



Capítulo 13

MIGUEL GIUSTI
Editor

**El paradigma del reconocimiento
en la ética contemporánea**

Un debate en curso

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372
P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú



MIGUEL GIUSTI
Editor

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372

P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

RECONOCIMIENTO Y CRÍTICA: APUNTES SOBRE LA OBRA RECIENTE DE AXEL HONNETH

Miriam Madureira

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, Ciudad de México

Reconocimiento y crítica podrían parecer expresiones opuestas. Reconocer significa, de alguna forma, aceptar y el término reconocimiento parece asociarse a la afirmación y no a la crítica de algo. Sin embargo, la última versión relevante de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt —la desarrollada por Axel Honneth— consiste precisamente en una teoría del reconocimiento y la intención de dar continuidad a la crítica inmanente de la sociedad moderna capitalista, objeto de toda aquella teoría, es evidente en ella desde su surgimiento en *La lucha por el reconocimiento* (1992).

La concepción de «crítica» de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt remite a la propia fundación de esa teoría. En su conocido ensayo de 1937, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Max Horkheimer definía la perspectiva teórica del instituto que dirigía (el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt) como la «teoría crítica de la sociedad existente gobernada por el interés en estados racionales» (1988, p. 172)¹ y explicitaba su concepción de la crítica como crítica inmanente a partir de la unidad entre el «conocimiento» y la «condena» de aquellos estados que no se pudieran ver como racionales: según Horkheimer, «el reconocimiento crítico de las categorías dominantes en la vida social contiene al mismo tiempo su condena» (p. 182). Aunque, debido a esa misma concepción de la crítica, siempre haya estado vetada

¹ Todas las traducciones son mías.

a la teoría crítica la descripción de lo que serían estos «estados racionales», no es difícil identificarlos *ex negativo* como el resultado de la crítica de aquellas «categorías dominantes» frente a las cuales ya Marx afirmaba su «imperativo categórico»: el de «hacer caer todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado» (1988, p. 385). La crítica inmanente sería entonces el resultado del conocimiento y condena de todas aquellas relaciones que se revelaran marcadas por tales «categorías dominantes»: la humillación, la esclavización, el abandono, el desprecio.

Justamente de esas relaciones parte la teoría del reconocimiento de Honneth. La versión honnethiana «clásica» de la teoría crítica entiende el reconocimiento como la relación intersubjetiva a partir de la cual la «identidad» (y la «autonomía» o la «autorrealización») del sujeto individual se constituye y se afirma². A partir de Hegel y de la teoría social, Honneth identifica tres dimensiones centrales a esa constitución, correspondientes a tres tipos de relaciones de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad (o la valoración social) (1992, pp. 148 ss). Este punto de partida permite, tal vez de manera aún más clara que en las versiones anteriores de la teoría crítica, que la crítica se ejerza de manera inmanente, en la medida en que esta se orienta por las expectativas normativas mismas de los sujetos involucrados en estas relaciones. Las experiencias concretas de no-realización de las expectativas intersubjetivas de reconocimiento en alguna de aquellas dimensiones, perceptible en el sufrimiento del sujeto en situaciones que Honneth describe como desprecio (*Mißachtung*), y el esfuerzo por realizarlas, superando esas situaciones a través de la lucha, caracteriza lo que Honneth llamaba en *La lucha por el reconocimiento* —como lo indica el subtítulo de esa obra— la «gramática moral del conflicto social» (1992). Así, la noción de reconocimiento se asocia a

² Con la caracterización «clásica» de la teoría del reconocimiento de Honneth me refiero a esa teoría tal como se formuló en *La lucha por el reconocimiento* (1992) y se mantuvo, con relativamente pocas alteraciones, hasta los desarrollos recientes que discuto en este artículo. No discutiré aquí esas alteraciones o variaciones.

la crítica justamente a partir del conocimiento y la condena de aquellas relaciones de humillación y desprecio cuya abolición constituía ya para Marx un «imperativo categórico»; estas últimas se interpretarán ahora como relaciones en las que el reconocimiento no se realiza.

Sin embargo, la versión honnethiana de la teoría crítica parece estar perdiendo últimamente parte de su vigor. En la medida en que el concepto de reconocimiento cede cada vez más su lugar dentro de las preocupaciones teóricas de Honneth a otros conceptos, sobre todo al de «libertad» —el cual predomina en sus trabajos recientes, en particular en *El derecho de la libertad* (2011) y *La idea del socialismo* (2015)—, también la posibilidad de una crítica inmanente parece ceder su lugar a una crítica cada vez más abstracta. Mi impresión es que ello se debe a un distanciamiento creciente por parte del autor de los orígenes hegelianos de su teoría del reconocimiento —en particular, un distanciamiento de la teoría del «joven» Hegel, el de Jena—.

En lo que sigue, pretendo indicar el que considero el problema central de las versiones recientes de la teoría crítica de Honneth e indicar como su causa ese «olvido» de Hegel. Me parece que solo es posible una teoría del reconocimiento como teoría crítica (en los sentidos aquí implícitos de reconocimiento y de crítica) a partir de una concepción de la vida ética que mantenga todo el significado y el lugar que esa concepción tenía en la teoría del joven Hegel (y ya no tanto, por motivos que se aclararán, en la del Hegel «maduro») —en particular, a partir de una concepción que mantenga la relación necesaria entre la cuestión de la racionalidad del todo social que se reconstruye y la crítica inmanente de esa misma racionalidad—. Por no dejar clara la necesidad de esa relación y sus consecuencias, la teoría del reconocimiento de Honneth falla, en mi opinión, en desarrollar todo su potencial, y disocia conocimiento y crítica. Después de exponer brevemente, a partir de algunos aspectos de las dos obras más recientes del autor —y sin ninguna pretensión de hacer un análisis exhaustivo de estas—, la disociación entre la reconstrucción que Honneth ofrece de la sociedad moderna capitalista y su crítica, pasaré a exponer cómo entiendo

los presupuestos teóricos de la teoría del reconocimiento del joven Hegel (1) y qué consecuencias se derivarían de ellos (2).

1

Los dos últimos libros relevantes de Honneth, *El derecho de la libertad* (2011) y *La idea del socialismo* (2015), se pueden considerar como hermanos y, de cierta forma, complementarios: a la reconstrucción normativa de la sociedad moderna capitalista que el autor nos presenta en el primero, sigue, cuatro años después, su reconstrucción del socialismo como «idea». Este último libro es resultado, según el autor, de una doble necesidad, surgida a partir de los debates del primero: en primer lugar, la necesidad de rechazar la impresión, compartida por muchos lectores, de que él ya no tendría la intención de pensar desde «la perspectiva crítica de una transformación de la sociedad existente» (2015, p. 12) y, en segundo lugar, la de demostrar que «un pequeño giro» en la perspectiva de *El derecho de la libertad* abriría la obra hacia «un orden social constituido de manera enteramente distinta» (p. 12).

Tanto *El derecho de la libertad* como *La idea del socialismo* merecerían una discusión detallada. Sin embargo, lo que me interesa aquí es destacar que esas dos obras son complementarias no solo por su tema sino también por otra razón: ambas fallan en relacionar el conocimiento de la sociedad moderna capitalista, entendido por Honneth como su reconstrucción, y la crítica de esa misma sociedad. Si en *El derecho de la libertad* el autor reconstruye de manera plausible la racionalidad de los parámetros normativos de la sociedad moderna capitalista, pero parece muchas veces recaer en su afirmación, en el segundo libro, al contrario, parece tender hacia una crítica abstracta basada en una «idea», sin preocuparse demasiado de reconstrucción alguna. Si *El derecho de la libertad* tiende a la reconstrucción sin crítica, *La idea del socialismo* tiende a la crítica sin reconstrucción. Ello se muestra en diversos aspectos de esas dos obras.

La versión de la teoría del reconocimiento que Honneth expone en *El derecho de la libertad* presenta algunos cambios en relación con su teoría anterior. La obra se divide en tres partes, siguiendo en ello la estructura de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel (W 7): a) una introducción histórica a las tres formas de libertad de cuya realización se tratará en las partes subsecuentes, la que podría corresponder a la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*; b) la presentación del «derecho» y de la «moralidad» como esferas de la «posibilidad» de la libertad, correspondientes a las concepciones de libertad que Honneth caracteriza, respectivamente, como negativa y reflexiva; y c) el análisis más detallado de la «vida ética» (en el sentido de Hegel), entendida como una «eticidad democrática» y dividida en tres contextos de «realización» de una libertad a la que Honneth denomina «social». La «libertad social» implica —más allá de la ausencia de impedimentos externos en la realización de la acción (el modo en el que Honneth describe la libertad negativa) (2011, p. 44) o la autonomía en la definición de los «contenidos» de la acción (libertad reflexiva) (p. 83)— la extensión de la idea de libertad a la «esfera de la objetividad» (p. 83): «también la realidad externa, social, se debe representar como libre de toda heteronomía y toda coerción» (p. 84). El origen de esa noción de libertad está en la concepción del «amor» que aparece, en el Hegel «maduro», en el §7 de los *Principios de la filosofía del derecho*: «estar en sí mismo en el otro (*Im anderen bei sich selbst sein*)»³. A partir de esa concepción, Honneth

³ Hegel define esta libertad en el complemento al §7 como «el concepto concreto de la libertad», el que «ya tenemos en la forma del sentimiento, por ejemplo en el amor y la amistad», de la siguiente manera: «Aquí uno no está unilateralmente en sí mismo, sino que se limita con gusto en relación con el otro, pero se sabe en esta limitación como sí mismo (*Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst*)» (W 7, p. 57). Honneth usa esa concepción de la libertad por primera vez de manera explícita en *Sufrimiento por indeterminación*, pero con la expresión «libertad comunicativa», tomada de Theunissen (2001, p. 28). En este último aparecen también, por un lado, la definición de esa libertad como «estar en sí mismo en el otro» (1980, p. 49) y, por otro lado, la definición de libertad comunicativa: «[L]ibertad comunicativa significa que uno ve al otro no como límite, sino como condición de posibilidad de su propia autorrealización» (p. 46). Es interesante

caracteriza la libertad «social» como una relación de reconocimiento: «“Libre” es el sujeto en último análisis solo cuando encuentra, en el marco de prácticas institucionales, un otro con el que comparte una relación de reconocimiento recíproco porque puede ver en sus fines una condición de realización de sus propios fines» (Honneth, 2011, p. 86). De ello resultan, en lugar de las tres esferas de reconocimiento de la versión «clásica» de la teoría honnethiana (amor, derecho y solidaridad/valoración social), tres esferas de libertad social, ahora denominadas respectivamente la esfera de las relaciones personales (correspondiente a las «necesidades y características individuales» más íntimas), la del actuar en la economía de mercado («intereses y capacidades individuales») y la formación democrática de la voluntad («intenciones individuales de autodeterminación»), que se describen ampliamente en la tercera parte del libro, sobre la «realidad» (*Wirklichkeit*) de la libertad (2011, pp. 232 ss.)⁴. De las relaciones intersubjetivas de reconocimiento derivan, según Honneth, instituciones que regulan las prácticas sociales correspondientes a esas relaciones; la realización de la libertad social en esas tres esferas depende de que los individuos tengan «igualmente la oportunidad de participar en instituciones del reconocimiento» (2011, p. 115).

Honneth tiene la intención de mantener aquí el potencial crítico que se atribuía en *La lucha por el reconocimiento* a la lucha social (1992, pp. 256 ss.), ahora entendida como la posibilidad de crítica interna de las instituciones. Al final del capítulo dedicado a la descripción introductoria de la libertad social —en a)—, Honneth afirma —admitiendo parcialmente, empero, la «tendencia» que existe en el Hegel de la *Filosofía del derecho* a «entender el proceso de realización

notar que Theunissen, en relación con la primera definición, propone una diferencia entre «libertad», entendida como «en-el-otro-estar-en-sí-mismo» (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein*) y «amor», como «estar-en-sí-mismo-en-el-otro» (*Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen*) (p. 49).

⁴ La definición de las diferentes esferas en *El derecho de la libertad* presenta varias alteraciones frente a la concepción «clásica» de la teoría del reconocimiento. No las podré discutir en el presente artículo.

de la libertad como concluido en la vida ética institucionalizada de la Modernidad» (2011, p. 117)— la necesaria «procesualidad» (p. 116) del concepto de justicia que resulta de su reconstrucción: la posibilidad de crítica y examen de esas instituciones por parte de los sujetos. Esta estaría dada por la probabilidad de distanciamiento frente a las instituciones, facultada, a su vez, por las libertades negativa y reflexiva (p. 115), la cual podría conducir eventualmente incluso a la posibilidad de «abandonarlas» (p. 115). Esa posibilidad llevaría a cierta abertura de la noción de vida ética hacia «cambios dinámicos, incluso revolucionarios», que se pudieran dar en el futuro (p. 116).

No obstante, en muchos momentos de su análisis, la intención de mantener abierta la crítica parece perderse, al no enfatizarse el vínculo interno entre reconstrucción y crítica que sería necesario para que se diera tal «procesualidad». Me parece que uno de los puntos de *El derecho de la libertad* en los que se nota más claramente que la reconstrucción normativa que Honneth propone no cumple con la pretensión de crítica inmanente que él le atribuye es su análisis del mercado, que tomo aquí brevemente como ejemplo. Al analizar la segunda esfera de realización de la libertad social, el «nosotros de la acción en la economía de mercado», el autor busca resaltar el carácter ético, en el sentido de Hegel, de esta esfera, en tanto que ámbito de realización de un aspecto de la libertad social: la satisfacción recíproca de necesidades por medio del intercambio, el cual se podría entender en términos de cooperación (p. 329). Pero una reconstrucción normativa que tomara en serio la idea de la unidad de conocimiento y crítica tendría que tomar en cuenta las ambivalencias de lo que se analiza, y la propia reconstrucción que Honneth presenta suministra elementos para percibir tanto la idea de cooperación (como la satisfacción recíproca de necesidades que ya veía Hegel) como la de competencia y maximización de intereses privados (entendida, como se sabe, por todo el liberalismo económico moderno como principio normativo, en la medida en que la maximización de intereses individuales tendría como resultado un beneficio común) como elementos simultáneamente presentes en la esfera

de la economía de mercado⁵. Sin embargo, Honneth deja esa ambivalencia parcialmente de lado: aunque la idea del mercado como contexto ético, con un contenido por tanto normativo, es plausible, se ve obligado a describir los aspectos vinculados a la competencia y a la maximización de intereses individuales como «deformaciones» (*Deformationenen*) y «desarrollos equivocados» (*Fehlentwicklungen*) (p. 411) de una idea original que sería necesariamente (en principio) cooperativa y solidaria.

No es, por tanto, sorprendente que *El derecho de la libertad* haya parecido a muchos lectores (como el propio Honneth admite, 2015, p. 12) una obra poco crítica, afirmativa de lo existente: si, por ejemplo, el mercado capitalista está simplemente «deformado», si su forma real es «otra», entonces no habría por qué intentar superarlo: bastaría con que regresara a lo que él «realmente» es. De hecho, este autor llega a afirmar —mencionando, por ejemplo, la «explotación» del trabajo (2011, p. 357)— que los «déficits estructurales» que aparecen en esa esfera serían «desafíos» provocados por la «promesa normativa» del mercado que se podrían superar «solo» en el interior de la misma economía de mercado existente (p. 357).

Si, por otro lado, el mercado moderno capitalista que Honneth analiza no está «deformado», si esta es su forma, la crítica interna de sus parámetros normativos solo podría llevar «más allá» de esos parámetros mismos, en la dirección de su profundización. La idea de «procesualidad», en cuyo marco aparece, en *El derecho de la libertad*, la crítica inmanente, implicaría considerar los «dos» aspectos detectados por la reconstrucción, cooperación y competencia, como parte de una misma realidad. Frente a esta realidad solo podría surgir una «nueva» forma desde una crítica a

⁵ Honneth entiende la ambivalencia presente en el mercado como un problema de interpretación, que él denomina «el problema de Adam Smith»: el «debate sobre si la promesa de libertad de la economía de mercado moderna debe ser explicada con el concepto de sujetos individuales que se comportan estratégicamente o en la terminología de participantes de comunicación relacionados intersubjetivamente los unos con los otros» (2011, p. 319).

los parámetros individualistas del mercado, efectuada por sus propios participantes, a partir de parámetros normativos «internos» al mercado mismo, como la solidaridad —lo que mostraría, por ejemplo, el límite de la «cooperación» derivada de la idea de intercambio en la «competencia» de intereses que se impone en el mercado capitalista—. Esa interpretación estaría, además, de acuerdo con la concepción que presenta de esa esfera Hegel en la *Filosofía del derecho*: como esfera de la vida ética moderna, pero en tanto que momento de su «escisión» (W 7, p. 340).

Por otro lado, si la reconstrucción que Honneth ofrece de la sociedad moderna capitalista falla en cumplir con establecer y fundamentar el vínculo necesario entre reconstrucción y crítica, la crítica de la sociedad capitalista a la que un ideal renovado del socialismo como el que se propone en *La idea del socialismo* podría contribuir falla al no poder anclarse en una reconstrucción normativa de lo criticado. En primer lugar, *La idea del socialismo* no se propone reconstruir una forma de vida, sino simplemente una idea, la «idea fundamental» del socialismo (2015, p. 13). Honneth entiende el socialismo —a partir de los socialistas tempranos, sobre todo de Proudhon y de Marx (2015, p. 45)— como un movimiento de crítica inmanente de la sociedad capitalista que partiría de los ideales de la Revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad, con la intención fundamental de aproximar el primero al último de esos ideales (dejando de lado, para nuestra sorpresa, la igualdad, que estaría ya implícita en la idea de libertad) (p. 30). Para el autor, la idea fundamental de todo socialismo habría sido la concepción de «libertad social» y el objetivo de todo movimiento socialista la «sustitución (*Ersetzung*)» de una libertad individual por la libertad social (p. 89). Según Honneth, ello se encontraría de manera más o menos explícita en nociones como la de solidaridad, presente en la idea de Marx de una «asociación de productores libres» (p. 39).

La idea del socialismo se compone de cuatro partes: después de exponer a) la «idea originaria» del socialismo a la que ya nos hemos referido, b) Honneth indica los motivos por los cuales «la idea del socialismo»

parece haber «envejecido», motivos que se localizarían en los «defectos de nacimiento» del proyecto socialista, para en seguida c) pasar a revisarlos y d) llegar a la idea de un socialismo como «forma de vida democrática» realizada en las tres esferas de la libertad social que ya aparecían en *El derecho de la libertad*, interpretadas ahora prácticamente sin recurso a la noción de reconocimiento.

Los «defectos» del proyecto socialista advendrían, según Honneth, de su nacimiento en el «espíritu del industrialismo» del siglo XIX y serían fundamentalmente tres, a saber:

- a) La comprensión de la idea de libertad en sentido puramente económico, con la idea de la superación de la sociedad capitalista a partir de la superación del mercado y la pérdida de vista de la importancia de la dimensión de la política, de la democracia y de los derechos individuales defendidos por el liberalismo (p. 57).
- b) La suposición de que habría un sujeto colectivo con el interés claro de realizar esa superación —el proletariado (p. 65).
- c) La suposición de la necesidad histórica de esa misma superación (p. 72).

Por otro lado, los «camino» que Honneth propone para una renovación del proyecto socialista pasarían por la comprensión del socialismo como «experimentalismo histórico» (p. 85) y como «sociedad solidaria» (p. 90), en el sentido de una «forma de vida democrática» (p. 121). El «experimentalismo» consiste en que, al dejar de lado la presuposición del progreso como necesario y la interpretación del proletariado como sujeto histórico, habría que dejar a la autodeterminación democrática de la sociedad la decisión acerca de la forma más adecuada de control de la economía de mercado y la solución de los problemas que se presentaran —entendida la «forma más adecuada» como la «liberación de barreras de comunicación y de dependencias inhibitorias de la interacción» (p. 101) con el objetivo de realizar la libertad social en esta esfera—.

De hecho, este es el punto en el que la reconstrucción que Honneth propone de la «idea» del socialismo más se aproxima a una crítica inmanente: la autorregulación democrática de la sociedad con dirección hacia la ampliación de la libertad social. Además, el autor afirma la necesidad no solo de realizar la libertad social en la economía de mercado sino también de ampliarla hacia las otras dos esferas de acción o «reproducción social» (p. 137): la esfera de la constitución democrática de la voluntad, es decir, de la política, por un lado, y la esfera de relaciones interpersonales (p. 139), problema que no habría sido considerado por los movimientos socialistas. Según Honneth, de esa forma también esas esferas se volverían «sociales» (p. 140).

Las críticas que Honneth realiza a la idea de necesidad histórica y a la suposición del papel histórico del proletariado como sujeto colectivo son, sin ninguna duda, convincentes. Pero ya la descripción de la intención central de los movimientos y teorías socialistas como la intención de la «sustitución» de una libertad individual por una libertad social parece tener algo de arbitrario —como si los movimientos socialistas hubieran desarrollado sus ideales a partir de ideas caídas del cielo que se sustituyen unas a otras—. Y, si bien la interpretación de esos movimientos según la cual estos tendrían como objetivo profundizar los ideales de la Revolución francesa es también plausible, la exclusión de la idea de la igualdad de la lista de parámetros normativos que los habrían inspirado tiene algo de artificial: parece poco probable que una reconstrucción basada en la investigación de teorías y movimientos relacionados con esa idea no encontrara la crítica interna a la igualdad formal «burguesa» como parte de su ideario.

El problema aquí está en que la idea misma de «reconstrucción» de la «idea» de socialismo no podría sino partir de la reconstrucción de las ideas presentes en la autocomprensión de esa misma sociedad, y estas se tendrían que obtener necesariamente a través de una reconstrucción de sus prácticas sociales e instituciones. Es extraño que el mismo Honneth no llame la atención sobre el hecho de que la autodeterminación en la esfera de la economía de mercado y la expansión de la libertad social hacia

las otras dos esferas tendrían que partir de la reconstrucción e interpretación crítica de la sociedad por parte de los propios actores de la forma de vida moderna capitalista.

Hay, además, muchas otras afirmaciones en la obra que reflejan el carácter algo abstracto de la crítica a la sociedad capitalista que resultaría de la idea del socialismo honnethiana. Por ejemplo, la afirmación de que al «portador» (*Träger*) de la idea del socialismo, en el que la «conciencia de lo nuevo» se dejaría ver (p. 116), ya no habría que buscarlo en sujetos individuales o colectivos, sino en «conquistas institucionales, en cambios en la legislación y cambios de mentalidad» (p. 116), suena poco intuitiva y cabría la pregunta acerca del sentido en el que una institución podría verse como portadora de algo. A esa afirmación viene asociada, además, la de que, por otro lado, los «destinatarios (*Adressaten*)» de la idea del socialismo serían todos los «ciudadanos y ciudadanas» (p. 152). Por más que sea convincente afirmar que ya no hay mucho que esperar del proletariado (por lo menos del proletariado en el sentido «clásico» del siglo XIX), la mera idea de pensar en «destinatarios» que no tendrían, aparentemente, el carácter de «sujeto» (sino el de «objeto» de las conquistas y cambios descritos) parece muy poco compatible con una crítica que se concebía a sí misma como inmanente. Si hay un «destinatario», ¿quién sería el «emisor»? En lugar de un sujeto colectivo, ¿no derivaría de un intento de reconstrucción la revelación de múltiples situaciones en las que «el hombre se encuentra humillado, despreciado» y, por tanto, de potenciales sujetos históricos, unificados o no en torno a alguna idea? Se extraña aquí la idea de lucha o incluso la de «procesualidad». ¿No serían posibles «portadores» todos aquellos grupos de excluidos del sistema capitalista que manifiestan su descontento: desempleados, víctimas de la flexibilización laboral, pero también endeudados, minorías de género, étnicas, religiosas, culturales, cuya indignación explota hoy en fundamentalismos de todos los tipos —para no hablar de las masas de personas que abandonan sus países para buscar su suerte o su sobrevivencia en otras partes del mundo—? Me parece que una mayor atención al vínculo entre reconocimiento y

crítica llevaría necesariamente a la identificación de la humillación y desprecio sufrido por esos grupos como fuente de crítica inmanente de los parámetros de igualdad, libertad y fraternidad por los que la sociedad capitalista moderna occidental se orienta. Una crítica inmanente de la sociedad capitalista moderna en nombre de los principios de la Revolución francesa solo es convincente como crítica inmanente si se parte, otra vez, de una reconstrucción de la forma como tales principios se encuentran o no realizados en las instituciones sociales concretas y en la autocomprensión de los participantes en ellas. En el marco de una teoría del reconocimiento, sería de esperarse que en las relaciones mismas que conforman esta sociedad se expresara la (parcialmente) fallida realización de esos ideales. Sin ello, Horkheimer posiblemente vería aquí una disociación entre el conocimiento de las «categorías centrales» de la realidad y su condena.

2

Ahora bien, ¿qué tienen esos problemas de la obra reciente de Honneth que ver con Hegel o con un posible olvido suyo? Mi impresión es que mucho —para empezar porque, desde Hegel, esa disociación sería imposible—. La separación entre la reconstrucción y la crítica que se puede observar en *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo* deriva, en mi opinión, de la pérdida de vista tanto del sentido del concepto de vida ética en Hegel, como de la relación necesaria, ahora sobre todo a partir de la propuesta del joven Hegel, entre la cuestión de la racionalidad de la sociedad que se reconstruye y la crítica inmanente de esa racionalidad. Sin ella, una teoría de lo social que parta de las relaciones de reconocimiento características de esa sociedad corre el riesgo de volverse afirmativa y la crítica a sus parámetros normativos, abstracta.

Para aclararlo, es necesario traer otra vez a la memoria los presupuestos de la teoría del reconocimiento de Hegel. Lo haré aquí a partir de tres tesis:

- a) ¿Qué significa reconocimiento? Como sabemos, el reconocimiento como «principio de la filosofía práctica» (Siep, 1979) de Hegel

tiene su lugar en los escritos de Jena, los mismos que ya Habermas había destacado en *Trabajo e interacción* como portadores de una «sistemática propia, después abandonada» (1968, p. 9) y en los que Honneth se había basado en *La lucha por el reconocimiento* (1992). Para una teoría del reconocimiento que parta de Hegel, «reconocimiento» significa, empero, mucho más que una relación intersubjetiva de importancia psicológica para la constitución de la individualidad, marcada por la valoración y la afirmación de necesidades, derechos o habilidades⁶. Esta noción corresponde en Hegel a una concepción de la vida ética que tiene sus raíces en una concepción relacional no solo de la vida ética, sino de la realidad como un todo, o de lo que Hegel llamaba «espíritu», si se consideran los aspectos de carácter intersubjetivo de dicha concepción de Hegel en una «teoría universal de la comunicación», como lo proponía Theunissen (1980, pp. 45 ss.).

El origen de esa concepción relacional del todo se puede encontrar en los primeros intentos de Hegel de lidiar con el problema de la escisión moderna⁷. A lo largo del desarrollo de su filosofía, se puede observar un movimiento que transita desde la convicción de la necesidad de la «superación» de esas escisiones hacia la percepción de la necesidad de, en cierta medida, simultáneamente conservarlas en una «superación-conservación» (*Aufhebung*). Si, frente a la armonía indiferenciada que el joven Hegel identificaba en sus primeros escritos con la vida en la *polis* griega, la escisión moderna aparecía

⁶ Esto no significa que esa dimensión no esté también presente, ya que para Hegel no es posible hablar de una constitución de la individualidad (o del sujeto) que no implique su constitución en tanto que identidad concreta en un contexto ético. Se puede entender el aspecto valorativo de necesidades, derechos y habilidades de la noción de reconocimiento como parte de las expectativas normativas implicadas en la constitución de las identidades individuales por la relación de reconocimiento en las sociedades modernas.

⁷ En lo que sigue, intento resumir en pocas líneas un desarrollo teórico complejo. Me limitaré a una indicación general de las referencias bibliográficas.

como el establecimiento del distanciamiento y la dominación —a los que habría que eliminar, recuperando la identidad del todo a través de una religión civil (W 1, pp. 9-238)—. Y, poco a poco, Hegel pasaría a entender dicha escisión como irreversible y, en cierta medida, en tanto que posibilidad de diferenciación y subjetivación, incluso deseable. A ello correspondería, por otro lado, un cambio en la concepción de aquello que podría superarla (conservándola): de un todo armónico, pero indiferenciado, hacia un todo estructurado en relaciones en las que se preservaría, en la identidad, también la diferencia. Hegel encontraría el modelo de esa forma relacional de unificación, ya en sus primeros años en Frankfurt, en el «amor» (W 1, pp. 244-250), —modelo que sería retomado con alteraciones en diferentes contextos, hasta llegar a la definición del §7 de la *Filosofía del derecho* citada por Honneth—: «El amado no nos es opuesto, él es uno con nuestra esencia; solo nos vemos a nosotros en él, y luego él ya no es nosotros otra vez —un milagro que no podemos comprender—» (W 1, p. 244). De la incorporación de ese concepto relacional de unificación resultaría, en sus últimos escritos de Frankfurt, un doble concepto del todo, descrito aquí como «vida», en el que se contrapondrían dos formas de unificación: la vida «indiferenciada» y la vida «para la reflexión», entendida como «unión-de-la-unión-y-la-no-unión» (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*) (W 1, pp. 419-427), inicialmente con una connotación negativa frente a la identidad. Más adelante, en sus primeros escritos de Jena, como en el llamado *Escrito de la diferencia* (W 2, pp. 9-140), encontramos la doble concepción de un «absoluto» indiferenciado y de un ámbito diferenciado de relaciones denominado el de la «reflexión», o de la «Identidad-de-la-identidad-y-no-identidad». Solo en la medida en que la relación entre esos dos ámbitos del todo (el indiferenciado y el relacional diferenciado) pasara a entenderse, ella misma, como relación de identidad y diferencia, establecida ya no (como en sus escritos

de Frankfurt) por la «religión» (W 1, p. 423) o por una «intuición trascendental» (W 2, p. 41), sino por la «autorreflexión» del todo ahora entendido como «espíritu», llegaríamos a la concepción del Hegel «maduro»: a la interpretación de la (auto)conciencia como el «otro de sí mismo» que recuperaría la idea de «identidad y no identidad» en la autorreflexión del «espíritu» (véase Henrich, 1982).

Así, lo que se entiende como relaciones de reconocimiento en el ámbito de la vida ética consiste en un aspecto fundamental de la concepción del todo que va más allá de lo ético y que se mantiene incluso en el Hegel «maduro»: aquel aspecto en el que identidad y no-identidad se manifiestan como resultado de una comprensión de la escisión moderna, no como fragmentación en átomos individuales, sino como establecimiento de «relaciones» de identidad y diferencia.

b) Sin embargo, en tanto que aspecto también de una concepción de la vida ética, la noción de reconocimiento tiene un carácter tanto descriptivo como normativo: «descriptivo», en la medida en que el todo de las relaciones sociales se concibe como necesariamente constituido por relaciones intersubjetivas y no por átomos individuales aislados —como las concepciones «atomísticas» presentes, por ejemplo, en las teorías del contrato social que Hegel critica en otro de sus primeros escritos de Jena, el llamado *Ensayo sobre el derecho natural* (W 2, pp. 434-530)—, y «normativo», en la medida en que en esas relaciones se expresan expectativas normativas recíprocas, cristalizadas en ellas. De ello derivan dos consecuencias:

- En primer lugar, el hecho de que la relación de reconocimiento no constituye una relación entre otras en el todo social (la que tendría que ver con la valoración de necesidades, derechos o habilidades), sino «la» relación intersubjetiva a partir de la cual el contexto ético se estructura: se entiende a la sociedad

no de manera atomística (como un conjunto de individuos primeramente aislados que, en un segundo momento, se relacionarían entre ellos), sino como contexto en el que cada individuo se define «únicamente» a través de las relaciones intersubjetivas que los constituyen e identifican como tal. Desde una concepción de carácter intersubjetivo (y no atomístico) de lo social, los individuos ya se encuentran por definición en relaciones e instituciones, y estas se entienden como relaciones de reconocimiento.

- La red de relaciones de reconocimiento de una determinada sociedad corresponde, además, más que a un conjunto de relaciones que podría ser descrita por alguna teoría sociológica, a una forma de vida que expresa un contenido normativo. Como forma de vida, toda estructura de relaciones de reconocimiento expresa una cierta racionalidad presente en las instituciones que derivan de esas mismas relaciones: la racionalidad presente, de diferentes maneras, en las instituciones en todas las sociedades humanas (véase Bubner, 1996, pp. 125 ss.). Así, cuando se habla de una relación de no-reconocimiento, de lo que se trata es de hacer la crítica interna a cierta relación que no realiza plenamente el reconocimiento que promete: el no-reconocimiento presente en el reconocimiento realmente existente, la irracionalidad presente en la racionalidad. Esa crítica interna solo se puede basar en los criterios normativos presentes ya en las mismas relaciones intersubjetivas que permiten y no permiten la constitución recíproca de identidades individuales (y lo que derive de ellas, como autonomía, libertad, autorrealización, etcétera). Ello es lo que posibilita lo que Honneth llamó la «procesualidad» de los criterios normativos expresados en las instituciones sociales y lo que los lleva a su ampliación, su crítica y su transformación.

- c) Sin embargo, para que esa «procesualidad» se realice, es necesario que la concepción de las relaciones mantenga la no-identidad que permanece entre los «relata» de cada relación tan presente como la identidad que se establece a través de la relación misma. Y esa es la ventaja de las concepciones del joven Hegel frente a las del Hegel maduro: lo que hace los escritos centrales de Jena —sobre todo los llamados *Esbozos de Sistema I y III* (1986d y 1987)— especialmente interesantes es el hecho de que en ellos aparezca una concepción relacional del todo todavía no autorreflexiva, de forma que la «identidad de-la-identidad-y-la-no-identidad», al no cerrarse en una identificación autorreflexiva, se puede entender todavía al mismo tiempo como su «no-identidad» —es decir, como «identidad y no-identidad de-la-identidad-y-la-no-identidad»—. Ello significa, para la concepción de la vida ética, que no solo las relaciones intersubjetivas de reconocimiento entre «yo» y «tú» son simétricas sino también aquellas entre «yo» y «el nosotros» establecido entre «yo» y «tú» en las instituciones en común. Así, el reconocimiento de las instituciones por el «yo» incluye, necesariamente, no solo el reconocimiento contrario del «yo» por ellas sino también cierta distancia de ellas y, por tanto, la posibilidad de su «crítica». Y ello, como ha mostrado Ludwig Siep, se pierde en la concepción teleológica del espíritu del Hegel maduro» al generarse una asimetría entre el yo y las instituciones (1979, p. 278): en la autorreflexión del espíritu, la relación entre la no-identidad y la identidad, aunque preservada, ya se hará bajo el signo de la identidad, de la identificación autocognoscente del espíritu, como sujeto y sustancia de su propio conocimiento⁸. La concepción de espíritu de los *Esbozos de Jena*, por otro lado, corresponde a una

⁸ En realidad, la asimetría ya aparece, como lo indica el mismo Siep, en los últimos escritos de Jena, como los *Esbozos de Sistema de Jena III* (1979, pp. 278 ss.). Por ello, sería más coherente ver en los *Esbozos de Sistema de Jena I*, pero no tanto en los *III*, la posibilidad de crítica de las instituciones. Esa asimetría es la causa de lo que Honneth

comprensión de la vida ética que se puede entender como abierta a la crítica interna de sus propios parámetros normativos por sus propios parámetros normativos. La crítica inmanente —la cual la futura teoría crítica entendería como unidad de conocimiento y condena, reconstrucción y crítica— nace justamente aquí.

Ahora bien, no es difícil ver en lo que identificamos en nuestro análisis de Honneth como «disociación» entre reconstrucción y crítica cierta pérdida de vista tanto del significado de la noción hegeliana de vida ética como de las implicaciones de una concepción de vida ética que no mantuviera el carácter abierto que esta tenía en el joven Hegel. En primer lugar, queda claro que no es posible afirmar, a partir de Hegel, que un contexto ético deba proporcionar a todos los individuos «igualmente la *oportunidad* de participar en instituciones del reconocimiento» (Honneth, 2011, p. 115) o que sería posible para los individuos *abandonar* a las instituciones (2011, p. 115) o que «la idea» del socialismo sería la idea de que la libertad «se *volviera* social» (p. 140, las cursivas son mías), es decir, como libertad en una relación intersubjetiva de reconocimiento. Si los individuos ya se encuentran necesariamente en relaciones de reconocimiento, no hay ni cómo tener o no la opción o la «oportunidad» de participar en ellas, ni cómo «abandonarlas» y optar vivir fuera de ellas, ni tampoco cómo concebir la libertad sin pensarla, en primer lugar, en términos de relación.

Por otro lado, el riesgo de que una forma de vida interpretada como basada en relaciones intersubjetivas de reconocimiento se vuelva o bien una teoría afirmativa de la realidad o bien criticable solo externamente, existe siempre que no esté claro el carácter abierto a la crítica interna de esas relaciones. Dicho carácter abierto solo puede existir en una concepción que mantenga la no-identidad de lo reconocido tan presente como su identidad con lo reconociente —sea aquel el otro yo individual o el todo

mismo identificaba en la *Filosofía del derecho* como «sobreinstitucionalización» de la vida ética en el Hegel maduro (2001, pp. 120 ss.).

del nosotros de las instituciones—. Tanto el análisis afirmativo del mercado como la simple idea de que se pueda hablar de una «idea» del socialismo, sin derivarla de parámetros normativos concretizados en relaciones sociales, provienen, me parece, de la pérdida de vista de que la irracionalidad de una forma de vida solo se puede desprender de su racionalidad, tal como esta aparece en relaciones intersubjetivas de reconocimiento, de una manera que se podría describir como dialéctica, en el mejor sentido.

El olvido de Hegel por parte de Honneth se revela, de esa manera, como un olvido de las raíces y presupuestos de su teoría del reconocimiento en la propia teoría crítica. La crítica inmanente a las categorías dominantes de una sociedad contiene en sí misma —al partir de los contextos en los que es posible identificar, en el sufrimiento del individuo, la no-realización de aquellos estados racionales de los que hablaba Horkheimer— una ambivalencia: la imposibilidad de separar la racionalidad realmente existente expresada en los parámetros normativos de una forma de vida de la irracionalidad implícita en aquello que esa forma de vida promete, pero no cumple. Como lo dijo el propio Honneth alguna vez, en los parámetros normativos de una sociedad existe una especie de «validez excedente» (*Geltungsüberhang*) o «excedente semántico» (*semantischer Überschuss*) (2004, p. 226), accesible solamente por la crítica inmanente de esos parámetros mismos, y ese excedente es lo que permite su crítica, reinterpretación y ampliación hacia nuevos aspectos no considerados anteriormente —lo que en *El derecho de la libertad* aparece como «procesualidad»—.

Así, más productivo para una interpretación de la sociedad moderna capitalista que no fuera afirmativa, por un lado, y para la reflexión acerca de lo que podría ser la «idea» del socialismo, por otro, sería un análisis que mantuviera, más claramente de lo que Honneth lo ha hecho, la tensión presente entre la racionalidad y la irracionalidad de la sociedad moderna capitalista —en tanto que, de un lado, moderna, y, de otro, capitalista—. La crítica inmanente de esta sociedad se tendría que anclar justamente en esa contradicción, no como identificación de «deformaciones», sino en la

identificación de la irracionalidad presente en su forma, como búsqueda de lo «más» racional en la racionalidad de lo existente, de «más» libertad, igualdad y fraternidad en las versiones de esos parámetros normativos que esta sociedad nos proporciona. Y todo ello no a través de una inspiración súbita de todos los ciudadanos y ciudadanas a partir de un ideal, sino, como creían el joven Hegel y el mismo Honneth, de la crítica inmanente y de la lucha social, en contra de todas aquellas relaciones en las que el hombre, en los términos de Marx, sea «un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado» (1970, p. 110).

BIBLIOGRAFÍA

- Bubner, Rüdiger (1996). *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1968). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes». En *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (pp. 9-47). Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Frühe Schriften*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 7. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986c). *Jenaer Schriften 1801-1807*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986d). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburgo: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner.

- Henrich, Dieter (1982). Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte von Schelling zu Hegel. En *Selbstverhältnisse* (pp. 142-172). Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2004). Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. En Barbara Merker, Georg Mohr y Michael Quante (eds.), *Subjektivität und Anerkennung* (pp. 213-227). Paderborn: Mentis.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2015). *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Berlín: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1988). Traditionelle und kritische Theorie. En *Gesammelte Schriften*. Volumen 4 (pp. 162-216). Frankfurt: Fischer.
- Marx, Karl (1970). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. *Anales franco-alemanes*, 101-116.
- Marx, Karl (1988). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*. Volumen 1 (pp. 378-391). Berlín: Dietz.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Friburgo: Alber.
- Theunissen, Michael (1980). *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.