van desde las intuiciones de Ernst Bloch acerca de la conexión entre integridad y defensa ante el menosprecio, la teoría pragmatista de las emociones y la motivación moral de Dewey, hasta la idea del joven Hegel de una *lucha por el reconocimiento* como explicación de la dimensión moral del conflicto social, y la psicología social de G.H. Mead. Así surgió una distinción que ya es sello de marca de la teoría honnethiana y que posee, a mi entender, un gran poder hermenéutico y explicativo: la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco que se dan en distintas esferas de la vida social, a saber, *la dedicación emocional* en las relaciones de amor o amistad, *el reconocimiento jurídico* a través del Derecho y *la adhesión solidaria* a través de la valoración social. Los sujetos son 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. Complementa ello con la distinción de tres formas y grados de menosprecio correlativas, a saber: el *maltrato físico*, la *privación de derechos* o la *exclusión social* y la *injuria o deshonra* de formas particulares de vida, cada una de las cuales involucra una herida a cierta forma específica de autorrelación – autoconfianza, autorrespeto y autoestima-. Como contracara, sólo puede darse esta relación positiva consigo mismo si existe la correspondiente relación específica de reconocimiento. Como síntesis, puede decirse que su propuesta ética 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, las clásicas reivindicaciones universalistas de corte kantiano y los planteos comunitaristas - centrados en el nivel de la solidaridad.

Concluyo, sin embargo que la solución honnethiana de asentar la moral en los sentimientos e intuiciones contenidos en las experiencias de sufrimiento y humillación de quienes son víctimas de injusticia, aunque resulta atractiva, presenta algunos aspectos opacos que no son explicados satisfactoriamente por el autor, o incluso, son concebidos erróneamente. Se trata de los siguientes aspectos: a) que es irremediable vérnosla con el lenguaje si se quiere hacer visible el sufrimiento de cualquier agente, b) que no existe relación causal directa entre sufrimiento social y conciencia oposicional o agencia crítica, como lo muestra el problema de las preferencias adaptativas, c) la excesiva rigidez con que Honneth presenta su esquema tripartito de esferas de reconocimiento y niveles de autorreferencia práctica, d) que los sentimientos de humillación no pueden ser la base de justificación que permita discriminar demandas legítimas e ilegítimas de reconocimiento, sino que sólo

“indican” ciertas pautas suprapersonales, por lo que queda pendiente esa tarea para Honneth.

El otro aspecto sumamente problemático es el que refiere precisamente a su idea de una *eticidad formal*. Descubriendo la conexión entre moralidad y reconocimiento, la ética de Honneth intentó situarse entre Kant y Aristóteles y superar los déficits de ambos paradigmas. Las relaciones de reconocimiento que puedan proteger a los sujetos del sufrimiento del menosprecio constituyen prerequisites para la integridad humana y forman el núcleo de la moralidad. Estas condiciones intersubjetivas que necesariamente han de darse para poder hablar de una vida lograda, según Honneth no implican un concepto de vida buena, sino un *concepto formal de eticidad* y ofrecen un criterio para distinguir en la lucha social, los motivos emancipadores de los regresivos. Las dificultades de Honneth a la hora de la fundamentación filosófica de esta “eticidad formal”, se perciben desde la ambigüedad con que se presenta el status de las esferas de reconocimiento –si son constantes de la naturaleza humana o un producto histórico contingente-, dificultad que se consolida en una oscilación constante del autor entre apelar a una antropología moral universal –una suerte de antropología formal y débil que pueda trascender contextos específicos- o a cierta eticidad propia de las sociedades modernas occidentales como canon crítico. Sin embargo, ninguna de estas dos alternativas se fundamenta de un modo satisfactorio y a fondo, atendiendo a las posibles objeciones que se podrían levantar. Para salvarse de caer en una filosofía de la historia –forma como la primera generación fundamentó filosóficamente la trascendencia de la TC-, Honneth termina sugiriendo una suerte de historicismo, se restringe a sostener que esos son los principios que la modernidad ha creado como instancia crítica. Pero a esta dificultad se suma, la asunción aporética -que ocurre en algunas obras- tanto de la idea de un progreso moral para evitar caer en un relativismo o historicismo, como de un realismo moral a la hora de intentar resolver la posibilidad de discriminar un reconocimiento ideológico.

Todo esto que puede denominarse su *ética del reconocimiento* funciona de base para comprender su posicionamiento en el terreno de la filosofía política y social. Con respecto a la primera, Honneth quiso renovar la base informacional de una teoría de la justicia, construyendo una teoría reconstructiva y pluralista, que supere una mirada distributiva y a la vez sea capaz de integrar en una visión unificada los diferentes problemas y demandas que se presentan en las sociedades contemporáneas. La estrategia de Honneth consistió 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 y/o falla de reconocimiento, o por la positiva, ver la justicia como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento social. Ha quedado evidenciada la influencia que la *Filosofía del Derecho* de Hegel tiene en su visión, en particular, su forma de concebir la justicia y las precondiciones sociales de la autonomía personal. Su idea de una *autonomía de reconocimiento recíproco* la clave interpretativa para comprender sus debates con otras teorías de justicia, fundamentalmente en su distanciamiento de las concepciones liberales de inspiración kantiana y su diferenciación de otras posiciones neohegelianas como las sustentadas desde el feminismo o el comunitarismo. La idea honnethiana de una *comunidad postradicional* guiada por una *eticidad democrática* es evidencia de ello.

Por su parte, también hay diferencias con el reconstructivismo de Habermas. La

comparación que emprendí entre los abordajes de Habermas y Honneth de las relaciones entre justicia y “lo otro” de ella -el cuidado y la solidaridad-, mostró que Honneth tiene el mérito de haber explicitado más en qué consisten estas perspectivas y en señalar el aspecto conflictivo de éstas con la justicia y en lo que ellas suponen como relaciones simétricas y *asimétricas* de reconocimiento. Tal diferencia de énfasis se presenta nuevamente, como dependiente de las opciones de foco entre los autores y su delimitación del campo moral. Por otro lado, aunque para ambos la solidaridad es, al modo hegeliano, un elemento de reconciliación que complementa la perspectiva de la justicia, concluí que Honneth interpreta la solidaridad de forma más densamente hegeliana, contextual, afectiva y exigente que Habermas, porque el involucramiento con otro supone el contexto de un horizonte de valor compartido. Este aspecto genera que la síntesis del debate liberal-comunitario en Honneth se sitúa más cerca del comunitarismo que la síntesis de Habermas, aunque su énfasis en el disenso en la comunidad política y la estructura conflictiva de las sociedades pos-tradicionales lo coloca fuera de las posiciones comunitaristas más fuertes.

Por otro lado, valoro positivamente que Honneth se animó a pensar la justicia social de forma más amplia que Habermas, proponiendo un reconstructivismo con mayor alcance –de los principios presentes en *todas las relaciones* que sostienen la autonomía- sustentado en una visión más abarcativa y densa del sujeto. Desde esta perspectiva se integra su reflexión anterior y lo que constituía lo *otro* de la justicia, se vuelve una forma de *realización* de ella. El desafío que se propone Honneth es presentar tres principios normativos que resultan 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 –los principios de la atención cuidadosa, la igualdad jurídica y el mérito-. 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. Si bien Habermas consideró imperioso dar cuenta de la intersubjetiva vulnerabilidad humana y superar el paradigma distributivo, lo hizo de un modo algo acotado y estrecho. Junto a una visión más “densa” de la solidaridad, Honneth postuló una noción más densa del sujeto, en particular de la noción misma de una *autonomía de reconocimiento recíproco*, que lo sitúa, a mi entender, cercano a la ética de la razón cordial de Adela Cortina y su ampliación de la ética dialógica en la versión original de Habermas y Apel.

La principal ventaja o fortaleza de la teoría pluralista y reconstructiva de la justicia de Honneth es que supera una reconstrucción del fundamento de las relaciones jurídicas igualitarias en que se ha movido Habermas y permite considerar otras valoraciones requeridas para la autonomía que no se pueden garantizar legalmente. Considero que la mayor complejidad aporta una riqueza interesante en la consideración de los diversos ámbitos que “realizan” la justicia, y la posible contraposición de los niveles se solucionó dando una liberal prioridad normativa a la esfera del derecho. Aunque pudiera pensarse que Honneth termina retornando con esta prioridad a la misma posición que pretende criticar, estoy de acuerdo con Honneth en que esa priorización no implica deshacerse de los beneficios de una teoría pluralista de la justicia social. Aún postulando la prioridad normativa del derecho como correctivo de las restantes esferas, en la ampliación de esferas se gana bastante en la comprensión de los fenómenos de injusticia. Quizás el aporte más importante en este sentido se

encuentra en 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, algo no totalmente desconsiderado pero no mayormente desarrollado por Habermas. Desde mi punto de vista, Honneth pretende con acierto que aún con una interpretación más fuerte de la intersubjetividad que la habermasiana es posible mantener la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Sin embargo, las dificultades que Honneth tiene para construir una fundamentación que evite una disolución historicista de la moralidad en la eticidad debilitan el proyecto.

Nuevamente, la categoría que sirve de fundamento a su teoría de la justicia resulta problemática: la idea de una *eticidad formal*. Considero que aunque es claro lo que Honneth pretende -hablar de unos elementos que no involucran una idea sustantiva de vida buena, pero que a la vez poseen cierto contenido-, no ha acertado en esta forma de denominar “formal” a tal eticidad, a pesar de sus esfuerzos por dar una lectura menos sustancialista de esta noción en el mismo Hegel. En recientes conferencias, el mismo Honneth ha usado la expresión más clara de “eticidad democrática” como sinónimo para recuperar el concepto hegeliano y planteo pensar su noción como subordinada a la de Wellmer. Sin embargo, es claro que en su planteo, esta eticidad está más asociada a precondiciones generales de la autorrealización personal, que a virtudes para un fortalecimiento democrático o de la vida pública, como se la entiende generalmente. Uno de los problemas que plantea es que Honneth introduce el logro de una *autorrealización* –vida que se logra, vida no dañada- en la discusión sobre el reconocimiento intersubjetivo que deja en una nebulosa la clásica diferenciación de corte kantiano entre autonomía y autorrealización.

Por último, en cuanto a su debate con el modelo de reconocimiento de Nancy Fraser, que también pretende considerar la justicia ampliamente desde cuestiones distributivas y cuestiones de reconocimiento, pude concluir que se centra en el rol que Honneth otorga al concepto del *reconocimiento*. El análisis comparativo de sus enfoques y de sus respectivas críticas tuvo como conclusión que el modelo de Honneth es superior ya que: a) Fraser comete el mismo error que Habermas al partir exclusivamente de las reivindicaciones normativas de aquellos grupos cuyas demandas se han articulado públicamente, y b) ofrece una teoría más diferenciada del reconocimiento que la de Fraser -ella no da cuenta de distintas esferas que pueden estar involucradas en los fenómenos sociales que se intenta explicar-, y c) sus críticas dejan 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. Una carencia que surge como común a ambos autores, sin embargo, es que no dan cuenta del profundo debate que existe al interior del paradigma mismo de la justicia distributiva.

Su tercera crítica vinculada a la noción habermasiana de patología social tiene como correlato una filosofía social diferente propuesta por Honneth. Sigue a Habermas en su reivindicación de una filosofía social con status propio que, yendo más allá de los principios de justicia, y en relación al programa fundacional de la TC, tiene por objeto determinar “la vida buena social”, pero ya no desde una filosofía de la historia o una antropología metafísica. Pero Honneth busca una teoría social que diagnostique procesos sociales patológicos de una forma renovada: mostrando, a diferencia de aquel, la conflictividad interna del mundo de la vida y la porosidad entre elementos sistémicos e interacción social. Con fuertes conexiones con la visión

terapéutica de la filosofía de Hegel, el criterio de normalidad lo constituyen las condiciones universales de una autorrealización no distorsionada. 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.

El análisis alternativo de las patologías sociales que a partir de esta crítica nos brinda Honneth es, sin embargo, bastante fragmentado, con escaso desarrollo de esta posible "porosidad" y con importantes dificultades teóricas que lo hacen ambiguo y conflictivo. A saber, sustituyó la idea de *colonización* por la idea de un *reificación* que implica un *olvido de reconocimiento*, aunque entendido de forma diferente, en un sentido más elemental y antropológicamente situado. Por otro lado, marca que la patología social desemboca en una forma distorsionada de percepción de uno mismo o *autorreificación*.

La oscuridad conceptual de Honneth acerca del alcance y carácter de tal reconocimiento originario han llevado a confusiones también a sus críticos. Su noción de patología social carece de desarrollo y articulación con su planteo previo. 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 un reconocimiento existencial originario. Sin embargo, su diferenciación entre *reificación* e *instrumentalización*, vuelve totalmente radical al primer concepto -en tanto olvido *total* de reconocimiento- y lo deja sin base empírica. Un olvido total del otro o de sí mismo no es una situación plausible. Así, el concepto de reificación como modo de patología social se presenta con muy poca ganancia explicativa.

Así, con respecto a esta propuesta, mi conclusión es que Honneth no llega a elaborar una teoría de las patologías sociales filosóficamente consistente. De algún modo, el Honneth "filósofo político" se muestra mejor articulado. Aquí cae en distinciones confusas y aclaraciones que oscurecen el análisis. A modo de ejemplo, su reflexión sobre la posibilidad de un *reconocimiento ideológico* que estaría operando, por ejemplo, en los espacios laborales. El concepto es interesante porque muestra que la patología ya no se puede identificar sólo con fenómenos de desintegración social, como él mismo formuló inicialmente -porque las ideologías del reconocimiento nos pueden mantener *integrados*, y sin embargo, *oprimidos*-. Aparece entonces un fenómeno de cierto *ocultamiento* que opera aún dentro de los patrones de reconocimiento de nuestra época. Sin embargo, hablar de un reconocimiento ideológico es vidrioso, ya que es muy difícil discriminar entre fenómenos ideológicos y no ideológicos de reconocimiento sin distancia histórica y cuando los primeros también otorgan un considerable aumento de la autoestima de los sujetos. Honneth no logró esbozar un criterio suficientemente fundamentado para discriminar estos casos. Creo que hubiese rendido mucho más que Honneth volviera a sus intuiciones iniciales, cuando entendía las patologías sociales como fallas en las relaciones básicas de reconocimiento. De esa forma, sus reflexiones sobre lo justo y lo sano estarían mejor articuladas.

Las consideraciones que he volcado hasta aquí permiten vislumbrar que la teoría de Honneth no logra constituir una alternativa con suficiente status teórico y que debe ser reevaluada la medida y carácter de este distanciamiento. También es necesario introducir algunas conclusiones acerca de la posible relación que sí puede existir y sería provechoso que



existiera entre ambas teorías. Para ello, quisiera resaltar en primer lugar, las principales convergencias y divergencias entre los autores.

En relación a los puntos de contacto, sostengo que a) comparten una misma metodología que supone entender la crítica social como crítica reconstructiva –aunque en Honneth asume un carácter negativo al definir la justicia primariamente como abolición de la injusticia- y b) comparten el mismo paradigma antropológico –basado en Hegel y Mead- que concibe a los seres humanos como sujetos de reconocimiento recíproco, cuya autonomía es vulnerable, y cuya condición es, a la vez, encarnada y capaz de universalizar. En la presentación, se revela que el concepto de reconocimiento intersubjetivo de Hegel y Mead fue inicialmente introducido en la Tc por Habermas. Y aunque pueda darse una ampliación o mayor riqueza en la descripción que Honneth hace de este carácter reconocitivo y referencia a diferentes teorías empíricas para fundamentarlo, este aspecto sitúa a ambos autores lejos de otros filósofos políticos y sociales.

En relación a las divergencias, sostengo que la fundamental es (i) la que hace a una diferencia de opción heurística a la hora de captar lo normativo de la interacción social. Mientras el foco de Habermas está puesto en las condiciones pragmáticas del discurso argumentativo, a partir de una opción por una noción estrecha de la moral, Honneth pone foco en la autorrealización no dañada y las condiciones intersubjetivas que la posibilitan, desplazando la reflexión hacia el bien. Además, ambos reparan en diferentes funciones del lenguaje cotidiano para ello: argumentativa en el caso de Habermas, expresiva en el caso de Honneth.

La opción heurística de Habermas se justifica, a mi entender, en que su preocupación es dar anclaje empírico a la fundamentación de las normas morales que permiten juzgar demandas sociales y no a la motivación psicológica en relación al desarrollo del yo que está detrás de tales demandas. Me aventuro a afirmar que Habermas vería el planteo honnethiano con desconfianza, con riesgo de socavar un planteo ético universalista, lo que por cierto ocurre. Considero que la estrategia heurística de Habermas sacrifica los aspectos comunicativos que están más allá de la argumentación y el reconocimiento que excede la relación entre interlocutores de un diálogo de un modo innecesario. Considero, en este sentido, que la teoría honnethiana ofrece una mayor riqueza hermenéutica para interpretar la vida moral. Habermas sabe de su déficit y concientemente, se aferra a la ventaja heurística que posee la comunicación discursiva para alcanzar una sólida fundamentación filosófica de tipo pragmático-trascendental. La superioridad de Habermas en ello es evidente, frente a una confusa e inconsistente fundamentación honnethiana.

Lo anterior tiene como consecuencia, por otro lado, (ii) una divergencia vinculada al lugar y sentido que tiene el concepto de un sujeto de reconocimiento en la obra de cada autor, en particular, a partir de una lectura y apropiación diferente de las teorías de Mead y Hegel, así como una diferencia en el tipo de teorías empíricas que se utiliza para dar cuenta del proceso intersubjetivo de socialización e individuación. En general, el análisis revela que Honneth realiza una apropiación más intensa de Hegel, una interpretación menos cognitivista e intelectualista de la adopción de rol de Mead y del desarrollo moral del sujeto, y así, una idealización del sujeto más comprensiva que la habermasiana. En particular, se da una densificación y ampliación del ideal hegeliano del sujeto de reconocimiento. A su vez, puedo

concluir que la categoría de *reconocimiento* juega un rol central en su teoría, mientras en Habermas queda subsumida al de *entendimiento comunicativo*. Los niveles de la interacción comunicativa en los que opera cada autor son diferentes: pretensiones de validez de un discurso, pretensiones de reconocimiento de identidad. Concluyo que entre ellas tienen una relación de continuidad, que el reconocimiento precede al discurso como condición de posibilidad, pero a la hora de la justificación moral, tienen más fuerza las pretensiones de validez.

El escaso tratamiento de las salidas de fundamentación filosófica de la idea de una eticidad formal y sus dificultades teóricas, y los cabos sueltos que deja el autor es algo que llama la atención y debilita el status de su teoría, dando una superioridad infranqueable al modelo habermasiano. Su propuesta no logra articular de una forma solvente la “trascendencia” de la inmanencia, por carecer de un programa de fundamentación racional de la ética –y en general, de una preocupación gnoseológica- que le permita responder a las objeciones del escéptico. Afirmo, entonces, que la actual pretensión de Honneth de ser una propuesta alternativa y superior a la habermasiana es exagerada, y que más bien constituiría una “teoría de alcance medio”.

Por último, quisiera posicionarme ante la cuestión de qué tipo de inflexión teórica tenemos ante nosotros. Habiendo recogido diferentes interpretaciones sobre la relación que existe entre ambas teorías, argumento a favor de la tesis de que no existe ruptura con el modelo habermasiano, aunque sí un cambio relevante, y que ambas perspectivas no pueden ser consideradas excluyentes, sino complementarias. En particular, mi conclusión es que la teoría de Honneth tiene una mayor sensibilidad hermenéutica a los contextos de aplicación, siendo una herramienta útil y relevante de ampliación y especificación para analizar la justicia en ámbitos sociales concretos, a la vez que Habermas puede aportar la fundamentación filosófica universalista de los principios de justicia que Honneth no alcanza a elaborar. No se trata simplemente de una aplicación de los principios habermasianos, se trata de toda una apertura en el alcance y densidad del concepto de reconocimiento que resulta valiosa, si se asume–con Sheyla Benhabib o Adela Cortina- que es posible la construcción de una ética comunicativa más amplia que la sugerida por la ética del discurso de Habermas. Más que estar ante una renovación, estamos ante una ampliación.

El aporte más personal y propositivo de esta tesis consistió en mostrar con mayor nivel analítico *el carácter* de tal ampliación -de su *alcance* y de su *densidad*-. Muestro ello argumentando: i) un trabajo más explícito y desarrollado del fenómeno del reconocimiento en sí por parte de Honneth, ii) la inclusión, sobre todo, de la esfera íntima en las relaciones de amor y cuidado, desconsiderada por Habermas a la hora de hablar del reconocimiento y la justicia social, y iii) el mayor potencial de aplicabilidad que posee su interpretación del concepto a la hora de abordar, por ejemplo, el problema de la pobreza, por su más específica consideración de las formas de la vulnerabilidad intersubjetiva. Estas dos últimas líneas argumentales consisten en hacer trabajar a Honneth en las fronteras del enfoque, algo que considero “rinde” en la medida en que esta ampliación ofrece interesantes oportunidades de aplicación a nivel teórico. Así, por ejemplo, considero que la teoría aporta a comprender el papel que la vida familiar juega en la justicia social y qué relación puede postularse con ella. Creo que acierta Honneth en el debate al señalar que la vida familiar debe estar sometida a

regulaciones legales que garanticen los derechos y libertades de todos sus miembros, pero además, deben ser justas las formas de sus vínculos, roles y prácticas cotidianas. Ello no implica afirmar que la vida familiar se reduzca a la justicia o que no podamos esperar mucho más de estas relaciones, sino que es un espacio ético de reconocimiento intersubjetivo *a caballo* entre el amor y la justicia. También considero, más allá del planteo del autor, que aunque la vida familiar debe importar al Estado, en el contexto de sociedades democráticas y plurales sólo puede ser legítimamente fortalecida de una manera indirecta por la política pública, para salvaguardar su vitalidad y específico aporte como espacio social.

Por último, y con respecto a mi tercer línea de argumentación, postulo que aunque ni Honneth ni Habermas han estado especialmente interesados en una propuesta específica de aplicabilidad de sus enfoques, la teoría honnethiana posee un mayor potencial a la hora de la aplicación de una teoría de justicia a contextos específicos, coloca los rudimentos de un modelo más claro de aplicabilidad. Su interpretación del reconocimiento da más juego para la construcción de orientaciones de política pública que la de Habermas, por su mayor especificación de las modalidades de reconocimiento y porque relata cómo el sujeto se constituye en autónomo de esta forma diferenciada. Esta “diversidad”, por ejemplo, al plantear principios normativos diferentes 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. A partir de allí, mi aporte específico es proponer cómo el enfoque del reconocimiento de Honneth puede ser un complemento clave en la conceptualización y evaluación de la pobreza de los individuos o grupos. Así, definiendo la idea de que su categoría colectiva de *esferas de reconocimiento* puede complementar un análisis centrado en las capacidades básicas humanas individuales como el ofrecido por Amartya Sen y Martha Nussbaum. Sostengo que la ventaja que logramos al incorporar la categoría al espacio evaluativo junto al de capacidades individuales, es que permite dar cuenta del carácter intersubjetivo de las mismas y de su conexión con formas básicas de autocomprensión personal insertas en la intersubjetividad y a la vez, nos brinda una información muy importante a los efectos prospectivos del modelo, porque nos sugiere cómo ampliar o desarrollar tales capacidades también intersubjetivamente. Con la intención de sentar las bases para una línea de investigación que transforme la realidad, y que lejos de hacer escolástica, integre perspectivas, es que me he aventurado en este cruce de perspectivas. Creo estar con ello siguiendo a Habermas y Honneth en el espíritu que caracteriza a los filósofos de la TC.

En consecuencia, mi intención en este trabajo ha sido la de contribuir a valorar cuál es 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, sin dudas 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. He intentado mostrar los logros, los avances y los problemas en esta inflexión de la Teoría Crítica. Acaso toda nuestra formación y el ejercicio de esta tesis dentro de ella, no sea más que la construcción de mapas que puedan orientarnos en diferentes territorios.

## I. BIBLIOGRAFÍA DE AXEL HONNETH<sup>1279</sup>

### A. LIBROS – trabajos monográficos

Honneth, A. (1993): *Komunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, Campus, Frankfurt- New York.

\_\_\_\_\_ (1995): *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany. Ed.: Charles Wright/ *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990.

\_\_\_\_\_ (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona. Trad.: Manuel Ballesteros/ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.

\_\_\_\_\_ (1997): *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge. Trad: Kenneth Baynes/ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

\_\_\_\_\_ (1999): *Desintegració: fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Tàndem, València./ *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer-Verlag, Frankfurt a.M., 1994.

\_\_\_\_\_ (2000): *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Spinoza Lectures, Van Gorcum, Assen./ *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001./ *Suffering from Indeterminacy An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, Spinoza Lectures, Amsterdam, 1999.

Fraser, N. y Honneth, A. (2006): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid. Trad.: Pablo Manzano/ *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.

\_\_\_\_\_ (2007): *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge. / *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000.

\_\_\_\_\_ (2007): *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires. Trad.: Graciela Calderón/ *Verdinglichkeit. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2005.

\_\_\_\_\_ (2009): *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Buenos Aires. Trad.: Griseldo Mársico./ *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Verlag Frankfurt a.M., 2007.

\_\_\_\_\_ (2009): *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de cultura económica, México. Trad.: Peter Störandt; Edición: Gustavo Leyva.

---

<sup>1279</sup> Aquí se encuentran enumeradas únicamente las obras que he trabajado. Un listado actualizado y completo con traducciones a otras lenguas puede encontrarse en: [http://www.philosophie.uni-frankfurt.de/lehrende\\_index/Homepage\\_Honneth/Ver\\_\\_ffentlichungen.html](http://www.philosophie.uni-frankfurt.de/lehrende_index/Homepage_Honneth/Ver__ffentlichungen.html)

\_\_\_\_\_ (2010): *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory*, Princeton University Press, New Jersey. Trad: Ladislaus Lob.

\_\_\_\_\_ (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática], Suhrkamp, Berlin.

\_\_\_\_\_ (2011): *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid. Edición y traducción de Hernández, F. y Herzog, B.<sup>1280</sup>

\_\_\_\_\_ (2012): *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press, Cambridge/ *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010.

## B. LIBROS – editados

Honneth, A. y Joas, H. (eds.) (1991): *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, Polity Press/ *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1986.

Honneth, A., McCarthy, Th., Offe, C., Wellmer, A. (ed.) (1989): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. zum 60 Geburtstag* [Consideraciones provisionales en el proceso de la Ilustración. Jürgen Habermas en el 60 cumpleaños], Suhrkamp, Frankfurt a.M./ *Philosophical interventions in the unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, Massachusetts, 1992.

## C. ARTÍCULOS

\_\_\_\_\_ (1991): "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia", en Apel, K.O.; Cortina, A.; De Zan y Michelini *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 164-174./ "Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept", en Kuhlmann, W. (ed.) *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.

\_\_\_\_\_ (1992): "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 5, pp. 78-93./ "Integrity and disrespect. Principles of a conception of morality based on the theory of recognition", *Political Theory*, Vol. 20, 2, 1992, pp. 187-201./ "Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung" en *Merkur*, Nº 501, 1990, pp. 1043 y ss.

\_\_\_\_\_ (1994): "The social dynamics of disrespect", *Constellations*, vol.1, issue2, pp. 255-269. / "Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Año 22, Vol. 1, 1994, pp. 78-93. / Compilado en Honneth, A. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 63-79.

\_\_\_\_\_ (1995): "Domination and moral struggle: the philosophical heritage of marxism reviewed", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New

---

<sup>1280</sup> Es una recopilación de ensayos que incluye: "Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción", "Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social"; "La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una teoría crítica de la sociedad"; "Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante. La dialéctica de la ilustración en el horizonte de los debates actuales sobre la crítica social"; Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del "reconocimiento"; "Teoría de la relación de objeto e identidad posmoderna: sobre el supuesto envejecimiento del psicoanálisis"; "Entre la hermenéutica y el hegelianismo: John McDowell y el desafío del realismo moral".

York Press, Albany, pp. 3-14. / "Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus", en Hans-Leo Krämer/Claus Leggewie (ed.) *Wege ins Reich der Freiheit. Andre Gorz zum 65. Geburtstag*, Rotbuch, Berlin, 1989, pp. 86-106.

\_\_\_\_\_ (1995): "Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 15-49./ "Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie" en Honneth, A. y Jaeggi (eds.) *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, Vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1980, pp. 185-233.

\_\_\_\_\_ (1995): "A Fragmented World: on the implicit relevance of Lukács' early work", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 50-60./ "Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács Frühwerk", en Dannemann, R. (ed.) *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken*, Frankfurt am Main, 1986.

\_\_\_\_\_ (1995): "Critical Theory", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 61-91./ "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition" en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, 1, 1989.

\_\_\_\_\_ (1995): "From Adorno to Habermas", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 92-120./ "Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie", en Bonß y Honneth (ed.) *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, pp. 87-126.

\_\_\_\_\_ (1995): "The fragmented world of Symbolic Forms: reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", in *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 184-201./ "Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36, 1, 1984.

\_\_\_\_\_ (1995): "Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality", in *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, pp. 205-219. Trad. al inglés de "Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale", *Leviathan*, Año 9, Nº 3-4, 1981, pp. 556-570.

\_\_\_\_\_ (1995): "Pluralization and Recognition: on the self-misunderstanding of postmodern social theories", in *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, pp. 220-230./ "Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien" en *Merkur*, Nº 508, 1, 1991, pp. 624-629.

\_\_\_\_\_ (1995): "The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion concerning Communitarianism", in *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, pp. 231-246 / "The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion On Communitarianism", *Thesis Eleven*, 28, 1, 1991, pp. 18-34. / "Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus", *Philosophische Rundschau*, Nº 1-2, 1991, pp. 83-102.

\_\_\_\_\_ (1995): "Descentered autonomy: the subject after the fall", in *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, pp. 261-271./ "Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik", en Christoph Menke/Martin Seel (ed.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, pp. 149-164.

\_\_\_\_\_ (1996): "Concepciones de la sociedad civil", *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*,

Nº 24, pp. 47-55. / "Conception of "Civil Society"" en *Radical Philosophy*, N°64, 1993, pp. 19-22.

\_\_\_\_\_ (1997): "Recognition and moral obligation", *Social Research*, Vol. 64, N°1, pp. 16-35./ "Anerkennung und moralische Verpflichtung", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 51, N° 1, 1997, pp. 25-41./ "Reconocimiento y obligación moral", *Areté*, Depto de Humanidades Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. IX, N° 2, 1997, pp. 235-252/ "Reconocimiento y obligaciones morales", *Estudios Políticos*, N° 14, enero-junio 1998, pp. 173-187.

\_\_\_\_\_ (1997): "Between Aristotle and Kant: recognition and moral obligation", *Social Research*, Vol. 62, N°1, pp. 16-34. / "Zwischen Aristoteles und Kant. Grundzüge einer Moral der Anerkennung", en Wolfgang Edelstein/Gertrud Nunner-Winkler (ed.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt a.M., 2000./ "Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Servicio Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, 1998, pp. 17-37.

\_\_\_\_\_ (1997): "A Society Without Humiliation? On Avishai Margalit's Draft of a "Decent Society", *European Journal of Philosophy*, Vol.5, N° 3, pp. 306-324./ "Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer "Politik der Würde"" en Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990.

\_\_\_\_\_ (1997): "Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication" in *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, pp. 278-303. / *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

\_\_\_\_\_ (1997): "Habermas' anthropology of knowledge: the theory of knowledge-constitutive interests" in *Critique of Power*, pp. 203-239./ *Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, pp. 278-303./ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

\_\_\_\_\_ (1997): "Two competing models of the history of species: understanding as the paradigm of the social", in *Critique of Power*, pp. 240-277./ *Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, pp. 278-303./ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

\_\_\_\_\_ (1998): "Between proceduralism and teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXIV, N°3, pp. 689-711./ "Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 47, 1999, Vol. 1, pp. 59-74.

Honneth, A. y Farrell, John M.M. (1998): "Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today", *Political Theory*, Vol. 26, N°6, Dec, pp. 771-772./ "Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart" en Hauke Brunkhorst y Peter Niesen (ed.) *Das Recht der Republik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999, pp. 35-65. / "La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente", *Estudios Políticos*, N° 15, julio-diciembre, 1999, pp. 81-106.

\_\_\_\_\_ (1999): "Comunidad: esbozo de una historia conceptual", *Isegoría*, N°20, pp. 5-15./ "Communauté" en Monique Canto-Sperber (ed.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 1996, pp. 270-274.

\_\_\_\_\_ (2000): "Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur Anthropologischen Erweiterung der Diskursethik" [Las relaciones de reconocimiento y la moral. Una nota para la discusión acerca de la ampliación antropológica de la ética del discurso], en Brunner, R, and Kelbel, P. *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, Frankfurt/M., Campus Verlag, pp. 101-111.

\_\_\_\_\_ (2000): "The possibility of a disclosing critique of society", *Constellations*, Vol.7, Issue 2, pp. 116-127.

\_\_\_\_\_ (2001): "Recognition or Redistribution? Changing perspectives", *Theory, culture and society*, Vol. 18, Issue 2/3, pp. 43-55.

\_\_\_\_\_ (2001): "Invisibility: on the epistemology of "recognition", *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, Bristol, pp. 111-126./ "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von "Anerkennung"" en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.

\_\_\_\_\_ (2002): "Grounding recognition: a rejoinder to critical questions", *Inquiry*, Vol. 45, pp. 499-520.

\_\_\_\_\_ (2002): "Between Hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the Challenge of Moral Realism", in Smith, N. (ed.) *Reading McDowell, On Mind and World*, Routledge, London, New York, pp. 246-265.

\_\_\_\_\_ (2003): "On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 29, Nº1, pp. 5-21.

\_\_\_\_\_ (2004): "Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice", *Acta Sociologica*, Sage Publications, Vol. 47, Nº4, dec., pp. 351-364.

\_\_\_\_\_ (2004): "A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory", in Rush, F. (ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 336-360./ "Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie" en Christoph Halbig/Michael Quante (ed.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, LIT-Verlag, 2004, pp. 9-32/ Leyva, G. (ed.) *La teoría crítica y las tareas actuales de la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468.

\_\_\_\_\_ (2004): "Organized self-realization: some paradoxes of individualization", *European Journal of Social Theory*, Vol. 7, Nº 4, pp. 463-478./ "Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung" en Honneth, A. (ed.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Vol. 1, Campus Verlag, Frankfurt a.M., 2002, pp. 141-158.

\_\_\_\_\_ (2004): "Considerations on Alessandro Ferrara's reflective authenticity", *Philosophy & Social Criticism*, Vol.30, Nº1, pp. 11-15.

Anderson, J. y Honneth, A. (2005): "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", en Anderson, J. and Christman, J.P. (eds.) *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 127-149.

\_\_\_\_\_ (2005): "A physiognomy of the capitalist form of life: a sketch of Adorno's social theory", *Constellations*, Vol.12, Nº1, pp. 50-64.

\_\_\_\_\_ (2006): "El reconocimiento como ideología", *Isegoría*, Nº35, pp. 129-150./ "Anerkennung als Ideologie", *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, Nº1, octubre 2004, p. 51-70.

\_\_\_\_\_ (2006): "Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser", en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, pp.89-148.



\_\_\_\_\_ (2006): "La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica", en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, pp.176-196.

Honneth, A. y Hartmann, M. (2006): "Paradoxes of capitalism", *Constellations*, Vol. 13, Issue 1, pp. 41-58./ "Paradoxien des Kapitalismus", *Berliner Debatte Initial*, Vol.15, Nº 1, 2004, pp.4-17.

\_\_\_\_\_ (2007): "The other of justice: Habermas and the ethical challenge of posmodernism", in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 99-128./ "Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 42, Nº 2, 1994, pp. 195-220./ "Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo", en Honneth, A. *Crítica del agravio moral*, FCE-UAM, Buenos Aires, 2009, pp. 151-196.

\_\_\_\_\_ (2007): "Post-traditional communities: a conceptual proposal", in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 254-262./ "Comunitats posttradicionals: una proposta conceptual", *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, Nº 27, 1997, pp. 35-43./ "Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag" en Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (ed.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer TB-Verlag, Frankfurt a.M., 1993, pp. 260-273.

\_\_\_\_\_ (2007): "Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy", in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 3-48./ "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie" en Honneth, A. (ed.) *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt a.M., 1994, pp. 9-69. /

\_\_\_\_\_ (2007): "Between justice and affection: the family as a field of moral disputes", in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, p. 144-162./ "Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 6, 1995, pp. 989-1004.

\_\_\_\_\_ (2007): "Love and morality", in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 163-180. /Trad. ligeramente ampliada de «Philosophie. Eine Kolumne. Liebe», *Merkur*, Nº 591, 6, 1998, pp. 519-525.

\_\_\_\_\_ (2008): "Observações sobre a reificação", *Civitas*, Vol.8, Nº1, jan-abr, pp. 68-79.

\_\_\_\_\_ (2008): "Trabalho e reconhecimento. Tentativa de uma redefinição", *Civitas*, Vol.8, Nº1, jan-abr, pp.46-67.

\_\_\_\_\_ (2008): "Rejoinder", en *Reification: a new look at an old idea*, Oxford University Press, New York, pp. 148-149.

\_\_\_\_\_ (2009): "A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo", *Civitas*, Vol.9, Nº3, zet-dec., pp.345-368. /"The fabric of justice. Limits of proceduralism". Conferencia que Honneth brindó en el Oslo Lecture in Moral Philosophy el 26.08.2010. Disponible en: <http://www.etikkprogrammet.uio.no/oslo%20lecture%20honneth.html>/ "Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus", in *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp Verlag, 2010, pp.51-77/ La versión inglesa reaparece en *The I in we. Studies in the Theory of recognition*, Polity Press, Cambridge, 2012, pp. 35-55. /Trad.español: "El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo" en Pereira, G. (ed.) *Perspectivas críticas de justicia social*, Evangraf, Porto Alegre, 2013, pp. 11-28.

\_\_\_\_\_ (2011): "Rejoinder" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 391-422.

#### D. ENTREVISTAS

Honneth, A. (2002): "The role of Sociology in the Theory of Recognition. An Interview with Axel Honneth", [Interview with Petersen, A. and Willing, R.], *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, Nº2, pp. 265-277.

\_\_\_\_\_ (2004): "From struggles to recognition to a plural concept of justice: an interview with Axel Honneth", [Interview with Gwynn Markle], *Acta sociologica*, Sage Publications, Vol. 47, Nº4, Dec., pp.383-391.

\_\_\_\_\_ (2005): "Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth", [entrevistado por Francisco Cortés Rodas] *Estudios Políticos*, Nº27, julio-diciembre, pp. 9-26. Edic. electrónica: <http://www.bioeticanet.info/filosofia/HonnethCortes.pdf>

\_\_\_\_\_ (2005): "La herencia de la *Dialéctica de la Ilustración*. Entrevista con Axel Honneth", [entrevistado por el Grupo internacional de Estudios de Teoría Crítica], *Revista internacional de Filosofía Política*, Nº26, pp.107-128.

\_\_\_\_\_ (2008): "Dialéctica de la Ilustración entre literatura y filosofía. Axel Honneth en entrevista", [entrevistado por Mauro Basaure], *Persona y Sociedad*, Vol. XXII, Nº1, pp. 59-74.

\_\_\_\_\_ (2008): "Kant: entre inclinación y deber. Una entrevista con Axel Honneth, director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt", [entrevistado por Jean Birnbaum], *Le Monde*, abril. Edición electrónica: <http://www.scribd.com/doc/59718545/16KANTKant-entre-inclinacion-y-deber-Una-entrevista-a-Axel-Honneth>

\_\_\_\_\_ (2010): "Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth", [entrevistado por Gustavo Pereira] *Andamios*, Vol. 7, Nº13, UACM, México, mayo-agosto, pp. 323-334.

## II. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE AXEL HONNETH

Alexander, J.C.A. and Lara, M.P. (1996): "Honneth's new critical theory of recognition", *New Left Review*, Nº220, pp. 126-136.

Allen, A. (2010): "Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory critical theory", *Critique*, Vol. 3, Issue 1, pp. 37-41.

Amorós, C. (1998): "Política del reconocimiento y colectivos bi-valentes", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 1, pp. 39-56.

Anderson, J. (2011): "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition" en Petherbridge, D. *The critical theory of Axel Honneth*, Brill, Leiden, pp. 31-58.

Basaure, M. (2011): "Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth", *Enrahonar*, 46, pp.75-91.

Basaure, M. (2011): "Continuity through rupture with the Frankfurt School: Axel Honneth's theory of recognition" en Delanty, G. y Turner, (ed.) *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*, Routledge, New York, pp. 99-109.

Buttler, J. (2008): "Taking another's view: ambivalent implications", en Honneth, A. *Reification: a new look at an old idea*, Oxford University Press, New York, pp. 97-119.

Cannon, B. (2001): "Struggles for moral redemption" en *Rethinking the normative content of Critical Theory. Marx, Habermas and beyond*, Palgrave, New York.

Conill, J. (2013): "Hermenéutica crítica de la justicia, en diálogo con Axel Honneth" en Pereira, G. (ed.) *Perspectivas críticas de la justicia*, Evangraf, Porto Alegre, pp. 95-110.

Da Cunha de Souza, L. G. (2009): *Reconhecimento como Teoria crítica? A formulacao de Axel Honneth*, Tesis maestría en Sociología, Universidad Estadual de Campinas, San Pablo.

De la Maza, L.M. (2010): "Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento", *Veritas*, Nº23, Set., pp. 67-94.

De Oliveira, N. (2009): "Affirmative action, recognition, self-respect. Axel Honneth and the phenomenological deficit of critical theory", *Civitas*, Vol. 9, Nº3, pp. 369-385.

Deranty, J. Ph. and Renault, E. (2007): "Politicizing Honneth's ethics of recognition", *Thesis Eleven*, 88, February, pp. 92-111.

Deranty, J. Ph. (2004): "Injustice, violence and social struggle. The critical potential of Axel Honneth's theory of recognition", *Critical Horizons*, Vol. 5, Nº1, pp. 297-322.

\_\_\_\_\_ (2006): "Repressed materiality: Retrieving the materialism in Axel Honneth's theory of recognition", *Critical Horizons*, Vol. 7, Nº1, pp. 113-140.

\_\_\_\_\_ (2009): *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Brill, Leiden-Boston.

\_\_\_\_\_ (2011): "Reflective critical theory: a systematic reconstruction of Axel Honneth's social philosophy" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 59-88.

Fascioli, A. (2011): *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth*, Biblioteca Nacional-Banda Oriental, Montevideo.

Ferrara, A. (2004): "The relation of authenticity to normativity: a response to Larmore and Honneth", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 30, N°1, Sage Publications, London, pp. 17-24.

\_\_\_\_\_ (2011): "The nugget and the tailings. Reification interpreted in the light of recognition" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 371-

Fleitas, M. (2013): *La reificación y el olvido del reconocimiento. Aportes para una revisión y defensa de la reificación del Axel Honneth*, Tesis de maestría, FHCE-Udelar, Montevideo.

Fleitas, M. (2012): "Personalidad dañada y preferencias adaptativas. Una expansión de la racionalidad desde el enfoque del reconocimiento de Axel Honneth", en Bavaresco, A.; Pereira, G.; Gross Villanova, M. *Justiça, Democracia e Política*, EdIPUCRS-Gioãna-Tendenz, Porto Alegre, pp. 221-233.

Fraser, N. (2006): "La justicia social en la era de la política de la identidad" en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, pp. 17-88.

\_\_\_\_\_ (2006): "Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth" en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, pp. 149-175.

Freundlieb, D. et al. (2004): *Critical theory after Habermas. Encounters and Departures*, Brill, Boston.

Geuss, R. (2008): "Philosophical anthropology and social criticism" en Honneth, A. *Reification: a new look at an old idea*, Oxford University Press, New York, pp. 120-130.

Giusti, M. (2005): "Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel", *Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, Año 2, N°1, pp. 69-83.

Haber, S. (2007): "Recognition, justice and social pathologies in Axel Honneth's recent writings", *Revista de Ciencia Política*, Vol.27, N°2, pp. 159-170.

Heidegren, C. (2002): "Anthropology, social theory and politics: Axel Honneth's theory of recognition", *Inquiry*, 45, pp. 433-446.

Herzog, B. y Hernández, F. (2010): "Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica" en *Revista de Faculdade de Direito de Caruaru/Asces*, Vol. 42, N°1, enero-junio. Diponible en [http://www.asces.edu.br/revistadireito/edicoes/2010-1/teoria\\_critica1.pdf](http://www.asces.edu.br/revistadireito/edicoes/2010-1/teoria_critica1.pdf)

Herzog, B. y Hernández, F. (2012): "La noción de 'lucha' en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth", *Política y sociedad*, Vol. 49, N°3, pp. 609-623.

Holmes, P. (2009): "Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas X Honneth)", *Tempo Social*, Vol. 21 Issue 1, jun, pp. 133-155.

Holmes, P. (2009): "Reconhecimento e normatividade: A transformação hermenêutica da teoria crítica", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 24, Issue 69, fev, pp. 129-145.

Houston, S. y Dolan, P. (2008): "Conceptualising child and family support: the contribution of Axel Honneth's critical theory of recognition", *Children and Society*, Vol. 22, pp. 458-469.

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.

Ikäheimo, H. (2002): "On the genus and species of recognition", Symposium on Axel Honneth and Recognition, *Inquiry*, Vol. 45, pp. 447-462.

Jütten, T. (2010): "What is reification? A Critique of Axel Honneth", *Inquiry*, Vol. 53, N° 3, pp. 235-256.

Laitinen, A. (2002): "Interpersonal recognition: a response to value or a precondition of personhood?", Symposium on Axel Honneth and Recognition, *Inquiry*, Vol. 45, pp. 463-478.

Lear, J. (2008): "The slippery middle", en Honneth, A. *Reification: a new look at an old idea*, Oxford University Press, New York, pp. 131-146.

Leyva, G. (ed.) (2005): *La teoría crítica y las tareas actuales de la filosofía*, Anthropos, Barcelona.

Kalyvas, A. (1999): "Critical Theory at the crossroads: comments on Axel Honneth's theory of recognition", *European Journal of Social Theory*, Vol.2, N°1, February pp. 99-108.

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 Petherbrige, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, London, pp. 255-302.

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 self-realization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory", *Critical Horizons*, Vol. 5, pp. 323-363.

Kompridis, N. (2007): "Struggling over the meaning of Recognition. A matter of Identity, Justice or Freedom?", *European Journal of Political Theory*, Vol. 6, N°3, pp. 277-289.

Madureira, M. (2009): "Introducción" a Honneth, A. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, pp. 9-48.

McNay, L. (2008): *Against recognition*, Polity Press, Cambridge.

Meehan, J. (1994): "Autonomy, recognition and respect: Habermas, Benjamin and Honneth", *Constellations*, Vol.1, N°2, pp. 270-285.

\_\_\_\_\_ (2011): "Recognition and the dynamics of Intersubjectivity" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 89-123.

Nobre, M. (2003): "Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica", Prefácio à edição brasileira de Honneth, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Editora 34, São Paulo, pp. 7-19.

Owen, D. (2008): "Recognition, reification and value", *Constellations*, Vol. 15, N°4, pp. 576-586.

Pensky, M. (2011): "Social solidarity and intersubjective recognition: on Axel Honneth's struggle for recognition" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 125-153.

Petherbridge, D. (ed.) (2011): *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston.

Pinkard, T. (2012): "Is recognition a basis for social or political thought? On Axel Honneth's proposal", in

- O'Neill, Sh. & Smith, N. *Recognition theory as social research*, Palgrave Macmillan, pp. 21-38.
- Renault, E. (2007): "What is the use of the notion of the struggle of recognition", *Revista de Ciencia Política*, Vol. 27, N°2, pp. 195-205.
- \_\_\_\_\_ (2011): "The theory of recognition and critique of institutions" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 208-231.
- Roberts, N. (2009): "Recognition, power and agency: the recent contributions of Axel Honneth to critical theory", *Political Theory*, Vol. 37, N°2, April, pp.296-309.
- Rocheleau, J., Hughes, Ch, Wong, J. (2003): "Communication, Recognition and Politics: Reconciling the Critical Theories of Honneth and Habermas", *Social Philosophy Today*, Vol. 17, pp. 253-263.
- Romero Cuevas, J.M. (2009): "J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, N°1, Dic., pp. 72-87.
- Romero, J. M. (2010): *Crítica e historicidad. Ensayos para pensar las bases de una teoría crítica*, Plaza y Valdés, Barcelona.
- Rundell, J. (2004): "Imaginary turns in Critical theory: Imagining subjects in tension", en Freundlieb, D. et al. *Critical theory after Habermas. Encounters and departures*, Brill, Boston, pp. 307-346.
- Saavedra, G. y Sobottka, E. (2009): "Discursos filosóficos do reconhecimento", *Civitas*, Vol. 9, N°3, set-dic, pp. 386-401.
- Sauerwald, G. (2006): "Teoría del Reconocimiento versus Teoría del Discurso", *Estudios de filosofía política e historia de las ideas*, Año 7, N° 8, dic., pp. 145-157.
- \_\_\_\_\_ (2008): *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Lit Verlag, Berlin.
- Siurana, J.C. (2011): "Las capacidades ético-discursivas como capacidades para el reconocimiento recíproco: bases de un modelo de desarrollo humano", *Éthique et économique*, Vol. 8, N°1, pp. 25-39.
- Sobottka, E. y Saavedra, G. (2008): "Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth", *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, Vol. 8, N°1, enero-abril, pp. 9-18.
- Sobottka, E. (2012): "A liberdade individual e suas expressões institucionais", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 27, N°80, pp.219-223. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php>.
- \_\_\_\_\_ (2012): "Justificação, reconhecimento e justiça: Tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer", *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, Vol. 12, N° 1, pp. 126-144.
- Testa, I. (2008): "Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais. A teoria crítica de A. Honneth e a regra de ouro", *Civitas*, Vol.8, N°1, jan-abril, pp.94-124.
- Thompson, S. (2005): "Is redistribution a form of recognition? Comments on the Fraser-Honneth debate", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 8, No. 1, pp. 85–102.
- Toniolatti, E. (2009): "From Critique to Reconstruction: On Axel Honneth's Theory of Recognition and its Critical Potential," *Critical Horizons*, Vol 10, N° 3, pp. 371-390.
- van den Brink, B. and Owen, D. (2007): *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

van den Brink, B. (2011): "Recognition, pluralism and the expectation of harmony: against the ideal of an ethical life 'free from pain'" en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 155-176.

Walzer, M. (1983): *Spheres of Justice*, Basic Books, New York.

Varga, S. y Gallagher, S. (2012): "Critical social philosophy, Honneth and the role of primary intersubjectivity", *European Journal of Social Theory*, N° 15, pp. 243-260.

Wilding, A. (2012): "Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit", Suhrkamp, Frankfurt, 2011, 627 pp. Review disponible en: <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2012/577>

Yar, M. (2001): "Recognition and the politics of Human desire", *Theory, Culture and Society*, Vol. 18, N° 2/3, pp. 57-76.

\_\_\_\_\_ (2003): "Honneth and the communitarians: towards a recognitive critical theory of community", *Res Publica*, Vol. 9, Issue 2, pp. 101-125.

Zurn, Ch. (2000): "Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'", *Philosophy & Social Criticism*, 26, 1, pp. 115-124.

\_\_\_\_\_ (2003): "Identity of status? Struggles over "recognition" in Fraser, Honneth and Taylor", *Constellations*, 10, pp. 519-537.

\_\_\_\_\_ (2005): "Recognition, redistribution and democracy: dilemmas of Honneth's critical social theory", *European Journal of Philosophy*, 13, 1, pp. 89-126.

\_\_\_\_\_ (2011): "Social pathologies as second-order disorders", en Petherbridge, D. (ed.) *Axel Honneth: critical essays*, Brill, Leiden-Boston, pp. 345-370.

### III. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Adorno, Th. (2003): *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2005): *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid.

Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007): *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid.

Alkire, S. (2008): "Using the capability approach: prospective and evaluative analyses", en Alkire, Comim and Qizilbash (eds.) *The Capability Approach: Concepts, Measures and Application*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 26-49.

Amato, J.A. (1990): *Victims and values. A history and a theory of suffering*, New York, Praeger.

Antonio, R. (1981): "Immanent critique as the core of Critical Theory: its origins and development in Hegel, Marx and contemporary thought", *The British Journal of Sociology*, Vol. 32, N°3, sep, pp. 330-345.

\_\_\_\_\_ (1983): "The origin, development and contemporary status of Critical Theory", *The Sociological Quarterly*, Vol. 24, Summer, pp. 325-351.

Apel, K.O. (1975): "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, N°XXI, pp. 140-173.

\_\_\_\_\_ (1976): *Pragmática lingüística y Filosofía*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

\_\_\_\_\_ (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", in *Towards a transformation of Philosophy*, Routledge, London, pp. 225-300.

\_\_\_\_\_ (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.

\_\_\_\_\_ (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*, Paidós, Barcelona, pp. 147-184.

\_\_\_\_\_ (2004): "¿Se puede fundamentar normativamente la "teoría crítica" recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas" en *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, pp. 33-91.

\_\_\_\_\_ (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. Elementos para un debate*, Comares, Granada, pp. 121-246.

Arendt, H. (1997): *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid.

Aristóteles (2006): *Metafísica*, Gredos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2008): *Ética nicomáquea*, Del nuevo extremo, Buenos Aires.

Barber, B. (2004): *Democracia fuerte: Política participativa para una nueva época*, Almuzara, Granada.



- Beck-Gernsheim, E. (2002): *Reinventing the family: in search of new lifestyles*, Polity, Cambridge.
- Becker, G. (1981): *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge.
- Benhabib, S. (1986): *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*, Columbia University press, New York.
- \_\_\_\_\_ (1997): "Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue" en Honneth, A. McCarthy, Th., Offe, C., and Wellmer, A. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the unfinished project of Enlightenment*, The MIT Press, Cambridge-London.
- \_\_\_\_\_ (2002): *The claims of culture. Equality and diversity in the Global Era*, Princeton University Press, New Jersey.
- \_\_\_\_\_ (2006): "El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral", en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, pp. 171-202./ *Gender, community and posmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York, 1992.
- Benjamin, J. (1988): *The bonds of love. Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, Pantheon books, New York.
- Berlin, I. (1958): "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- Berger, B. & Berger P. (1983): *The war over the family*, Anchor Books, New York.
- Bloch, E. (1949): *El pensamiento de Hegel*, FCE, México.
- \_\_\_\_\_ (2011): *Derecho natural y dignidad humana*, Dykinson, Madrid.
- Borges, J. L. (2013): "Del rigor en la ciencia", en *El Hacedor*, Random House, New York.
- Bourdieu et alt. (1999): *The weight of the world: social suffering in contemporary society*, Polity Press, Cambridge.
- Buchwalter, A. (1997): "Structure or sentiment? Habermas, Hegel, and the conditions of solidarity", *Philosophy Today*, N° 41, pp. 49-54.
- Cannon, B. (2001): *Rethinking the normative content of critical theory. Marx, Habermas and beyond*, Palgrave, New York.
- Cohen, G. (2001): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona.
- Cohen, J. and Arato, A. (1992): "Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society", in Honneth, A., McCarthy, T; Offe C. and Wellmer, A. *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México.
- Conill, J. (2002): "Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen", *Sistema*, N°171, pp. 47-63.
- \_\_\_\_\_ (2003): "El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas" en Cortina, A. y García Marza, D. *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Ética hermenéutica*, Taurus, Madrid.

- \_\_\_\_\_ (2006): *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2010): "La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento", *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. 2, pp. 61-76.
- Cortina, A. (1985): "Moralidad y eticidad. De los límites extremos de toda filosofía práctica" en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1994): *Crítica y utopía: La escuela de Frankfurt*, Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1994): *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996): "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría*, N°13, pp. 119-134.
- \_\_\_\_\_ (1998): "Sociedad civil" en *Diez Palabras clave en Filosofía Política*, Verbo Divino, Navarra.
- \_\_\_\_\_ (2002): *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2003): "La ética discursiva" en Camps, V. (ed.) *Historia de la Ética*, III Ética contemporánea, Crítica, Barcelona, pp. 533-581.
- Cortina, A. y García-Marzá, D. (2003): *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, A. (2005): *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2007): *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- \_\_\_\_\_ (2007): "Ethica cordis", *Isegoría*, N°37, julio-diciembre, pp.113-126.
- Cortina, A. y Pereira, G. (eds.) (2009): *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, A. (2010): *Justicia cordial*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2011): "Ciudadanía democrática: ética, política y religión", *Isegoría*, N° 44, 2011, pp. 13-55.
- Cooke, M. (2000): "Between 'Objectivism' and 'Contextualism': The Normative Foundations of Social Philosophy", *Critical Horizon*, Vol.1, pp. 193-227.
- Crocker, D. (1998): "Consumption, Well-being, and Capability," en David Crocker and Toby Linden (ed.) *Ethics of Consumption. The good life, justice and global stewardship*, Rowman & Littlefield, New York.
- \_\_\_\_\_ (2008): *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davies, J. (2012): *The Importance of Suffering: the value and meaning of emotional discontent*, Routledge, London.

Delvecchio Good et al. (eds.) (1992): *Pain as human experience. An anthropological experience*, University of California Press.

Deneulin, S. y Townsend, N. (2007): "Public goods, global public goods and the common good", *International Journal of Social Economics*, Vol. 34, Nº 1-2, pp. 19-36.

Deneulin, S. (2008): "Beyond individual freedom and agency: structures of living together in the capability approach" en Alkire, Comim and Qizilbash (eds.) *The Capability Approach: Concepts, Measures and Application*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 105-124.

Derrida, J. (1988): "The politics of friendship", *Journal of Philosophy*, Vol. 85, pp. 632-644.

Domingo, A. (2002): "Familia" en *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, pp.178-185.

Drèze, J. & Sen, A. (2002): *India: Development and Participation*, Oxford University Press, Oxford.

Durán Heras, M.A. (2000): "Concentración y reparto del trabajo no remunerado en los hogares", en *Cuadernos de Relaciones laborales*, Nº17, pp. 91-122.

Durkheim, E. (2001): *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.

Elster, J. (1988): *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona.

Evans, P. (2002): "Collective capabilities, culture and Amartya Sen's Development as freedom", *Studies in Comparative International Development*, Vol. 37, Nº2, pp. 54-60.

Fascioli, A. (2009): "Capacidades básicas y esferas de reconocimiento" en Cortina, A. y Pereira, G. (eds.) *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, pp. 115-136.

\_\_\_\_\_ (2009): "El concepto de sociedad civil en Habermas", *Revista Actio*, Nº 11, nov., pp.33-47.

\_\_\_\_\_ (2011): "Alcances de la intersubjetividad en el enfoque de las capacidades", *Sistema*, Nº221, 2011, pp. 63-86.

\_\_\_\_\_ (2011): "Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento", *Areté*, Vol. XXIII, Nº1, 2011, pp. 53-78.

\_\_\_\_\_ (2012): "Una educación ciudadana más allá de los derechos", *Andamios. Revista de Investigación social*, Nº18, pp. 35-57. (<http://doctrina.vlex.com.mx/vid/educacion-ciudadana-alla-derechos-382605234>)

\_\_\_\_\_ (2013): "La vida familiar en la mira de la justicia", en Pereira, G. (ed.) *Perspectivas críticas de justicia social*, Evangraf, Porto Alegre, pp. 125-141.

Fineman, M. (1995): *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York.

Foucault, M. (2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid.

Forst, R. (2002): *Contexts of justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley.

Fraser, N. (1995): "What's critical about critical theory?" in Meehan, J. *Feminists Read Habermas*.

*Gendering the subject of discourse*, Routledge, New York, pp. 21-56.

\_\_\_\_\_ (1997): "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" age", en *Justice Interruptus*, Routledge, New York, pp. 11-40.

\_\_\_\_\_ (2001): "Recognition without Ethics?", *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, Nº 2-3, pp. 21-42.

\_\_\_\_\_ (2001): "Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation", paper presentado al Heinrich-Böll-Stiftung. Disponible en: <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article281>

\_\_\_\_\_ (2006): "La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación", en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, pp. 17-88.

\_\_\_\_\_ (2008): *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona.

García-Marzá, D. (1992): *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2004): *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid.

Gaspar, D. and van Staveren, I. (2003): "Development as freedom — and as what else?", *Feminist Economics*, Vol. 9, Nº 2-3, pp. 137-161.

Gilligan, C. (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gore, Ch. (1997): "Irreducible social goods and the informational basis of Amartya Sen's capability approach", *Journal of International Development*, Vol. 9, Nº2, pp. 235-250.

Gracia, J. (2009): *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Tesis de doctorado, Universitat de Valencia.

Habermas, J. (1976): *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1985): "Remarks on the concept of communicative action" en Seebass, G. and Tuomela, R. (eds.) *Social Action*, Reidel, pp. 151-178.

\_\_\_\_\_ (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1987): *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1989): ¿Qué significa pragmática universal?, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, pp. 229-368.

\_\_\_\_\_ (1989): *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1990): *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1990): "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", en *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 188-239.

\_\_\_\_\_ (1990): *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1991): "Justicia y solidaridad" en Apel, K.O.; Cortina, A.; De Zan y Michelini (eds.) *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 175-205.

\_\_\_\_\_ (1991): "A reply" en Joas, H. y Honneth, A. *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, Polity Press, pp. 214-264./ *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1986.

\_\_\_\_\_ (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*, Península, Barcelona, pp. 58-134.

\_\_\_\_\_ (1996): *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona.

Habermas, J. y Rawls, J. (1998): *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.

Habermas, J. (1998): "Modernidad: un proyecto incompleto" en *Revista Punto de vista*, N°21.

\_\_\_\_\_ (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1999): "From Kant to Hegel and back again. The move towards detranscendentalization", *European Journal of Philosophy*, Vol. 7, N°2, pp. 129-157.

\_\_\_\_\_ (2000): "¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?" en *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta, Madrid, pp. 24-35.

\_\_\_\_\_ (2000): "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica", en *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta, Madrid, pp. 76-88.

\_\_\_\_\_ (2003): *Teoría de la acción comunicativa*, vol II, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2005): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.

Haan, N. (1983): "An international morality of everyday life" en Hann, N., Bellah, R. Rabinow, P., Sullivan, W. (ed.) *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, pp. 218-250.

Hare, R.M. (1995): "El prescriptivismo universal" en Singer, P. (ed.) *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, pp. 605-620.

Hegel, G.W.F. (1968): *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1971): *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México.

\_\_\_\_\_ (2006): *El sistema de la Eticidad*, Quadrata, Buenos Aires.

Held, D. (1980): *Introduction of Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Berkeley-Los Angeles.

Hernández Pachecho, J. (1997): "Jürgen Habermas. Teoría de la acción comunicativa" en *Corrientes actuales de la Filosofía*, vol.2: Filosofía social, Madrid, Tecnos.

Hill, T. (1991): *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, New York.

Horkheimer, M. (1976): "La teoría crítica ayer y hoy", en *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*, Península, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1973): *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2003): "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, p. 223-272.

How, A. (2003): *Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York.

Hoyos, G. (1993): "Ética discursiva, derecho y democracia", *Análisis político*, N° 20, pp. 5-19.

\_\_\_\_\_ (1995): *Derechos humanos, ética y moral*, Viva la Ciudadanía, Bogotá.

\_\_\_\_\_ (1995): "Ética comunicativa y educación para la democracia", *Revista Iberoamericana de educación*, N°7, pp. 65-91.

\_\_\_\_\_ (2001): "La filosofía política de Habermas", *Ideas y valores*, N°116, Bogotá, Colombia.

\_\_\_\_\_ (2003): "La ética fenomenológica", *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol.1, pp.49-60.

Hume, D. (1975): *Enquiry concerning the principles of moral*, Oxford University Press, Oxford.

Inwood, M. (1999): *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Massachusetts.

Jiménez Redondo, M. (1991): "Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas", introducción del autor a Habermas, J. *Escritos de moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, pp. 9-62.

Kettner, M. (1999): "Karl-Otto Apel's contribution to critical theory" en Rasmussen, D. (ed.) *The Handbook of Critical Theory*, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 258-286.

Kleinman, A., et al. (1997): *Social suffering*, University of California Press, Berkeley.

Kymlicka, W. (1995): *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona.

Lasch, Ch. (1977): *Haven in a Heartless world: The family besieged*, Norton & Company, New York.

MacIntyre, A. (2004): *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

Margalit, A. (1997): *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona.

McCarthy, Th. (1985): *The critical theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos.

McNay, L. (2008): *Against recognition*, Polity Press, Cambridge.

Mead, G.H. (1972): *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago.

Menezes, A.B. (1994): "Habermas e a fenomenología do fato moral de Strawson", *Princípios*, Vol.1, N° 1, pp.7-15.

Merton, R. (1980): "Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio", *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, pp. 56-91.

- Meehan, J. (1995): *Feminists Read Habermas. Gendering the subject of discourse*, Routledge, New York.
- Mill, J.S. (2009): *The subjection of women*, The Floating Press.
- Modzelewski, H. (2012): *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*, Tesis de doctorado, Universitat de Valencia, España.
- Muguerza, J. (1994): "Prólogo" a Cortina, A. *Crítica y utopía: La escuela de Frankfurt*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, pp. 9-20.
- Müller Doohm, S. (2006): "How to criticize? Convergent and divergent paths in critical theories of society", en Delanty, G. (ed.) *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Routledge, New York, pp. 171-184.
- Nelson, J. (2004): "Freedom, Reason, and More: feminist economics and human development", *Journal of Human Development*, Vol. 5, N°3, nov., pp. 310-333.
- Nozick, R. (1990): *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México.
- Nussbaum, M. (1992): "Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism", en *Political Theory*, Vol. 20, N° 2, pp. 202-246.
- \_\_\_\_\_ (1999): "The feminist critique to liberalism" en *Sex and social justice*, Oxford University Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_ (2000): "Love, Care, and dignity" en *Women and Human Development*, Cambridge University Press, New York, pp. 241- 297.
- \_\_\_\_\_ (2003): *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Offe, C. (1992): "Bindings, Shackles, Brakes, on Self-Limitation Strategies", in Honneth, A.; McCarthy, T; Offe, C. and Wellmer, A. *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge.
- Okin, S. M. (1989): *Justice, gender and the family*, Basic Books, New York.
- Ovejero, F. (2005): "Republicanism: el lugar de la virtud", *Isegoría*, N°33, pp. 99-125.
- Pereira, G. (2004): "Autonomía, preferencias adaptativas y políticas públicas", *Sistema*, N°178, pp. 71-85.
- Pereira, G. (2006): "Una fundamentación universalista para una lista de capacidades requerida por una justicia global", *Dianoia*, Vol. LI, N°57, nov., pp. 3-26.
- \_\_\_\_\_ (2007): *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
- \_\_\_\_\_ (2007): "Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas públicas", *Isegoría*, N°36, enero-junio, pp. 143-165.
- \_\_\_\_\_ (2010): *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Proteus, Montevideo.
- Pereira, Vigorito et alt. (2010): *Preferencias adaptativas. Entre deseos, frustración y logros*, Montevideo,

Fin de siglo.

Pereira, G. (2011): "Idealización del sujeto y políticas públicas", *Sistema*, N° 222, pp. 111-119.

Pereira, G. (ed.) (2013): *Perspectivas críticas de justicia social*, Evangraf, Porto Alegre.

Raz, J. (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.

Rawls, J. (1995): *Liberalismo político*, FCE, México.

\_\_\_\_\_ (2000): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ (2001): "Una revisión de la idea de razón pública", en *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, pp. 155-205.

\_\_\_\_\_ (2004): *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Buenos Aires.

Reyes, A. (2008): "Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitarista de la teoría de Amartya Sen", en Cortina, A y Pereira, G. (eds.) *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid, pp. 33-56.

Ricoeur, P. (1992): *One self as another*, University of Chicago Press, Chicago.

\_\_\_\_\_ (1993): *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2005): *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid.

Robeyns, I. (2005): "The Capability Approach: a theoretical survey", *Journal of Human Development*, Vol. 6, N° 1, pp. 93-114.

\_\_\_\_\_ (2007): "Sen's capability approach and feminist concerns", en Alkire, Comim and Qizilbash (eds.) *The Capability Approach: Concepts, Measures and Application*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 82-104.

Rousseau, J.J. (1969): "Discourse on Political Economy" en *Obras completas*, Pléiade, Paris.

Sandel, M. (1984): "The procedural republic and the unencumbered self", *Political Theory*, N°12, 1984, pp. 81-96.

\_\_\_\_\_ (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.

Satz, D. (2010): "Feminist perspectives on reproduction and the family", *Stanford Encyclopedia*: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-family/>

Sen, A. (1986): "Los tontos racionales", en Hans, F. & Hollins, M. *Filosofía y teoría económica*, FCE, México.

\_\_\_\_\_ (1990): "Gender and cooperative conflicts", en Tinker, I. (ed.) *Persistent Inequalities. Women and World Development*, University Press, Oxford.

\_\_\_\_\_ (1990): "More Than 100 Million Women Are Missing", *The New York Review of Books*, Vol. 37, N° 20, Dec, pp. 61-66.

\_\_\_\_\_ (1998): *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1999): *Reasons before Identity*. Romanes Lecture for 1998, Oxford University Press, Oxford.



- \_\_\_\_\_ (2000): *Development as freedom*, Anchor Books, New York.
- \_\_\_\_\_ (2002): "Response to commentaries", *Studies in Comparative International Development*, Vol. 37, N°2, pp. 78-86.
- \_\_\_\_\_ (2004): "Elements of a theory of human rights", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, N°4, pp. 315-356.
- \_\_\_\_\_ (2007): *Identidad y violencia*, Katz, Buenos Aires.
- Scheler, M. (1973): *Sociología del saber*, Siglo XX, Buenos Aires.
- Schmidt, H. & Zurn, Ch. (2010): *The philosophy of recognition: historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, United Kingdom.
- Siurana, J.C. (2003): *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-otto Apel*, Comares, Granada.
- Smilg, N. (2004): "Estudio introductorio. La transformación de la filosofía y la posibilidad de una hermenéutica trascendental" en Apel, K.O. *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada.
- Stewart, F. (2005): "Groups and capabilities", *Journal of human development*, Vol.6, N°2, pp.185-204.
- Stewart, F. and Deneulin, S. (2002): "Amartya Sen's contributions to development thinking", *Studies in Comparative International Development*, Vol. 37, N°2, pp. 61-70.
- Strawson, P.F. (1995): *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona.
- Strydom, P. (2011): "Immanent transcendence as key concept" en *Contemporary Critical Theory and Methodology*, Routledge, New York, pp. 87-103.
- Szasz, T. (1975): *Pain and pleasure. A study of the bodily feelings*, Basic Books, New York.
- Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México.
- \_\_\_\_\_ (1985): "The nature and scope of distributive justice", en *Philosophy and human sciences: Philosophical Papers*, ii, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1991): "Language and society" in Joas y Honneth (eds.) *Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, pp. 23-35.
- \_\_\_\_\_ (1997): "La política del reconocimiento" en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, pp. 293-334.
- \_\_\_\_\_ (1997): "La irreductibilidad de los bienes sociales" en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, pp. 175-197.
- \_\_\_\_\_ (1997): "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, pp. 239-240.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1999): "Atomism", in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 2,

pp.187-210.

\_\_\_\_\_ (2005): "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2006): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.

Thiebaut, C. (2003): "La escuela de Frankfurt" en Camps, V. (ed.) *Historia de la ética*, III La ética contemporánea, Crítica, Barcelona, pp. 441-480.

Todorov, Z. (2008): *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Buenos Aires.

Tönnies, F. (1947): *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires.

Touraine, A. (2000): *Can We Live Together? Equality and difference*, Polity Press.

Waldron, J. (1993): "When justice replaces affection" en *Liberal rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 370-391.

Walzer, M. (1995): "The civil society argument" en Beiner, R. (ed.) *Theorizing citizenship*, State of New York Press, pp. 153-174.

\_\_\_\_\_ (1996): "La crítica comunitarista del liberalismo" en *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, N°1, Paidós, Barcelona, pp.47-64.

\_\_\_\_\_ (1996): "El maximalismo y el crítico social" en *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, pp. 73-94.

\_\_\_\_\_ (2004): *Las esferas de la justicia*, FCE, México..

Weber, M. (1978): *Economy and society*, University of California Press, Berkeley.

\_\_\_\_\_ (1984): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Sarpe, Madrid.

Weitzman, L. (1985): *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*, Free Press, New York.

Wellmer, A. (1988): "Razón, utopía y dialéctica de la ilustración" en Giddens, A. et alt. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.

\_\_\_\_\_ (1994): *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1996): *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid.

Wilde, L. (2007): "The concept of solidarity: emerging from the theoretical shadows?", *The British Journal of Politics & International Relations*, Vol.9, Issue 1, Feb, 171-181.

Wilkinson, I. (2005): *Suffering. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, México, 1988.