

ENTRE FILOSOFÍA Y LUCHA SOCIAL: LA ACTUALIZACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA POR AXEL HONNETH

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La tradición de pensamiento que hoy en día conocemos bajo el nombre de “Teoría Crítica”¹ nace de una preocupación fundamental, a saber, la de encontrar y revitalizar los vínculos entre el ámbito de las realidades humanas “pre-científicas”, por una parte, y el de la teorización, por la otra. De esta manera, visto desde la perspectiva de una historia de las ideas, la teoría crítica vuelve en los años 30 del siglo XX a tematizar una tendencia que dominaba el pensamiento político y social del siglo XIX y que se expresaba académica e institucionalmente de manera más clara en lo que podríamos describir como transición del discurso filosófico a los discursos de las ciencias sociales y particularmente de la sociología. Pero la misión metateórica² de la teoría crítica de reanudar el diálogo entre las reflexiones conceptuales, tradicionalmente realizadas en la filosofía, y las ciencias empíricas es imperativa no solamente para la época en la cual la teoría crítica nació, sino también para la actualidad. Solamente mediante esta conexión se logra articular una teoría social que se muestra todavía sensible a la pluralidad de realidades de las sociedades modernas sin renunciar a la capacidad crítica que requiere una orientación en horizontes normativos que apuntan a un más allá de los *hechos* sociales.

Ahora bien, la teoría crítica se entiende como una empresa esencialmente antidogmática, que reconoce no solamente la relación intrínseca entre realidades socio-culturales concretas y teorías, sino también, consecuentemente, la necesidad que tiene la teoría (como teoría crítica) de actualizaciones permanentes para cada condición socio-cultural histórica. Según Helmut Dubiel los diferentes intentos de formular una teoría crítica se pueden sistematizar de la

siguiente manera: en una primera fase Marx propuso una teoría crítica para el capitalismo liberal. La Escuela de Francfort respondía con su propuesta al capitalismo totalitario. Finalmente, Habermas se enfrentaba a la tarea de articular una actualización de la teoría crítica para el capitalismo del Estado de bienestar (Dubiel, 2000: 122 ss.). Siguiendo esta lógica resulta evidente que hoy se requiere nuevamente una reformulación que responda a las realidades de lo que Dubiel llama “nuevo capitalismo”.

Sin embargo, me parece que una actualización de la teoría crítica se enfrenta a un problema adicional que las primeras generaciones tal vez no trataban adecuadamente. Me refiero a la conciencia de la pluralidad de las sociedades, que es resultado de *experiencias* modernas que varían no solo históricamente sino también geográficamente a pesar de las coincidencias temporales³. En otras palabras: una actualización de la teoría crítica tiene que responder a los retos de la conciencia de la pluralidad que han tematizado el feminismo, el multiculturalismo, los nuevos nacionalismos, la crítica al eurocentrismo (Habermas, 1997: 246) pero también la conciencia de las modernidades múltiples, y finalmente al redescubrimiento de la influencia que la cultura (Alexander, 2000) y los valores (Joas, 1997; 2000) tienen sobre las variaciones de la modernidad que se manifiestan actualmente a nivel global.

Desde este abanico de retos se observan más claramente algunos de los problemas inherentes a las primeras generaciones de teoría crítica que podríamos resumir bajo la sigla de la idea de la unidad social. En Marx esta idea se expresa tanto en sus análisis como en sus aspiraciones normativas. En la primera generación de la Escuela de Francfort las aspiraciones normativas se dirigían en contra de un modelo de *unidad social*; sin embargo, su diagnóstico de las sociedades modernas suponía por lo menos tendencias hacia el totalitarismo que a su vez era entendido como consecuencia última del pensamiento de la unidad. Y en Habermas la unidad social aparece nuevamente en el plano normativo en cuanto ética discursiva fundada en la pragmática universal.

Tomando en serio los retos que la pluralidad plantea, lo que deberíamos cuestionar es la pertinencia de la idea de la unidad social para los intentos de articular una teoría crítica. Pero al mismo tiempo pienso que la teoría crítica contiene los elementos para producir resultados más satisfactorios. Estos se encuentran en la convicción metateoría de la necesidad de un proyecto de

investigación social que vincule el diagnóstico empírico de las realidades sociales concretas con la construcción de orientaciones normativas.

Antes de renunciar a la teoría crítica deberíamos analizar sus actualizaciones. En este sentido me dedico en lo que sigue a la propuesta de Axel Honneth. Una de las ideas centrales de Honneth es precisamente la de rescatar el compromiso de una teoría normativa informada por las ciencias sociales sin recaer en las trampas del funcionalismo, de la filosofía de la historia o de otros universalismos falsos que opacan la percepción de las realidades sociales. Solamente mediante un nuevo intento de construir un espacio intelectual que se inspira tanto en las ciencias sociales como en la filosofía se puede anclar las pretensiones normativas en el mundo “pre-científico” (*vorwissenschaftlich*) de los procesos sociales.

Respecto al proyecto de Habermas, Honneth pretende “pensar con Habermas más allá de Habermas” (Apel). De tal suerte retorna de Habermas la idea de que a través del “giro comunicativo” se puede superar el problema del funcionalismo y de la filosofía de la historia inherente a los trabajos de los viejos francfortianos. Pero, según Honneth, esta “transformación” no necesita de orientaciones externas como las que Habermas encontraba en la filosofía del lenguaje, sobre todo en la teoría de los *speech acts*. Mientras Habermas trata de resolver el problema con la ayuda de la filosofía (filosofía del lenguaje para ser exacto) Honneth piensa más bien en una teoría social que enfatiza los procesos de la interacción humana.

¿Pero cuál podría ser entonces todavía la función de la filosofía? Mientras Habermas insiste en la necesidad de la reflexión filosófica para construir un aparato conceptual-normativo en cuyo centro se ubica el concepto de la racionalidad (ahora como racionalidad comunicativa), Honneth abandona la visión de la filosofía como “guardián de la racionalidad” (Habermas, 1983), afirmando que para él el uso de la reflexión filosófica-conceptual debería estar relacionado más claramente con la capacidad de desarrollar un diagnóstico crítico de las “patologías sociales” (Crichley/Honneth, 1998; Honneth, 1994).

Según Honneth, Habermas —y especialmente el último Habermas a partir de *Facticidad y Validez*— ha abandonado el interés en las patologías sociales que ha sido la razón de ser de la teoría crítica⁴. “Maybe it was even Habermas’ s indirect and unstated intention to indicate in his later writings that this

tradition [of Critical Theory] can't be artificially kept alive any longer. We should therefore combine the best elements of this tradition with mainstream political philosophy and defend some stronger theory on this new terrain - what you would call 'left Rawlsianism'. [...] My only point is that it would no longer make any sense to speak of this development in terms of Critical Theory" (Crichley /Honneth, 1998: 36). En contraste con esa renuncia a la pretensión crítica en el sentido de una crítica de las patologías sociales Honneth expone su propia intención en las siguientes palabras: "The other route, which I would see myself as espousing, is to maintain and keep open some of the broader ambitions of Critical Theory. I would call that a philosophically informed social theory, which means that we are interested not only in describing or criticizing certain important injustices of our society, but also in certain pathologies of our society. And I would say that the main ambitions of the first generation of Critical Theory can be understood that way, [...]" (*ibíd.*).

En lo que sigue quiero tratar de exponer lo que Honneth entiende por "filosofía social" (1). Parece que la idea de la "filosofía social" resucita una crítica a los espacios académicos establecidos que fue característica del grupo de investigadores alrededor de Max Horkheimer⁵. En un segundo paso me gustaría ver como se concretiza la filosofía social de Honneth a través de su obra, que culmina, hasta este momento, en su libro *La lucha para el reconocimiento* (2). Finalmente quisiera tratar de responder a la pregunta de si Honneth logra con su actualización de la teoría crítica una satisfacción de sus pretensiones metateóricas (3). Si bien su teoría del reconocimiento se compromete con la conciencia de la pluralidad de las realidades socio-culturales, una teoría del reconocimiento puede recaer en el reduccionismo que caracteriza el pensamiento político y social moderno y que se orienta a la *idea* de la unidad social, ignorando los indicios empíricos que se oponen a ésta.

1. La filosofía social como espacio intelectual alternativo

La pregunta por los alcances y los límites de la filosofía está vigente y no puede ser ignorada, a pesar del renacimiento que sobre todo la filosofía política está festejando y el cual se debe al gran impacto de filosofías políticas como la de

John Rawls o la del último Habermas. Parece indicado recordar aquí la inspiración de estos dos pensadores en la filosofía de Kant, y con eso una cierta ubicación en un mundo en el cual la posibilidad de la aprehensión total del universo mediante un sistema de conceptos era todavía considerada como factible y deseable. Aquí no quiero cuestionar la justificación de un regreso a Kant, pero creo que Michael Theunissen tiene razón cuando recuerda lo siguiente: “Ya se ha dicho incontables veces que después del giro copernicano de Kant no se puede filosofar como antes. Personalmente estoy convencido que nuestro filosofar también tendría que pasar por las experiencias de Hegel y de Marx”⁶ (Theunissen, 1997: 16).

Sobre la base de esta convicción Theunissen presenta en el texto al que aquí hago referencia una reflexión sobre las posibilidades que todavía existen para hacer filosofía. Lo que según Theunissen representa lo rescatable de las propuestas de Hegel y de Marx es que encauzaban —al pensamiento filosófico paulatinamente hacia una reflexión autocrítica. Hegel entendía que la autocomprensión de esta época histórica (*Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt*). En otras palabras: la filosofía está siempre relacionada con su tiempo. Theunissen reconoce las dificultades que Hegel tiene cuando más tarde trata de concretizar esta intuición. Como es bien sabido, Hegel regresa a una “filosofía fundamental” en forma de la lógica.

Como un paso más allá de Hegel entiende Theunissen el pensamiento de Marx. En su obra, la filosofía se convierte, por primera vez, en investigación (*Forschung*). Esto significa más que una simple reorientación en el interior de la propia filosofía. Lo que aquí se anuncia es más bien la negación de la filosofía. “Hoy la filosofía solamente puede ser seria en el modo de su negación y esto significa también: solamente como filosofía que es primeramente investigación” (*Ibid.*, 22). En Marx esta tendencia a la conversión de la filosofía en *Forschung* contiene dos momentos. En primer lugar, Marx constata que la realidad tiene una génesis histórica y antecede de esta manera a la filosofía. En segundo lugar, reafirma la idea de que la realidad se manifiesta mediante dispositivos cognitivos muy propios y enfatiza que en la modernidad estos dispositivos encontraron su forma madura en las ciencias particulares (*Fachwissenschaften*) (*ibidem*).

Según esta visión la filosofía ya no puede fungir como *fundamentación* de las ciencias. La filosofía ya no es filosofía *primera*. El orden entre ciencias y filosofía se invierte más bien. Ahora las ciencias anteceden a la filosofía porque son ellas las que mantienen el contacto más directo con lo que puede ser comprendido como el fundamento último, a saber, las realidades no-teóricas. Cabe preguntarse por la función que la filosofía tiene todavía bajo estas condiciones. Theunissen recupera aquí el concepto de la reflexión: la filosofía reflexiona sobre las ciencias particulares. Pero la reflexión es posterior a la investigación científica.

En resumen: una filosofía que hoy quiera ser viable debe: 1) considerar su contexto histórico, así como 2) lo que las “ciencias particulares” (*Fachwissenschaften*) reconocen como realidad. Pero a estos dos puntos Theunissen agrega un tercero que, en cierto modo, relativiza los dos primeros y que demuestra por qué la filosofía sigue siendo indispensable. Se trata de reconocer la función metafísica de la filosofía. En contra de Habermas o Rawls, Theunissen subraya la importancia de la metafísica como fuerza del pensamiento filosófico siempre y cuando se sepa relacionar tanto con los contextos históricos como con las ciencias particulares. El atributo “postmetafísico” significa entonces “metafísica a posteriori” (*Metaphysik in nachhinein*) (*Ibíd.*, 28). Para mantener pues la capacidad crítica frente a la facticidad, la metafísica es indispensable.

En su programa para una filosofía social Honneth expone una comprensión de la relación entre filosofía y ciencias (sobre todo ciencias sociales) muy parecida. Pero al mismo tiempo creo que Honneth va más allá de Theunissen. Mientras Theunissen respeta la división académica e institucional de los discursos de las ciencias particulares, por una parte, y la filosofía, por la otra, *defendiendo* a la filosofía en el sentido de su integridad discursivo-institucional y buscando una división de trabajo entre ciencias particulares y filosofía, la propuesta de Honneth se lee como crítica de la separación institucional-académica entre filosofía y ciencias sociales, que busca más bien una orientación a partir de los *problemas* de la vida moderna. Lo que Honneth llama “filosofía social” es el resultado de un desencantamiento tanto de la filosofía como de las ciencias sociales en cuanto discursos institucionalmente excluyentes.

La reivindicación de una *función filosófica* no es un intento de rescatar a la filosofía sino más bien de rescatar un proyecto ilustrado por excelencia, a sa-

ber, el de diagnosticar y curar las patologías sociales. Honneth explica “que en la filosofía social se trata primordialmente de determinar y discutir aquellos procesos de desarrollo en la sociedad que se deben entender como desarrollos equivocados o interferencias (*Störungen*), precisamente como ‘patologías de lo social’” (Honneth, 1994: 10-11). La pregunta de Honneth no es la de Theunissen por las posibilidades de filosofar hoy, sino más claramente la pregunta por las posibilidades de espacios intelectuales que se dediquen al proyecto de la emancipación humana a través del diagnóstico de las patologías sociales.

Esta definición preliminar advierte también que la práctica de la filosofía social no coincide con el momento en el cual se usa por primera vez esta terminología, esto es, a mediados del siglo XVII en la obra de Thomas Hobbes. Lo que Hobbes llamó en su época “social philosophy” es en efecto mucho más lo que hoy en día llamamos filosofía política, esto es, el intento de una justificación normativa de la sociedad y del orden político-jurídico. La filosofía social, sin embargo, tiene un interés distinto al de la filosofía política que se empieza a expresar por primera vez unos cien años después de Hobbes en los escritos de Jean-Jacques Rousseau: “Contraria a la filosofía política [la filosofía social] ya no pregunta por las condiciones de un orden social correcto y justo, sino indaga sobre las limitaciones que esta nueva forma de vida representa para la auto-realización de los seres humanos” (*ibíd.*, 12). Pero el concepto de la filosofía social no solamente critica a la filosofía política sino, en un sentido más amplio, al método filosófico en cuanto intento de encerrar a la realidad en un sistema conceptual. De tal forma la filosofía social representa una fase importante en el proceso de la transición de la filosofía hacia las ciencias particulares y especialmente las ciencias sociales en cuanto crítica al *discurso* filosófico-institucional así como al logocentrismo⁷ de la filosofía.

Honneth explica, nuevamente mediante la reconstrucción histórica de las ideas, la multiplicidad de formas de concretizar la pregunta de la filosofía social. En un primer momento el campo de actividad de la filosofía social se limitaba todavía a un ámbito meramente filosófico. Tanto en Rousseau como más tarde en Hegel, Marx y Nietzsche predominaba todavía la orientación filosófica, es decir conceptual. Si bien sobre todo en los últimos dos se empieza

a articular una crítica a la comprensión filosófica, es decir, conceptual, del mundo y de sus problemas, la ruptura se concretiza solamente a partir de la emergencia de la sociología, que introduce la necesidad de orientar la reflexión conceptual a la investigación empírica. Solamente en este momento llega la filosofía —y sobre todo la filosofía práctica— a las prácticas sociales, ya que en el curso de esta reorientación se replantea también la cuestión acerca de la normatividad. Esta inquietud se empieza a radicalizar en el momento en el cual la crítica cultural de Nietzsche comienza a cuestionar la universalidad de los imperativos normativos de la ilustración. El “particularismo ético” de Nietzsche niega la posibilidad de que la filosofía social cuente con una suerte de marco universal dentro del cual desarrolle sus perspectivas normativas. Puede ser que cada horizonte normativo represente solamente una visión particular del mundo (*Ibíd.*28).

Este relativismo normativo se convierte en la preocupación principal de la sociología, lo que demuestra que inicialmente esta disciplina no se entendía como una alternativa radical a las preocupaciones filosóficas sobre las cuestiones normativas, sino más bien como el intento de llevar ciertos problemas a un espacio discursivo distinto, intento iniciado por lo que Honneth llama “filosofía social”. Honneth recuerda que tanto Durkheim como Simmel, Tönnies y Weber dedican un espacio muy importante de sus propuestas teóricas a la discusión del problema del desvanecimiento de los fundamentos éticos y morales. Pero esta observación no se entendía solamente, como en el caso de Durkheim, como expresión de una patología social, sino, como deja ver la obra de Weber, también como una condición no superable. “Porque si se puede, siguiendo el diagnóstico cultural de Nietzsche, presuponer que la sociedad se encuentra en una situación nihilista de relativismo ético, entonces, ya no podría existir una posibilidad justificada de pretender validez objetiva para las propias medidas de los juicios; cualquier intento de fijar los objetivos humanos, que sería una condición para el diagnóstico de las patologías sociales, debería comprenderse como un planteamiento (*Setzung*) ético, el cual era tan arbitrario como cualquier otro” (*Ibíd.*, 31-32).

El desvanecimiento de las seguridades universales corrompía a la propia sociología en la medida en que ésta se inclinaba, en las generaciones siguien-

tes, a subordinarse a los principios de la “verdad científica” y de una “ciencia libre de valores”, supuestamente universales, que —rebasando ciertamente por mucho lo que Weber tenía en mente— desembocó en una gama de propuestas orientadas al positivismo y al científicismo. Si bien la sociología no perdía sus convicciones normativas, cesó de discutir las (véase Kozlarek, 1999/2000). Mientras los primeros sociólogos —como Weber, Durkheim y Simmel— partían de problemas de la filosofía social, buscando un nuevo espacio discursivo para tratar los problemas normativos de maneras menos convencionales, hoy día la “profesionalización” de las ciencias sociales ha llegado a tal grado que se requiere nuevamente una reivindicación de funciones filosóficas que la sociología ha excluido prematuramente. Honneth concluye: “The question is: are there places, are there mediums, are there intellectual spaces, in which we together as members of a society have the chance to find justifiable articulations of [social pathologies]? And I must say that the social sciences, which maybe in the beginning played more or less that role, can no longer do so because of an excessive professionalization. So I think this task goes over to philosophy” (Crichtley/Honneth, 1998: 38).

Por otro lado, ahí donde las inquietudes normativas sobrevivían se podría observar una tendencia hacia su reenmarcación en filosofías universales. Según explica Honneth, paradigmáticamente se pueden distinguir aquí dos vertientes que empezaron a expresarse en los años 20 del siglo XX en los trabajos de Georg Lukács, por una parte, y los de Helmuth Plessner, por la otra. Mientras en *Historia y conciencia de clase* (*Geschichte and Klassenbewußtsein*, 1923) de Lukács se empieza a reivindicar la filosofía de la historia que proyecta los horizontes normativos a partir de los cuales se pretende diagnosticar las patologías sociales, en *Límites de la comunidad* (*Grenzen der Gemeinschaft*, 1924) de Plessner se aboga nuevamente en favor de una filosofía orientada a ideas universales acerca de la naturaleza sustancial del ser humano (Honneth, 1994: 35). Esta problemática explica, según Honneth, por qué la pregunta de la filosofía social regresaba al ámbito de la filosofía, es decir, de la especulación conceptual. Estos dos paradigmas de la filosofía social prevalecen todavía en la filosofía social después de la segunda guerra mundial: también el libro de Horkheimer y Adorno, *La dialéctica de la ilustración*, escrito todavía en el exilio durante los

años 40, que, sin embargo, llegó a la fama hasta después de la segunda guerra mundial, puede leerse como una suerte de culminación de la filosofía de la historia. Su diagnóstico cultural ya no se limita solamente a una época determinada, como la moderna, para explicar y denunciar las tendencias totalitarias; ahora el tema es el proceso de la civilización humana, en el sentido de la perfección del conocimiento de control sobre la naturaleza. A esta tendencia se opone el análisis del totalitarismo de Hannah Arendt. En él, Arendt parte de la convicción de que el totalitarismo es solamente el resultado de una destrucción de las condiciones de la comunicación humana, indispensable para la construcción de sociedades democráticas. Si bien Arendt proyecta su teoría tras un regreso a la antigüedad griega y, en particular, al concepto de la *polis*, Honneth piensa que implícitamente la propuesta de Arendt está apoyada en consideraciones antropológicas, ya que el punto de partida de su diagnóstico es que los “sujetos humanos dependen en su naturaleza completa de ser reconocidos (*wahrgenommen werden*) y confirmados en una esfera pública, porque solamente así pueden adquirir la medida de estabilidad psicológica y de autoconciencia que necesitan para resolver sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto particular sólo está en condiciones de experimentarse como un ser libre cuando aprende a involucrarse de manera activa en la discusión política pública” (*ibíd.*, 45).

Las simpatías de Honneth están con esta última vertiente de la filosofía social que, para delimitar los horizontes normativos, favorece una fundamentación antropológica frente a la de la filosofía de la historia. Este juicio se confirma aun más si nos remitimos a otros trabajos de Honneth. De esta manera podemos ver que una fuerte inclinación hacia la antropología es una constante muy importante en su pensamiento, y que ya se expresa en el libro que escribe al lado de su amigo Hans Joas en 1980: “Acción social y naturaleza humana. Fundamentos antropológicos de las ciencias sociales” (*Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*). Pero al mismo tiempo Honneth deja claro que si bien la inclinación hacia una fundamentación antropológica de la filosofía social reanuda las intenciones de la tradición de la antropología filosófica, se distingue de ella justamente porque no quiere prescribir una forma del ser como la única

posible o la única que normativamente fuera deseable. Al fuerte universalismo de las antropologías sustancialistas o esencialistas Honneth opone un universalismo más modesto que insiste solamente en una condición humana, a saber, en la de pluralidad de formas de vida (véase Honneth/Joas, 1980). En otras palabras: a partir de su reconstrucción histórica de la filosofía social Honneth detecta solamente un camino posible para su sobrevivencia, éste debe pasar por una “antropología formal débil”.

La pregunta es ahora: ¿cuál es la directriz normativa que se deriva de esta antropología formal débil? También a esta pregunta Honneth responde a través de su reconstrucción histórica, evitando, sin embargo, el universalismo fuerte que se expresa en muchas de las teorías que él reconstruye. “Como suma de la normalidad de una sociedad tienen entonces validez transcultural aquellas condiciones que permitiesen a sus miembros una forma de auto-realización no distorsionada” (Honneth, 1994: 51). La “auto-realización” la entiende Honneth aquí no en un sentido único, dotado de contenidos concretos. La suya quiere ser, precisamente, una conceptualización formal. “Esta concepción de fondo es formal en el sentido de que solamente hace resaltar normativamente los prerequisites sociales de la auto-realización humana pero no sus metas” (*ibíd.*, 52).

Hasta aquí hemos visto la pretensión metateórica⁸ de Honneth. En lo que sigue quiero reconstruir los pasos que llevan a Honneth a una concretización de estos objetivos metateóricos en una “teoría crítica de la sociedad” actualizada.

2. La teoría del reconocimiento como reconocimiento teórico de las luchas sociales

Para evitar que una filosofía social en cuanto teoría crítica recaiga en la especulación conceptual Honneth enfatiza la necesidad de un anclaje “pre-científico” de sus aspiraciones normativas. Este compromiso no solamente resulta del intento de actualizar una teoría crítica, sino tiene que ver también con experiencias históricas y biográficas: Honneth nació en el año de la constitución de la República Federal Alemana, en 1949 (esto es, 20 años después de

Habermas). Durante los primeros veinte años de su vida la cultura política de Alemania occidental experimentaba una transformación significativa. Especialmente en los 60 se empezaba a desarrollar una "contra-cultura" que hizo frente a las fuerzas conservadoras de la Alemania de Adenauer. Honneth pertenece a la generación que se forma en este contexto. Él destaca tres momentos que son característicos de la conciencia de su generación: el trauma moral que provoca que los propios padres ("a veces madres") colaboraron con el fascismo; la conciencia de la importancia de la "inclusión del otro", así como el tema de la libertad en sus diferentes facetas como el "tema principal" del 68 (Crichtley/Honneth, 1998: 30). Estos tres elementos son igualmente esenciales para lo que se conoce hoy en día como los "nuevos movimientos sociales", los cuales son tal vez el legado político-social más importante del 68 en Alemania occidental, y en los cuales Honneth ve una suerte de fundamento para su teoría.

Los contextos de la generación de Habermas son diferentes. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial los momentos normativos para una teoría crítica en Alemania no encontraron fuerzas sociales con las cuales se pudieran relacionar. El clima político, social y cultural era restaurativo, y permitía a las fuerzas conservadoras proyectar su sombra sobre el futuro de la sociedad alemana. Para Habermas la tarea más importante era la de reparar los nexos rotos con las "tradiciones occidentales" que él (entre otros) encontraba guardadas en la cultura de la ilustración (véase Habermas, 1995).

Comparando a la generación de Habermas con la de Honneth queda claro que el significado de la labor conceptual frente a las prácticas políticas y sociales debía ser diferente. Mientras para la generación de Habermas la reconstrucción teórica garantizaba la única orientación normativa segura para un comienzo nuevo, después del reciente pasado nazi, la generación de Honneth se puede dar el lujo de tomar distancia de las pretensiones teóricas a favor de acciones políticas y dinámicas sociales concretas a las que Adorno o Horkheimer se referían en ocasiones como "accionismo teóricamente ciego". Si bien a Honneth no se le puede acusar de la misma aversión frente a la teoría como a muchos de sus contemporáneos, también en él se percibe una actitud teórica más modesta. A Honneth le quedaba claro que aquellos fenómenos políticos y sociales que marcaron su tiempo, como los "nuevos movimientos sociales", no requerían de una orientación teórica externa, más bien al contrario, podrían

entenderse como productores de los recursos emancipatorios y normativos de los que la teoría tenía que aprender.

Parece que el 68 así como los “nuevos movimientos sociales”, que empezaron a representar una dinámica importante en la cultura política de la Alemania occidental de la posguerra, proporcionaron lo que la teoría crítica siempre estaba buscando, a saber, una fuente de críticas sociales y orientaciones normativas que no resultaran exclusivamente de las reflexiones conceptuales y teóricas, sino de las luchas sociales pre-teóricas. Mientras para Habermas la teoría sentía todavía la obligación de impulsar un proceso de transformación cultural profunda reanudando el proyecto de la ilustración, para Honneth la teoría podría, tal vez por primera vez en la historia, dejar el trabajo de “fundamentación” a los actores sociales conscientes, es decir, a aquella dimensión a la cual la teoría marxista siempre aludía con el concepto —ciertamente muy abstracto— de la “praxis”.⁹

Esta apreciación teórica de los movimientos sociales se manifiesta ya en el libro que Honneth y Joas publicaron en 1980 (*Soziales Handeln und menschliche Natur*). En este libro Honneth y Joas tratan de establecer una justificación para una teoría antropológica que se deriva del diagnóstico de las patologías sociales que articulan estos movimientos sociales. Básicamente, así la argumentación de nuestros autores, este diagnóstico enfatiza tres momentos interrelacionados que se pueden resumir de la siguiente manera: “la historia, no solamente de las sociedades industriales capitalistas, se interpreta ahora primariamente en categorías de un perfeccionamiento de relaciones de coacción, de la disolución de comunidades vivenciales personales y directas y de la destrucción de la experiencia vivencial con la naturaleza” (Honneth/Joas, 1980: 8). Los tres elementos solamente revelan sus consecuencias patológicas frente a un horizonte normativo que refleja las necesidades humanas en todas sus formas, y no sólo en el sentido habermasiano, como “necesidad” de una comunicación libre de dominación. Más bien aparecen ahora en primer lugar exigencias que remiten a la corporalidad de los seres humanos así como a las necesidades materiales (como la sexualidad y una ecología intacta). En este sentido, la perspectiva antropológica se justifica por la relación que mantiene con la “naturaleza” del ser humano que los “nuevos movimientos sociales” tematizan a través de sus exigencias (*ibid.*, 9).

Pero, como ya he señalado, eso no significa que Honneth y Joas buscasen la construcción de una nueva teoría universalista fuerte. Más bien llegan a la siguiente conclusión: “Antropología no debe ser malentendida como la doctrina de constantes de la cultura humana que se mantienen a través del paso de la historia o como una sustancia interna de la naturaleza humana, sino más bien en el sentido de la pregunta por las presuposiciones invariables de la capacidad de cambio humano” (*ibíd.*, 13). No se trata de fijar en estas presuposiciones de la “capacidad de cambio” un conjunto de principios positivos que tendrían, consecuentemente, una función imperativa sobre las realidades humanas así como sobre las ciencias humanas. Honneth y Joas piensan a la antropología más bien como un complemento reflexivo de las ciencias sociales: “Pero los prerequisites invariables de la capacidad humana del cambio no están simplemente inscritos en la naturaleza. Se evidencian solamente a través de la reconstrucción de las condiciones originarias tanto de la historia de la especie como del desarrollo individual. Según nuestra opinión no se debe entender antropología como un fundamento apriorístico de las ciencias sociales y culturales, ni como una síntesis del conocimiento de las ciencias particulares o como un simple recipiente. Antropología es más bien un movimiento de reflexión independiente para comprobar si los conceptos de las ciencias sociales son adecuados o no” (*ibíd.*, 14).

Una de las características del ser humano, que Honneth y Joas destacan, y que explica la versatilidad de formas en las cuales el ser humano realiza su vida, es su particular manera de interacción. La reflexión antropológica desemboca, entonces, directamente en una teoría de la acción humana, no —en el sentido de la antropología filosófica— en fundamentaciones conceptuales. Es en estas formas de interacción en las cuales se encuentran las claves para entender el “enigma” de la creatividad humana. Si bien Joas y Honneth encuentran este giro accionista en la antropología ya en autores como Arnold Gehlen y Helmuth Plessner, la teoría de George Herbert Mead ocupa un lugar central en su argumentación. Paradigmáticamente Mead comprende el carácter intersubjetivo de la “conducta” humana, aclarando que la acción humana es siempre acción social, superando de esta manera el solipsismo cartesiano.

También con vistas a una posible actualización de la teoría crítica y, consecuentemente, de una superación del funcionalismo y de la filosofía de la historia que se expresan todavía en la teoría crítica de la primera Escuela de Francfort, pero también en Habermas (véase Honneth, 1985; Joas, 1993: 125-153), parecía importante transformar las categorías del marxismo en un sentido que se empezara a perfilar la centralidad de una teoría de acción social. Solamente de esta manera se podría llegar a la comprensión de que las relaciones sociales no tienden simplemente a petrificaciones institucionales, sino que en ellas siempre resta un potencial para cambiar las cosas: un potencial emancipatorio, inscrito en la acción humana como acción social (véase Honneth/Joas, 1980: 9).

Para Honneth un programa en esta dirección se empezaba a perfilar en los trabajos de quienes pertenecieron al “círculo exterior” de la Escuela de Francfort, a saber, en Benjamín, Fromm, Neumann y Kirchheimer (Honneth, 1995). Sin embargo, aclara repetidamente que esta idea se desarrolla sistemáticamente sólo en Habermas, a partir del giro comunicativo. “With the conversion of the theory from the paradigm of production to that of communication there came into view a dimension of social action in which —in the form of the normative expectations of interaction— a layer of moral experiences was laid out which could serve as a point of reference for an immanent, yet transcending moment of critique” (Honneth, 1995 a: XIII). Pero desde muy temprano en su propio desarrollo teórico Honneth sabía que la intuición principal de Habermas — que encuentra un testimonio todavía abierto y prometedor para superar al funcionalismo de la “Dialéctica de la ilustración” en *Ciencia y técnica como ideología* (Habermas, 1969; aquí: 1996)— pierde potencia en el momento de su concretización en la *Teoría de la acción comunicativa*. Ésa es la crítica que Honneth desarrolla con detalle en su tesis doctoral, *Crítica del poder. Momentos de reflexión de una teoría crítica de la sociedad (Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, 1985)*.

Como indica el título, la intención de Honneth en este trabajo es la de reconstruir los “momentos reflexivos” (*Reflexionsstufen*) de la teoría crítica a partir de sus articulaciones en la primera generación de la Escuela de Francfort. En una primera parte Honneth presenta una reconstrucción detallada del programa original de Horkheimer con el objetivo de destilar algunos criterios

que permiten una crítica immanente de la teoría crítica. Especialmente apoyándose en los trabajos programáticos de los años 30, Honneth enfatiza la necesidad de relacionar ciencias empíricas y filosofía, así como teoría y “praxis”. A pesar de las ambiciones del programa original (Horkheimer, 1937, aquí: 1968), a más tardar en la *Dialéctica de la ilustración* el “déficit sociológico” había conducido, según Honneth, a la teoría crítica a una situación en la cual ya no existía ningún contacto con “lo social”. Este problema permanece en los trabajos de Adorno quien después del regreso a Alemania todavía produce algunos trabajos importantes. Como resultado, la filosofía social de Adorno no logra plasmarse en un espacio intelectual alternativo, sino recae más bien en la especulación meramente filosófica (véase también Wiggershaus, 1997: 663 ss.).

En la segunda parte, Honneth se mueve hacia un segundo momento de reflexión de la teoría crítica. Sus interlocutores son ahora Habermas por una parte, pero, por la otra, Michel Foucault. Quiero recordar aquí la crítica devastadora que Habermas le hace a Foucault en su *Discurso filosófico de la modernidad* (Habermas, 1988). Tomando esta evaluación de Habermas como medida del pensamiento de Foucault desde la perspectiva de la teoría crítica, se puede entender el acto de Honneth de considerar a Foucault como un autor que se compromete con un proyecto de teoría crítica, como una rebeldía productiva, que implica definitivamente un paso adelante en el proyecto de reanudar la tarea de la filosofía social en cuanto discurso teórico que se orienta en las patologías sociales y no en compromisos dogmáticos con ciertas tradiciones teóricas.¹⁰ Según Honneth se puede decir que tanto Foucault como Habermas comparten precisamente la inquietud de buscar los nexos rotos de la teoría crítica con la dimensión perdida de lo social (Honneth, 1985: 168 ss.). Dado que para Honneth una teoría social crítica solamente puede lograr esta revinculación con lo social mediante una teoría de la acción, queda claro que Habermas se mueve más determinadamente que Foucault en dirección a la realización de esta tarea. Sin embargo la teoría moderna de Habermas, la teoría de la acción comunicativa, contiene algunos problemas que con la ayuda de la teoría de Foucault se podrían por lo menos hacer conscientes. Mientras Habermas reduce la acción social a acción comunicativa, la que analítica como normativamente se entiende en términos de “actos de habla”, es decir, de una

interacción definida por las reglas lingüísticas, Foucault permite entender las interacciones humanas mucho más en un sentido de relaciones de poder que —y esto es lo decisivo— remiten siempre a una dimensión más acá de la comunicación lingüística, a saber, a “una dimensión corporal-física” (*eine leiblich-körperliche Dimension*) (*ibíd.*, capítulo 9). Este recordatorio de lo corporal lo encuentra Honneth también plasmado en las exigencias de los “nuevos movimientos sociales”. Todo ello lleva a la teoría nuevamente a buscar expresiones y formas que se muestren capaces de superar el logocentrismo.

Con vistas en las luchas sociales que tematizan la existencia de las relaciones de poder que se manifiestan en los niveles más íntimos de la vida humana, Honneth critica en Habermas la ontologización de dos esferas separadas, a saber, la dimensión sistémica (con los subsistemas de la economía y de la política cuyas fuerzas integradoras no dependen del lenguaje, sino de medios de comunicación no-lingüísticos como el dinero y el poder), y el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), en el cual el medio de la reproducción es el habla. El problema con este modelo es, según Honneth, la creación de dos ficciones implícitas: 1) la de que existe una “organización de acción libre de normas” (*normfreien Handlungsorganisation*) en el ámbito sistémico que obedece solamente a imperativos funcionales (*ibíd.*, 328-329), así como 2) la de que existen “esferas de comunicación libres de poder” (*machtfreien Kommunikationssphären*) en el interior del “mundo de la vida”, cuya reproducción se reduce a imperativos meramente lingüísticos (*ibíd.*, 329-330). Honneth resume: “Con esto se entiende al ‘poder’ solamente como un medio para la coordinación de la acción social a nivel de la integración de sistemas, consecuente en, todos los procesos presistémicos de la constitución y de la reproducción de dominación permanecen fuera de consideración; por otra parte, los méritos del mundo de la vida para la integración social solamente se observan en aquellas esferas de la acción social que sirven a la tarea de la reproducción simbólica de una sociedad, por lo que todos los procesos internos a la organización de la formación de consenso moral tienen que quedar ocultos” (*ibíd.*, 331).

Para contrarrestar estas “ficciones” Honneth recuerda que la teoría del poder de Foucault demuestra la existencia de “formas preestatales y situacionales del ejercicio cotidiano de la dominación a nivel de la reproducción de la sociedad” (*ibidem*), los cuales afectan la dimensión física-corporal. La ontologización

teórica de las dos esferas —la sistémica, por una parte, y la del mundo de la vida, por la otra— conduce a la teoría de Habermas a la incapacidad de entender a la sociedad como el terreno de “luchas sociales” de grupos sociales culturalmente integrados. “Solamente la elaboración consecuente de una versión alternativa de la teoría comunicativa de la sociedad hubiera permitido descubrir aquellas organizaciones sociales, que tanto Adorno como Foucault malentendieron como complejos de poder que funcionan totalitariamente, más bien como formaciones frágiles que dependen para su existencia de un consenso moral de todos los involucrados” (*ibíd.*, 334). La “crítica del poder” termina en un vacío. Lo que la teoría crítica necesita es trasladarse a un “momento de reflexión” (*Reflexionstufe*) más allá de Adorno, Foucault y Habermas, sin renunciar a las ambiciones esenciales de estos.

En su último libro (resultado de su tesis de *Habilitación*, con la cual Honneth recibió el derecho a la cátedra de la Universidad Goethe de Francfort), *La lucha para el reconocimiento* (*Der Kampf um Anerkennung*, 1992; inglés: 1996), Honneth reanuda su misión de actualizar la teoría crítica, con las siguientes palabras: “The intention to undertake this project arose in connection with the conclusions I reached in *The Critique of Power*: any attempt to integrate the social-theoretical insights of Foucault’s historical work within the framework of a theory of communicative action has to rely on a concept of morally motivated struggle” (Honneth, 1996: 1). ¿Cómo se pueden anclar las pretensiones normativas de una teoría crítica en las luchas sociales concretas, entendiendo estas últimas como resultados de motivaciones morales? Honneth contesta esta pregunta apoyándose en los escritos del joven Hegel. En ellos Hegel logra separar la comprensión de las luchas sociales de los imperativos de la auto-preservación, abriendo un camino para llegar a los motivos morales de estas luchas. El resultado de sus consideraciones son tres conceptos de reconocimiento que permiten entender la vinculación intrínseca entre las necesidades morales de un individuo y sus relaciones sociales, así como las condiciones a partir de las cuales las relaciones sociales se realizan. Estas tres formas de reconocimiento son: el reconocimiento emocional, como en el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico, y el reconocimiento o la estima social. Según Honneth un individuo, para poder desarrollar una identidad completa, es decir, para realizarse a sí mismo plenamente, necesita de reconocimiento a

estos tres niveles. La carencia de una u otra forma de reconocimiento se experimenta (consciente o inconscientemente) como un “daño moral” que impide una relación sana del individuo consigo mismo, afectando a través de efectos psicológicos su integridad física. Honneth explica: “it would appear sensible to start from a type of disrespect that affects a person at the level of physical integrity. The forms of practical maltreatment in which a person is forcibly deprived of any opportunity freely to dispose over his or her own body represent the most fundamental sort of personal degradation” (*ibíd.*, 132). Las carencias de reconocimiento, o los daños morales que estas provocan, representan los medidores para determinar en qué grado las relaciones sociales son problemáticas.

Pero la teoría de Hegel todavía contiene algunos detalles que deben ser superados. Hegel entendía la lucha por el reconocimiento como un “evento de la razón” (*Vernunftgeschehen*): “his thoughts remain bound by presuppositions of the metaphysical tradition, because instead of viewing intersubjective relationships as empirical events within the social world, he builds them up into a formative process between singular intelligences” (Honneth, 1996: 68). Pero bajo condiciones postmetafísicas esto no es suficiente. Tres tareas se plantean para poder actualizar la idea original de Hegel: 1) El proceso del reconocimiento, que Hegel presupone, necesita de una comprobación empírica; 2) se debe averiguar si la carencia de reconocimiento conlleva realmente a la experiencia de “falta de respeto” (*Mißachtung*); 3) finalmente se debe comprobar si estas experiencias de falta de reconocimiento motivan realmente luchas sociales como las que se manifiestan en los movimientos sociales (*ibíd.*, 69-70). Honneth trata de resolver los primeros dos problemas con la ayuda de la psicología social de George Herbert Mead, que rompe definitivamente con la metafísica del idealismo alemán, abogando fuertemente en favor de una teoría intersubjetiva que explica la constitución de las identidades subjetivas a partir de las interacciones entre individuos. De esta manera Honneth llega a la siguiente conclusión: “What the term ‘disrespect’ [*Mißachtung*] refers to is the specific vulnerability of humans resulting from the internal interdependence of individualization and recognition, which both Hegel and Mead helped to illuminate. Because the normative self-image of each and every individual human-being —his or her ‘me’, as Mead put it— is dependent on the possibility of being continually backed up by others, the experience of being

disrespected carries with it the danger of an injury that can bring the identity of a person as a whole to the point of collapse” (*ibíd.*, 131-132).

En la última parte de su libro Honneth se dedica al tercer problema, a saber, comprobar si las experiencias de falta de reconocimiento efectivamente motivan las luchas sociales. Honneth y Joas ya experimentaban en 1980 con esta idea y aclararon, en contra de la teoría de Habermas que explicaba los motivos de las luchas sociales como reacciones a experiencias de distorsión de la comunicación lingüística en el “mundo de la vida”, que los movimientos sociales son consecuencias de la “experiencia colectiva y de la reflexión cooperativa (*koorporativen Aufarbeitung*) de injusticia sistémica” (Honneth/Joas, 1980: 154). Doce años más tarde en lugar del concepto de “injusticia” (*Unrecht*) que encontramos en la formulación previa, y que hoy está cargada de implicaciones complejas debido al debate entre liberales y comunitaristas, Honneth maneja términos como “heridas o daños morales”, o “experiencias de falta de respeto” para explicar la formación de los movimientos sociales. Pero ¿cómo se puede construir el puente conceptual entre las “aspiraciones impersonales” de los movimientos sociales y la experiencia privada de falta de respeto por parte de sus integrantes? (Honneth, 1996: 163). Honneth encuentra el “puente” en las teorías de E. P. Thompson y de Barrington Moore quienes, basándose en trabajos históricos sobre las concepciones morales de las clases bajas de Inglaterra durante el proceso de la industrialización y sobre las motivaciones de movimientos revolucionarios en Alemania, proporcionan evidencia en contra de las teorías utilitaristas de que los movimientos sociales obedecen efectivamente a una lógica moral que tiene que ver con la necesidad de reconocimiento por parte de los individuos (véase: *ibíd.*, 160-170).

Pero lo que las investigaciones sociológicas e históricas sobre los movimientos sociales promueven es todavía una visión desde la contingencia histórica de los casos. Una filosofía social, como la que pretende articular Honneth, requiere de horizontes normativos con pretensiones universalistas. En este sentido debe preguntarse por la función del reconocimiento. Esta consiste, según Honneth, en la “auto-realización” (*Selbstverwirklichung*) de los individuos. Dicho de otra manera: el reconocimiento en sus tres dimensiones (emocional, jurídico y social) proporciona la *conditio sine qua non* para una auto-realización plena de un sujeto. Para distanciarse claramente de posiciones subjetivistas

Honneth enfatiza que la suya pretende ser una “concepción formal de una vida ética” que se contenta con señalar los “intersubjective conditions that can be shown to serve as necessary preconditions for individual self-realization” (*ibíd.*, 173). “To this extent, the freedom associated with self-realization is dependent on prerequisites that human subjects do not have at their disposal, since they can only acquire this freedom with the help of their interaction partners. The three distinct patterns of recognition then represent intersubjective conditions that we must further presuppose, if we are to describe the general structure of a successful life” (*ibíd.*, 174; también Seel, 1999: 194).

Este carácter intersubjetivo de la propuesta de Honneth es crucial. Con ella Honneth quiere dejar claro que la suya no es una teoría teleológica (en el sentido de una ética sustancial), pero tampoco una teoría procedimental (en el sentido kantiano). Lo que Honneth pretende es más bien una alternativa a Aristóteles y Kant que se entiende como una “moral del reconocimiento” o como una “eticidad formal” (*formale Sittlichkeit*). En lo que sigue quiero preguntar si Honneth satisface con esto las ambiciones metateóricas de la teoría crítica.

3. La teleología del reconocimiento

En los debates teóricos contemporáneos el concepto del “reconocimiento” juega un papel protagónico. Con él se responde a los imperativos de una reorientación paradigmática como resultado de las “políticas del reconocimiento” que se manifiestan en el movimiento feminista, las luchas por las identidades étnicas y culturales pero también los nuevos nacionalismos, etc. Viendo esta relación entre luchas políticas y sociales, por una parte, y el redescubrimiento del concepto del reconocimiento como respuesta teórica, por la otra, la decisión de Honneth a favor de este concepto parece justificada. Creo que de esta manera se puede hacer frente a teorías y filosofías sociales y políticas que están limitadas por su carácter teleológico o por su carácter formal, y que frecuentemente subestiman la pluralidad de las realidades socioculturales así como la multiplicidad de orientaciones normativas que éstas puedan producir.

Sin embargo, también una teoría del reconocimiento puede recaer en el determinismo y en la teleología, reduciendo una vez más la comprensión de nuestros mundos sociales actuales a una visión que finalmente no reconoce la pluralidad de las realidades ni la multiplicidad de opciones normativas. En lo que sigue quiero mostrar que la teoría del reconocimiento de Honneth tiende a recaer en la teleología (a). Después quiero cuestionar si Honneth logra sus objetivos metateóricos de actualizar la teoría crítica en cuanto constitución de un espacio intelectual alternativo (b).

ada: El peligro teleológico en la teoría del reconocimiento de Honneth se manifiesta en tres aspectos: 1) El primero nos conduce al modelo de la modernidad que subyace a la teoría de Honneth. Como en el caso de Habermas la teoría normativa de Honneth se relaciona directamente con su idea de la modernidad. Como Habermas (Habermas, 1988), Honneth piensa que una de las características de la modernidad es precisamente su consciencia de una crisis normativa, es decir, del desvanecimiento de los valores y de las orientaciones morales. Esto no significa que la modernidad represente una empresa utilitarista, sino que la normatividad tiene que ser extraída del interior de los procesos sociales (Habermas, 1988; Honneth, 1995 b). Los valores con los cuales los individuos se comprometen ya no son externamente impuestos sino socialmente construidos. Esto significa que existe una relación constitutiva entre valores (u orientaciones normativas) y acción social. Esta relación, a su vez, se plasma en la autocomprensión de los individuos que procuran no solamente el cumplimiento de normas y valores existentes, sino el “reconocimiento” (*Wertschätzung*) por sus aportaciones a la sociedad, que no siempre son normativamente codificados y que se pueden incluso dirigir en contra de las normas y los valores establecidos (Honneth, 1995 b: 269; también Honneth 1996, 121).

Si bien esto suena todavía muy abstracto, Honneth lo explica de manera más concreta cuando se remite a los procesos históricos que han llevado a esa condición, resumiendo esencialmente las experiencias de la modernidad europea. Pero lo que en esto se refleja no es solamente una actitud eurocéntrica sino también una suerte de movimiento teleológico que conduce —ésta es la expectativa de Honneth— a la constitución de “comunidades postradicionales”, en las cuales los procesos normativos adquieren aquella transparencia que la ilustración siempre anhelaba.¹¹

2) Otro aspecto que muestra la teleología en la teoría del reconocimiento de Honneth se manifiesta en su “modelo sociológico” (Alexander & Pía Lara, 1996). Si bien Honneth entiende que el reconocimiento es el resultado de procesos sociales, al mismo tiempo presupone que se trate de algo así como un “imperativo categórico” (*ibíd.*, 130) que orienta estos procesos sociales. Hemos visto que para Honneth más importante que las imposiciones teóricas *positivas* es el interés de la filosofía social en el diagnóstico de las patologías sociales, que sirve a la definición de las exigencias normativas como patrón *negativo*. Sin embargo, las patologías sociales las entiende Honneth como obstáculos que frustran las luchas por el reconocimiento y que, finalmente, obstruyen los procesos de la auto-realización de los individuos. De esta manera Honneth dirige su teoría nuevamente hacia un *telos positivo* y preconcebido, a saber, hacia el reconocimiento como condición para la auto-realización de los individuos. Como observan Jeffrey Alexander y María Pía Lara: “By so doing, he can produce theoretically informed suggestions for progressive social action and change” (*ibíd.*, 131). Paradójicamente, esto conduce nuevamente a una teoría en la cual el peso de los imperativos conceptuales positivos asfixia los diagnósticos sociológicos, que no solamente describen sino también explican la pluralidad de las realidades sociales actuales así como la pluralidad de las formaciones normativas.

3) Esto nos lleva al tercer aspecto teleológico que se encuentra en el concepto del reconocimiento que Honneth maneja. Siguiendo las conclusiones del punto anterior podríamos constatar que este concepto carece de sensibilidad sociológica. Entendiendo las luchas por el reconocimiento en el sentido de procesos sociales intersubjetivos, deberíamos enfatizar también las ambivalencias de estos procesos y de sus resultados. Desde un punto de vista sociológicamente informado, la construcción de identidades, que Honneth entiende como el rumbo claramente definido de las luchas por el reconocimiento, es más bien problemática, tanto en un plano empírico como en un plano normativo. Nancy Fraser ha destacado el carácter empíricamente ambivalente del reconocimiento al advertir que nadie forma parte solamente de una identidad. Algunas personas pueden ser subordinados por su vinculación a una colectividad y dominantes por su pertenencia a otra (1997: 32). La pregunta debería ser, entonces: ¿qué tan “reales” son las identidades? O dicho

de otra manera ¿cuál es la función de la construcción de identidad y, por ende, de las luchas por el reconocimiento en los procesos sociales concretos? Una respuesta a estas preguntas solamente es posible con el apoyo de investigaciones sociológicas.

Lo anterior nos conduce a cuestionar la hipóstasis del concepto del reconocimiento como horizonte normativo. ¿Son estas identidades fuertes, a las cuales la lucha por el reconocimiento llevaría, normativamente deseables? Políticamente las identidades fuertes, o la exigencia de ellas, tienen sus problemas, como explica nuevamente Nancy Fraser: ellas tienden a “impose a single, drastically simplified group-identity which denies the complexity of people’s lives, the multiplicity of their identifications and the cross-pulls of their various affiliations” (Fraser, 2000: 112).

A partir de una convicción parecida Alexander García Düttmann ha construido un concepto de reconocimiento interesante (García Düttmann, 2000): reconocimiento no es simplemente reconocimiento de algo *que es*. Se trata más bien de un proceso ambiguo en el cual se exige algo que todavía no es y que tal vez en algún momento será. De tal suerte que la lucha por el reconocimiento se caracteriza siempre por la “tensión” entre lo que todavía no es y lo que pretende ser. La lucha por el reconocimiento es, entonces, siempre una situación incómoda de tensiones e incertidumbres. Quien no acepta esto recae en la “ideologización”, esto es, en la defensa de una visión de unidad social armónica que no significa sino una recaída en el conformismo: “The movement of recognition is charged with tension; it is contradictory, divided and distorting. An idealization and an ‘idealizing anticipation’ become an ideologization of recognition the instant they bring its movement to a standstill, as if it were possible to exit from the struggle for recognition, at least *idealiter*, because it itself tends towards the ideal or the idea one associates with recognition, with the notion of a ‘complete’ and ‘successful’, ‘intact’ and ‘untouched’ recognition freed of all tensions and contradictions, of a recognition which has come to terms with itself and which has come into its own, of a recognition which finally exhibits its true, repeatedly re-cognizable, ‘undistorted’ form or figure” (*ibíd.*, 150-151).

ad b: Parece que en trabajos más recientes Honneth procura responder a críticas que se asemejan a las que he desarrollado hasta este momento. Pero

también la manera en la cual Honneth diseña estas respuestas es sumamente problemática. Al destacar que la suya se entiende como una “moral del reconocimiento” (Honneth, 2000) que se ubica en un más allá de las opciones convencionales —las cuales se basan, por una parte, en Aristóteles y, por la otra, en Kant— Honneth acepta demasiado rápido el marco conceptual convencional del debate filosófico desde el cual proyecta su propia teoría. Parece que el peso de los debates clásicos que actualmente dominan la discusión en la filosofía política jala a la teoría del reconocimiento de Honneth hacia su centro de gravedad, amenazando seriamente la posibilidad de realizar las intenciones metateóricas que llevarían más bien a la constitución de espacios intelectuales alternos más allá de la filosofía (o de la sociología) académica. Lo que a Honneth le convendría sería, entonces, respetar más comprometidamente las implicaciones de su decisión en favor de una comprensión “conflictual” de las sociedades modernas, lo cual implica una de-teleologización del concepto del reconocimiento sin recaer en propuestas procedimentales. Pero esto no requiere de una superación en el sentido de una “tercera vía” conceptual, sino de un cambio de lógica: en vez de alternativas conceptuales lo que se necesita realmente es abrir espacios discursivos alternos en los cuales las reflexiones conceptuales vayan de la mano con los análisis sociológicos de los procesos sociales.

Notas

1. Uso el concepto “Teoría Crítica” en mayúsculas cuando me refiero a la tradición de la Escuela de Francfort. Sin embargo, el concepto “teoría crítica” aparecerá sobre todo en minúsculas, indicando que las intuiciones metateóricas de esta corriente del pensamiento no se limitan exclusivamente a los investigadores francforterianos.

2. Mantengo aquí la convicción de que teoría crítica es sobre todo autorreflexión de la teoría (como “teoría tradicional”). Por ello lo esencial de la teoría crítica es una “actitud” (Horkheimer, Löwenthal) metateórica que puede encontrar diferentes formas de concretización.

3. El sociólogo sueco, Göran Therborn ha destacado (Therborn, 2000) que actualmente el pensamiento político-social debería reconocer más claramente las variaciones espaciales-geográficas, evitando de esta manera la falacia de que las únicas diferencias

se establecen a través de la transformación temporal o histórica. En una misma época histórica pueden existir diferentes formaciones políticas-sociales-culturales.

4. La centralidad del diagnóstico de las patologías sociales para la Escuela de Francfort la destaca también Gunzelin Schmid Noerr (1997: 118 y ss.).

5. Un poco antes de su muerte Horkheimer escribe, en una carta dirigida a Martin Jay, que se convirtió en el prólogo del libro de Jay (*La imaginación dialéctica*), que el trabajo realizado por el Instituto de Investigación Social “significó algo nuevo en comparación con el sistema educacional oficial de entonces. Significó poder desarrollar una investigación para la cual la universidad todavía no ofrecía oportunidades” (Jay, 1991: 9). Además la documentación de la historia de la Escuela de Francfort, publicada por Rolf Wiggershaus (1997), contiene muchos testimonios de la aversión de los miembros del Instituto al aparato académico oficial. La Teoría Crítica no era solamente el intento de una auto-reflexión de la “teoría tradicional”, sino también, o consecuentemente, una crítica de los espacios académicos en los cuales la última se reproducía.

6. Todas las traducciones del alemán son del autor.

7. Por logocentrismo entiendo aquí una actitud dominante en el pensamiento moderno que tiende a reducir el mundo (sobre todo el mundo humano, es decir, sus realidades políticas, sociales y culturales) al lenguaje y a la comunicación lingüística (véase Kozlarek, 2000). En este sentido la filosofía es sintomática del logocentrismo moderno. Al buscar una orientación en los problemas de la vida política y social concreta, la filosofía social indica la necesidad de romper con el logocentrismo. Finalmente, la sociología se puede entender como culminación de las intuiciones que primeramente se articulan en lo que aquí llamamos “filosofía social”.

8. Véase nota 2.

9. En efecto, antes de llegar a la teoría crítica Honneth trabajaba en la Universidad Libre de Berlín al lado del neomarxista Urs Jaeggi, que no solamente estuvo interesado en la reconstrucción de una teoría marxista, sino sobre todo en la relación entre teoría y “praxis”. Uno de los libros en los cuales Jaeggi agradece los comentarios de Honneth, se llama *Praxis teórica (Theoretische Praxis)* (Jaeggi, 1976) y en su contraportada se encuentra la siguiente cita de Marx que me parece expresiva para el compromiso teórico tanto de Jaeggi como de Honneth en aquel tiempo: “La pregunta de si el pensamiento humano contiene verdad objetiva no es una pregunta de la teoría, sino una pregunta práctica. El ser humano tiene que comprobar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la pertenencia de su pensamiento a lo mundano, en la praxis. La disputa sobre la realidad y la no-realidad de un pensamiento que se aísla de la praxis, es solamente una cuestión escolástica”.

10. Cabe recordar que el propio Foucault expresó en los últimos años de su vida simpatía por la Escuela de Francfort. En una entrevista con G. Rault en 1983 dijo: “Lo que es sorprendente es que Francia no haya conocido en absoluto, o muy mal, muy

indirectamente, la corriente del pensamiento weberiano; ignorando por completo la Escuela de Francfort. [...] Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer a la escuela de Francfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la Escuela de Francfort” (Foucault, 1999: 315-316).

11. Una idea distinta se encuentra en uno de los últimos trabajos de Hans Joas, *La constitución de los valores (Die Entstehung der Werte, 1997)*. Como indica el título, también Joas se interesa por la “constitución” de los valores y también Joas explica que estos procesos se deben entender como procesos de acciones sociales. Pero para Joas esta comprensión de la constitución de los valores no representa en sí misma un telos al cual solamente las sociedades modernas se habían acercado. Al contrario, la comprensión de la constitución de los valores a través de procesos intersubjetivos es para Joas algo así como una condición de la vida humana que explica solamente —precisamente en contra de muchas teorías de la modernización— que los valores cualitativos son indispensables también en las sociedades modernas y que, por ende, los procesos sociales modernos no obedecen a principios y reglas totalmente transparentes. (Para los inicios de una crítica de las teorías de modernización véase también Joas, 2000).

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, Jeffrey C. (2000), *Sociología Cultural*, Madrid, Anthropos.
- Alexander, Jeffrey C. / Pía Lara, María (1996), “Honneth’s New Critical Theory of Recognition”, en *New Left Review*, N° 220, Nov.-Dec. 1996, pp. 126-136.
- Crichtley, Simon / Honneth, Axel (1998), “Philosophy in Germany”, en *Radical Philosophy*, N° 89, May-June. pp. 27-39.
- Dubiel, Helmut (1999), *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-I/Plaza y Valdés.
- Foucault, Michel (1999), *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós.
- Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus. Critical Reflections on the ‘Postsocialist’ Condition*, New York-London, Routledge.
- Fraser, Nancy (2000), “Rethinking Recognition”, en *New Left Review*, N° 3, May/June 2000, pp. 107-120.
- García Düttmann, Alexander (2000), *Between Cultures. Tensions in the Struggle of Recognition*, London/New York, Verso.
- Habermas, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995), *Die Normalität der Berliner Republik*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996), *Ciencia y técnica como 'ideología'*, México, Rei.
- Habermas, Jürgen (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (2000), "La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth", en Oliver Kozlarek (ed.), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.-New York, Campus.
- Honneth, Axel (1985), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1994), "Pathologien des Sozialen. Tradition der Aktualität der Sozialphilosophie", en Honneth (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 9-69.
- Honneth, Axel (1995a), *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York.
- Honneth, Axel (1995b), "Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.) (1995), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 260-270.
- Honneth, Axel (1996), *The Struggle for recognition, The Moral of Social Conflicts*, Cambridge, Mass., MIT-Press.
- Honneth, Axel (2000), "Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung", en Wolfgang Edelstein/Gertrud Nunner-Winkler (eds.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 55-76.
- Horkheimer, Max, "Traditionelle und kritische Theorie", en Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, tomo II (ed. Alfred Schmidt), Frankfurt/M. 1968, pp. 137-193.
- Jaeggi, Urs (1976), *Theoretische Praxis. Probleme eines strukturalen Marxismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Jay, Martin (1991) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- Joas, Hans (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Joas, Hans (2000), *Kriege und Werte*, Weilerswist, Velbrück.
- Kozlarek, Oliver (1999/2000), "La 'sociedad mundial' y la carencia de reflexiones normativas en las teorías sociales de Niklas Luhmann y Norbert Elias", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 177-178, Sept. 1999/Abril 2000, pp. 19-47.

- Kozlarek, Oliver (2000), *Universalien, Eurozentrismus. Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*, Frankfurt/M., IKO-Verlag.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1997), *Gesten aus Begriffen*, Frankfurt/M., Fischer.
- Seel, Martin (1999), *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Therborn, Göran (2000), "Introduction. From the Universal to the Global", en *International Sociology*, vol. 15, N° 2, June 2000, pp. 149-150.
- Theunissen, Michael (1997), *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Wiggershaus, Rolf (1997), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, dtv.