

The theory of recognition of Axel Honneth as a critical theory of contemporary capitalist society.

Sumario

Introducción. I. La teoría crítica de la sociedad como crítica immanente al capitalismo. II. La lucha por el reconocimiento y la idea del sujeto político. III. La lucha por el reconocimiento en Axel Honneth como lucha por la emancipación IV. A manera de conclusión.

Resumen

Analizamos los alcances que tiene la teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. Para ese fin, mostramos cómo la teoría del reconocimiento se articula con la crítica immanente de la sociedad y cómo Honneth intenta subsanar los vacíos existentes en el programa de la primera Escuela de Frankfurt. Seguidamente, se muestra que el momento de “trascendencia intramundana”, distinguido por Honneth, está constituido por un sujeto político que no está determinado ni por su condición de clase, ni por su ubicación dentro los llamados “nuevos movimientos sociales”. Con esto, la “sociedad del desprecio” y la correspondiente lucha por el reconocimiento no necesariamente encuentran sus referentes en las luchas sociales que se presentan en los contextos de la sociedad capitalista avanzada. Por último, se analizan los alcances de la teoría del reconocimiento en relación con los objetivos emancipadores planteados en la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Palabras clave: *lucha por el reconocimiento, teoría crítica, emancipación, sociedad del desprecio, movimientos sociales.*

Abstract

We analyze the scope of Axel Honneth's theory of recognition as a critical theory of contemporary capitalist society. Towards that end, we show how the theory of recognition articulates with the immanent critique of society, and how Honneth attempts to bridge the gaps in the program of the first Frankfurt School. Next, it is shown that the moment of “intramundane transcendence”, distinguished by Honneth, is constituted by a political subject that is determined neither by its class condition nor by its location within the so-called “new social movements”. With this, the “society of contempt” and the corresponding struggle for recognition do not necessarily find their referents in the social struggles that occur in the contexts of advanced capitalist society. Finally, we analyze the scope of the theory of recognition in relation to the emancipatory objectives raised in the first generation of the Frankfurt School.

Key words: *Fight for recognition, Theory review, Emancipation, Society of contempt, Social movements.*

Artículo: *Recibido el 9 de octubre de 2017 y aprobado el 12 de abril de 2018.*

Luis Alfonso Zúñiga: *Magister en Filosofía Universidad de los Andes (Bogotá), Docente Universidad de Cartagena. Miembro Grupo investigación Civitas.*

Correo electrónico: *lzunigah@unicartagena.edu.co*

Harold Valencia López: *Magister y Doctor en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor Titular del Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena. Director del grupo de investigación en filosofía política y social “Civitas”.*

Correo electrónico: *hvalencial@unicartagena.edu.co*

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea.

Luis Alfonso Zúñiga Herazo

Harold Valencia López

Introducción

Cuando se analiza la teoría crítica de la sociedad, es preciso abordar la pregunta sobre si esta puede ser teoría negativa y tener, simultáneamente, un pensamiento propositivo. Podría ocurrir que la teoría se mantenga solo como negación total de la sociedad respectiva y, entonces, le sería imposible hacer aporte alguno a la solución de determinado problema que no sea la disolución de sus instituciones. Frente al Estado, al derecho y las instituciones económicas de la sociedad burguesa, Marx, por ejemplo, no proponía revisiones o cambios en su estructura y funcionamiento, sino su derrocamiento y abolición total.

Una segunda opción podría consistir en que la teoría renuncie al carácter propiamente negativo que la distingue y, en esa medida, se proponga esbozar salidas a las irracionalidades e injusticias del orden vigente. En este caso, estaríamos ante una teoría cuyas características fundamentales no son ni la elaboración de pensamiento negativo ni el ejercicio de la crítica. Sería el caso de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa y Facticidad y validez*. En estos textos, la crítica contra las estructuras sistémicas de la sociedad capitalista no constituye lo más relevante de la teoría, pues solo se tiene como propósito incidir en los procesos de transformación social mediante la propuesta contra-fáctica que se intenta desarrollar¹.

¹ Habermas confía en el poder de la comunicación como medio de persuasión y entendimiento entre los sujetos. Asimismo, afirma que la evolución del derecho transnacional y la instauración de acuerdos entre las naciones podrían contrarrestar las tendencias destructivas que el sistema capitalista contiene. Una buena presentación sobre los alcances de la teoría crítica de Habermas se puede encontrar en el trabajo de Julio Quiñones (2006), quien sostiene que el acento de la teoría de Habermas está puesto menos en la ruptura de las estructuras sociales del capitalismo a nivel global que en la obtención de “reglas consensuales por vía de una deliberación intersubjetiva” (p.130).



Una tercera opción radicaría en que la teoría intente conservar sus características de crítica del sistema dominante. Es decir, ser teoría negativa y, simultáneamente, ofrecer alternativas de solución a los problemas que originan la crítica. Solo en este caso estaríamos ante la posibilidad de dar respuesta al problema de que la teoría crítica sea tanto pensamiento negativo como propositivo. Ahora bien, si nos remontamos a los fundamentos mismos de la teoría crítica de la sociedad, encontramos que esta tercera opción no resulta realmente incompatible con los propósitos últimos de la teoría. Al contrario, sería su razón de ser: la unidad de la teoría con la praxis social. Para la Escuela de Frankfurt, esta unidad había sido rota cuando las fuerzas subjetivas del cambio habían sido neutralizadas e integradas a los procesos de reproducción y acumulación de capital. El movimiento obrero, en particular, ya no aparecía como el sujeto revolucionario antagonista del capitalismo que concretaría las posibilidades emancipadoras de la teoría. Es, precisamente, la ausencia del sujeto agente del cambio social la que obliga a la teoría crítica a mantenerse como pensamiento negativo, a convertirse –como dialéctica negativa– solo en antítesis del sistema vigente, evitando todo momento de síntesis. Pero este carácter negativo no es un principio en sí de la teoría social, es el resultado de un divorcio entre teoría y praxis, una vez que la primera se queda sin un sujeto que pueda llevarla a su concreción.

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar cuáles son los alcances que tiene la teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista, en una perspectiva que se inscribe dentro de la señalada tercera opción de la *teoría*, esto es, constituirse tanto en pensamiento negativo como en pensamiento propositivo. Para ese fin, mostramos: (I) de qué forma los objetivos de la teoría del reconocimiento se articulan con la crítica inmanente de la teoría de la sociedad, y cómo Honneth intenta subsanar el déficit sociológico que existía en el viejo programa de la Escuela de Frankfurt. (II) Apuntamos que el momento de trascendencia intramundana está

representado en Honneth por un sujeto político que no está determinado ni por su situación social de clase, como fue propio en Marx y en la primera generación de la teoría crítica (Horkheimer, Adorno y Marcuse), ni por estar ubicado dentro de los llamados “nuevos movimientos sociales” Esto hace que la “sociedad del desprecio” y la correspondiente lucha por el reconocimiento no tengan que identificarse exclusivamente con las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales que viven en la sociedad capitalista avanzada. La sociedad del desprecio puede ser la sociedad del capitalismo periférico y el sujeto que participa en las luchas sociales se puede identificar con los sujetos que viven en los países del tercer mundo. Honneth ha elaborado (tal vez sin proponérselo) una teoría crítica con alcances normativos más universales. (III). Analizamos qué alcances y límites tiene la teoría del reconocimiento en relación con los objetivos emancipadores que se había planteado la Escuela de Frankfurt.

1. La teoría crítica de la sociedad como crítica inmanente al capitalismo

Desde sus inicios en el pensamiento de Marx, la teoría crítica de la sociedad fue considerada como teoría crítica del capitalismo. Esta se caracterizaba por mantener cierto modo inmanente, en el sentido de que el marco de referencia a partir del cual se desarrollaba la crítica estaba dado por las propias condiciones que el capitalismo como sistema económico había producido.

Esta crítica inmanente no fue ajena a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En este sentido, Marcuse afirmaba que en la sociedad unidimensional existían las condiciones técnicas e intelectuales que harían posible una nueva organización de la sociedad. De ahí que, si ello no se realizaba, no era por la ausencia de estas condiciones sino a causa de la organización (no racional) económico-política de la sociedad capitalista. Esto hacía que las posibilidades de la crítica se ubicaran dentro de la sociedad del capitalismo avanzado, donde Marcuse encontraba desarrolladas las

posibilidades materiales para la realización de una vida humana digna de vivirse².

En contraste con Marcuse, Honneth no establece claramente cuáles son las condiciones de desarrollo técnico e intelectual que harían posible la concreción de la triada del reconocimiento (amor, derecho y solidaridad). Sin embargo, considera que, si se hace un análisis del proceso histórico del desarrollo del capitalismo, se puede encontrar que en éste se han institucionalizado las tres formas de reconocimiento: amor, jurídico y social. En ese sentido, Honneth considera que la institucionalización de las tres formas de reconocimiento sirve de marco normativo³ para evaluar en qué medida las instituciones de la sociedad satisfacen completamente las expectativas de sus miembros, de modo tal que no hacerlo supone desarrollos deficientes.

Ahora bien, para ubicar la teoría del reconocimiento en el marco de la teoría crítica de la sociedad, identifiquemos brevemente las filiaciones del pensamiento de Honneth, delimitándolas (por efectos de extensión de nuestro trabajo) a dos de los representantes de la primera y segunda generación de la escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, respectivamente.

Así, tenemos que, al igual que Honneth, en Marcuse existe un planteamiento de carácter propositivo, aunque esto no ha sido suficientemente destacado dentro de los análisis de la teoría crítica de la sociedad, que

suelen asociar este tipo de planteamientos con la aparición de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En Marcuse, en forma explícita, se esboza la idea de una transformación cualitativa de la sociedad, de la que se pueden identificar cuatro rasgos fundamentales: (i) en la sociedad capitalista desarrollada existen condiciones materiales para superar la miseria y hambre de la población mundial. Si esas posibilidades no se realizan es por la organización de las instituciones sociales, económicas y políticas de la sociedad industrialmente desarrollada. (ii) La transformación cualitativa de la sociedad supone la eliminación de la represión excedente⁴, en particular, Marcuse cree en la posibilidad de realización de una sexualidad sublimada no represiva, es decir, de una sexualidad que, conservando su originario carácter polimorfo, sea capaz de encontrar placer en todas las dimensiones del cuerpo, haciendo de la contemplación y de la realización del arte, de la ciencia y otras actividades elevadas de la cultura, una forma real de gozo. Esto contrasta con su rechazo a la desublimación represiva⁵, o liberación controlada del erotismo mediante su incorporación como un valor más del mercado. Marcuse concibe, así, la materialización de los derechos de las minorías sexuales como la imagen de una liberación no represiva de la sexualidad. (iii) Otro componente de la nueva sociedad sería la realización de la paz mediante la consecución del

² Marcuse (1993) considera que la teoría crítica estaría determinada por dos juicios de valor. El primero considera que la vida humana puede y debe ser hecha digna de vivirse. El segundo parte de una abstracción inicial: que en la sociedad respectiva existen los recursos materiales e intelectuales que harían posibles la concreción de aquel fin (pp.20-21).

³ Los dos juicios de valor a los que nos hemos referido constituyen los criterios normativos a partir de los cuales, según Marcuse, se puede realizar la teoría crítica de la sociedad.

⁴ Marcuse distingue entre “represión básica” y “represión excedente”. La primera tiene que ver con las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización; mientras que la segunda está determinada por las restricciones provocadas por una forma de organización social estructurada a partir de intereses de dominación de unos grupos sobre otros. Véase Marcuse (1989, pp.44-62).

⁵ “Desublimación represiva “[...] se refiere a modos de “liberar” la sexualidad que reducen y debilitan la energía erótica de tal manera que, en lugar de constituirse en posibilidades de “pacificación de la existencia” –como relaciones más equilibradas entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza–, se convierten en mayores formas de alienación. “[...] en este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros. La más clara ilustración de este hecho nos la proporciona la metódica introducción de la sexualidad en los negocios, la política, la propaganda, etc. El grado en que la sexualidad alcanza un definitivo valor en las ventas o llega a ser un signo de prestigio y de que se respetan las reglas del juego, determina su transformación en un instrumento de la cohesión social” (Marcuse, 1989, p.11).



equilibrio de la lucha entre *eros* y *tánatos*, o del equilibrio entre los impulsos de la vida y los impulsos de la muerte. Este equilibrio se había roto en la sociedad capitalista avanzada en favor de los instintos de agresión, principalmente por el perfeccionamiento de las técnicas e instrumentos de destrucción, manipulación y movilización de las pulsiones agresivas de los individuos. Ello explica que Marcuse considere positivas las reivindicaciones de los movimientos pacifistas estudiantiles y de las minorías sexuales, de las mujeres en contra de la guerra y en contra del intervencionismo norteamericano durante la guerra de Vietnam. (iv) El cuarto componente de la nueva sociedad surgirá, precisamente, del cambio de conciencia de sus miembros. Tal conciencia estaría conformada por una sensibilidad distinta a la imperante en la sociedad industrial avanzada. Predominarían en ella los valores estéticos de armonía, belleza y descanso: valores que Marcuse asume como necesidades biológicas del organismo humano y cuya mutilación al interior de la sociedad industrial avanzada habría activado la tendencia a la agresividad humana. Así, la nueva sensibilidad no estaría fundada en los valores del lucro y el consumo. En ensayos como *La rebelión de los instintos vitales* (1980), Marcuse se percata de que las implicaciones de la nueva sociedad dependen mucho más de la emancipación de la sociedad de consumo que de la activación de la lucha de clases:

Se trata de una protesta de todas las clases de la sociedad, motivada por una profunda incapacidad física y moral para hacer el juego y por la decisión de salvar lo que todavía puede salvarse de humano, de alegría y de autodeterminación: una rebelión de los instintos vitales contra los instintos de muerte organizados socialmente (pp. 69-73)

Marcuse es consistente con la idea de que, si la sociedad de consumo ha penetrado en las diversas clases sociales, la emancipación contra ésta no puede ser la obra de una clase so-

cial determinada. De aquí se deriva que el cambio cualitativo de la sociedad exija más transformaciones antropológicas que políticas. Los cambios hacia la nueva sociedad suponen la aparición de un nuevo tipo antropológico, no la toma del poder del Estado por un grupo social específico. Si bien Marcuse fue uno de los primeros pensadores en exaltar el potencial transformador y emancipador de los nuevos movimientos sociales, mantuvo la tesis de que, en todo caso, no contaban con la capacidad, inherente al proletariado, para desafiar y poner en jaque el sistema capitalista. A diferencia de éste, no controlaban ni operaban los medios de producción industriales. En otras palabras, Marcuse se mantuvo en la idea marxista de que el cambio del sistema comienza con una nueva organización y control del proceso de producción.

Exponentes de la teoría crítica contemporánea, como Habermas, Dubiel y Wellmer, han renunciado a estas pretensiones de un cambio radical en la estructura económica y en lo que el marxismo clásico denominó superestructura ideológica, por la labor más modesta de debatir, en forma específica, los factores que se interponen entre la promesa de una vida democrática y la realización efectiva del proyecto emancipación. En ese giro, se ha renunciado a reducir los conflictos sólo a la lucha de clases y a la idea del proletariado como sujeto principal de la acción política, decantándose por una valoración optimista sobre el potencial emancipador de las luchas de los nuevos movimientos sociales.

De ahí que, en los años setenta y ochenta, Habermas haya emprendido un nuevo proyecto que buscaba superar las posibles aporías en que incurría la primera generación de la Escuela de Frankfurt al quedar limitada —a causa de la desesperanza producida por la barbarie del fascismo y el nazismo— a un ejercicio de autorreflexión de la razón, que Habermas considera insuficiente para proporcionar los fundamentos normativos de una teoría social crítica. Esto conduce a un cierre del análisis empírico o discursivo de las circunstancias sociales, pues, a finales

de los setenta, algunos de los miembros de la primera generación de Frankfurt continuaban pensado sus categorías como si éstas correspondieran al contexto de los regímenes totalitarios. En últimas, a partir de la reconstrucción del materialismo histórico y de la teoría de la acción comunicativa, Habermas intentó desarrollar una teoría social crítica que superara la dimensión estrictamente negativa de la primera generación —que limitaba las posibilidades emancipadoras frente a la dominación sistémica de un capitalismo organizado burocrática y administrativamente—, así como el déficit sociológico producido por la incapacidad de la teoría crítica de comprender las nuevas circunstancias sociales.

La filosofía de Honneth debe entenderse como la continuación y, al mismo tiempo, como la ruptura con el proyecto de Habermas. Honneth (2011) considera necesario reactualizar la teoría crítica clásica y sostiene que su déficit normativo no se satisface completamente cuando Habermas olvida, en los presupuestos pragmáticos formales de la comunicación y las condiciones ideales de habla, que los momentos de comunicación están precedidos de procesos de reconocimiento del otro. Procesos precedidos de conflictos que se generan por las dificultades de los grupos socialmente marginados y excluidos del sistema para hacer valer legítimamente sus aspiraciones.

La tesis de Honneth (2011) consiste en que “la teoría social de Habermas está elaborada de tal forma que ignora sistemáticamente todas las formas de crítica social que no sean reconocidas por el espacio político-hegemónico” (p. 57). Al respecto, afirma que los estudios sociológicos permiten deducir que, en las capas sociales bajas, no se cuenta con una concepción de normas morales articuladas como criterios de acción: sus principios de justicia —implícitos en muchas de sus acciones, mas no incorporados en un sistema discursivo coherente— remiten a cierta conciencia de injusticia. “Por su misma circunstancia de desventaja, las personas no están obligadas, como sí las clases sociales dominantes, a justificar el orden social que los privilegia” (2011, p. 61).

Igualmente, el clima cultural en que se encuentran no las sitúa ante la presión de justificar sus convicciones normativas.

Honneth cree que estas expresiones de injusticia están fuera del espacio de comunicación en el que se desarrolla el discurso político. De ahí que, antes de aceptar la supuesta tesis de integración de la clase trabajadora defendida tanto por Marcuse como por Habermas, sea necesario analizar los diversos mecanismos que operan como elementos de exclusión cultural en la propia organización del trabajo y que bloquean la articulación lingüística de los sentimientos de injusticia. En Habermas persiste, según Honneth, el déficit sociológico de la primera Escuela de Frankfurt. Su tarea, la de Honneth, consiste en pensar siempre el presente, apoyándose para ello en una lectura cuidadosa de la circunstancia social.

Para superar este déficit sociológico, Honneth encuentra indispensable concentrarse en analizar las dinámicas de las luchas de los grupos sociales. Para esto, acude a una interpretación muy específica de la filosofía del derecho de Hegel, que puede entenderse como el estudio de las luchas por el reconocimiento. Honneth quiere identificar los elementos potenciales de emancipación de las luchas por el reconocimiento que, cuando son negadas, pueden entenderse como formas de reacción equivalentes al desprecio, a la exclusión o a la invisibilización del otro. En este sentido, las formas de dominación de la sociedad han sido históricamente el resultado más de la sociedad del desprecio que de la sociedad unidimensional de Marcuse. Por otra parte, la lucha por el reconocimiento es utilizada, en las reflexiones de Honneth, en cuanto criterio normativo para analizar las patologías sociales.

En el análisis de los grupos sociales, Honneth no descarta estudiar los conflictos



que se presentan a nivel de las clases sociales⁶ y cree que una distribución compensatoria de beneficios, como la producida en el Estado de bienestar, no es suficiente para satisfacer las exigencias normativas implícitas en la conciencia de injusticia de los asalariados. Afirma Honneth (2011) que:

Esta teoría reducida de las clases no es ni concluyente teóricamente ni convincente empíricamente; esto es, si en lugar de ella seguimos las sugerencias que proporcionan la noción amplia de explotación de Anthony Giddens o la teoría antropológica de Johann Arnason, entonces no se puede limitar a una teoría de clases adaptada al capitalismo a la distribución desigual de bienes materiales de vida, sino que la teoría tiene que ser ampliada a la distribución asimétrica de oportunidades de vida culturales y psíquicas (p.70).

Según Honneth, sólo si en la teoría social crítica se incorporan elementos que no corresponden a los bienes materiales de vida — como elementos fundamentales en la vida de las personas—, es posible hallar zonas de conflicto basadas en sentimientos de injusticia al interior de la empresa capitalista de la sociedad desarrollada. Por otra parte, el autor señala que deben identificarse las patologías de la sociedad capitalista, más allá del dominio de la racionalidad instrumental sobre la naturaleza —Horkheimer, Adorno y Marcuse—, o de la colonización de la racionalidad de fines sobre el mundo de la vida mediante los sistemas organizados —Habermas. Esta perspectiva, para Honneth, conduce a un es-

trechamiento teórico-racional del diagnóstico crítico, porque todas aquellas patologías que no corresponden al plano de la racionalidad de fines no pueden ya ser consideradas como objeto de análisis (p.139).

A nuestro juicio, la incorporación de nuevos criterios para un diagnóstico crítico de la sociedad (como los derivados de las experiencias negativas del desprecio y la invisibilización) facilita realizar un análisis del capitalismo, tanto desde sus tendencias socio-históricas en los países desarrollados, como desde los fenómenos pertenecientes al llamado capitalismo periférico⁷ de los países subdesarrollados, especialmente porque las propias condiciones de subdesarrollo los mantienen alejados en sus aspectos prácticos y concretos de la racionalidad instrumental propia del desarrollo de la ciencia y la tecnología. En este sentido, la noción de “patologías sociales” de Honneth resulta más próxima en tanto elemento de crítica para contextos sociales como los de los países de Latinoamérica. Ello hace que, en Honneth, la teoría crítica pueda servir de diagnóstico para una esfera mucha más amplia a la que fue usual durante la primera (Horkheimer, Adorno y Marcuse) y segunda generación (Habermas).

En consecuencia, en este apartado hemos señalado que la teoría del reconocimiento se enmarca dentro de la crítica inmanente de la teoría crítica de la sociedad, superando, sin embargo, el déficit normativo en que se encuentra ésta en el momento en que categorías como unidimensionalidad, reificación y dialéctica de la ilustración dificultan hallar potenciales subjetivos de transformación social. A través de la lucha por el reconocimiento, Honneth nos

⁶ Honneth se distancia igualmente de Habermas en este aspecto de su trabajo, puesto que cree que en su filosofía hubo una especie de desintoxicación del paradigma de la producción. Para Honneth no es acertado desconocer la importancia que tiene en el proceso de reconocimiento y, por ende, en el proceso de socialización el papel que tiene para las personas el trabajo, de ahí que la actualización que tiene esta categoría en su análisis constituya una de las formas más evidente de la continuación del programa de la teoría crítica de la sociedad.

⁷ Se entiende aquí por capitalismo periférico la forma como se presenta el capitalismo en los países no desarrollados. En términos generales, en ellos, la industria no logra absorber la mayor parte de la fuerza de trabajo, la distribución del excedente de lo que se produce se concentra en una ínfima minoría, predominando en general los bajos salarios, lo que se desestimula la demanda y el consumo, y en general la necesidad de consumo de productos tecnológicos son satisfechas con la importación. Los países del capitalismo periférico son sobre todo exportadores de materias primas. Para una conceptualización más amplia sobre el capitalismo periférico ver Presbich (1981, pp. 163-171).

muestra, entonces, que es posible realizar una crítica a la sociedad capitalista a partir de la institucionalización de tres esferas de reconocimiento. A continuación, analizaremos en qué consiste la lucha por el reconocimiento y cuál es el sujeto político de ésta.

2. La lucha por el reconocimiento y la idea del sujeto político

Honneth (2011) considera que un aspecto que caracteriza a la teoría crítica y que la diferencia de las otras teorías de la sociedad es la existencia en ella de tres momentos. El primero corresponde a las experiencias precientíficas, que se refieren a la existencia de las fuerzas subjetivas que tienden al cambio social, lo que Honneth denomina como un momento de “trascendencia intramundana” representado en una fuerza social históricamente situada que, en la concepción clásica de la filosofía de Marx, estaba representada por la voluntad y acción consciente del sujeto del proletariado. Un segundo momento, corresponde propiamente al desarrollo de la teoría y, en el tercer momento, la teoría se aplica y se realiza en una experiencia futura. Honneth cree que esta forma metódica en que la teoría crítica se desarrolla constituye un elemento común que comparten los diversos miembros y generaciones de la escuela de Frankfurt.

Según Honneth (2011), la teoría se encuentra en un vacío porque Horkheimer, Adorno y Marcuse ya no pueden identificar (como sí lo hacía Marx) un momento de trascendencia intramundana representado en las motivaciones morales (conciencia y sentimiento de injusticia) de cambio y transformación del sistema capitalista de la clase del proletariado (pp.127-131). Al señalar éstos la debilidad del movimiento obrero, su cooptación por los intereses burocráticos de los negocios capitalistas y la movilización metódica a la que eran sometidos en virtud de la integración a las formas de consumo de la industria de bienes y servicios del capitalismo desarrollado, prácticamente dejaban a la teoría sin la posibilidad de identificar unas expe-

riencias precientíficas que le sirvieran de justificación empírica.

En efecto, Marcuse (1986) consideraba que le faltarían las fuerzas subjetivas de transformación a las capacidades objetivas del cambio social, dadas por el desarrollo de la ciencia y la técnica y su inherente potencial de generación de riqueza material. Faltaría un sujeto que pudiera orientar esas capacidades objetivas hacia un cambio cualitativo de la sociedad, que Marcuse identifica principalmente con la superación del hambre y la miseria, la supresión de las diversas formas alienación de la persona y la eliminación de las consecuencias destructivas de la productividad (industria de armamentos, contaminación y producción de obsolescencias). Sin embargo, no cree que ese “nuevo” sujeto pueda situarse en un sector humano específico, tal como lo hizo el marxismo en las postrimerías del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Tampoco podría determinarse *a priori*, pues su gestación solo puede darse en el propio proceso de transformación social (p.11-12). Marcuse considera que, en las sociedades desarrolladas, el sujeto revolucionario no se originaría por la pauperización económica, sino como el resultado del rechazo que generan el despilfarro de la riqueza y el consumismo dominante. Su gestación estaría dada en la medida en que se niegue, casi como una necesidad experimentada biológica e instintivamente de participar en una sociedad industrializada, cuya opulencia no la hace menos violenta e irracional que las sociedades que le precedieron. La pretensión principal de ese nuevo sujeto sería encontrar una existencia verdaderamente digna del ser humano, en la cual se puedan crear formas de vida completamente nuevas.

Según Marcuse, el proceso hacia algo nuevo se expresaría en el rechazo a participar en la productividad destructiva que se manifiesta en el movimiento feminista, en el movimiento estudiantil, en los movimientos cívicos, en la lucha de las “minorías” étnicas, en los marginados y excluidos del “tercer mundo”.



Tal “utopía” social no significaba, para Marcuse, lo que el concepto de “utopía” corrientemente designa, esto es, un proyecto de transformación social de imposible realización; sino, al contrario, estábamos al final de la utopía, pues en ninguna época anterior a la actual se habían generado las condiciones objetivas (científico-técnicas) que posibilitaran la erradicación del “reino de la necesidad”. En el intento de subsanar el déficit sociológico que existe en la teoría crítica, a través de la identificación de ese momento de trascendencia intramundana representado por la acción moralmente guiada de un grupo social, Honneth toma distancia tanto de la versión del marxismo clásico que concibe al proletariado como ese sujeto único encargado de llevar a cabo la transformación social, como de las teorías recientes que conceden esa función a los denominados nuevos movimientos sociales. Para Honneth, una teoría social crítica se orienta mejor a través de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores. Honneth quiere develar aquellas instancias de sufrimiento e injusticia que todavía no ha ganado reconocimiento en el espacio público de deliberación. Por eso, las reivindicaciones que sirven de guía a la teoría no son las que provienen de los movimientos sociales ya constituidos y que tienen reconocimiento.

Honneth (2006) considera que “una teoría social crítica que solo se apoye en los objetivos normativos que ya han articulado públicamente los movimientos sociales se arriesga a considerar sólo aquellos conflictos que hacen parte de una determinada sociedad” (p.93). Asimismo, si la teoría analiza únicamente aquellas experiencias que han sido capaces de llamar la atención de los medios de comunicación de masas, puede dejar sin tematizar situaciones socialmente injustas que no han ganado espacio en la opinión pública y que se mantienen desconocidas, justamente, porque sus actores permanecen invisibilizados. De aquí,

consideramos que se deducen las siguientes consecuencias en la concepción del sujeto político de Honneth: (i) la configuración de lo que se ha denominado como movimiento social es ya el resultado de una lucha previa que se ha dado en espacios no visibles y que, precisamente, adquieren visibilidad cuando son capaces de alcanzar interés para los medios de comunicación de masas, grupos de presión como las Ong y, en general, los diversos sectores más politizados de la sociedad. (ii) Si lo anterior es cierto, significa que la lucha por el reconocimiento se desarrolla en dos niveles claramente diferenciados. En un primer nivel se encuentra, justamente, el reconocimiento de la existencia de un conflicto, una tensión y una inconformidad, lo que quiere decir que por un tiempo indeterminado el conflicto se encuentra en una dimensión oculta, invisibilizada y desconocida para el público. Esa invisibilización puede ser incluso deliberada. En un segundo nivel la lucha es reconocida y atrae la atención de los medios y la opinión pública, se torna visible. Es aquí cuando hablamos, estrictamente, de la existencia de un movimiento social. La lucha de un grupo social ha adquirido ciertas características, métodos y fines que le otorgan una determinada identidad.

Ahora bien, no existe ciertamente ninguna garantía de que una inconformidad o sentimiento de injusticia se transforme, necesariamente, en un sentimiento que se manifieste en público. El poder establecido puede hacer que este permanezca invisibilizado durante cierto tiempo. Aún más, si tenemos en cuenta las consecuencias que, según Honneth, este tiene sobre la salud psíquicas y mental de las personas que han sido víctimas de las diversas formas de desprecio y de negación correspondiente de las formas de reconocimiento, puede lograr que las personas se acostumbren a interiorizar condiciones de sumisión, dependencia y poca autoestima. A nuestro juicio, esto se convierte en un obstáculo para la exteriorización misma de los sentimientos de injusticia, enclave para el desarrollo de la lucha por el reconocimiento. De aquí se deduce que, si Honneth quiere dar

cuenta a través de la lucha por el reconocimiento de aquellas instancias donde se presentan injusticias que son motivo de conflictos que todavía no han adquirido visibilidad, entonces su concepción del sujeto político está en cierto modo indeterminada. Es sujeto político para la teoría del reconocimiento simplemente es aquel que es objeto de una injusticia por parte de la sociedad.

Con la teoría del reconocimiento, Honneth plantea los conceptos básicos que es necesario utilizar para informarnos con anticipación sobre los aspectos en los que la sociedad puede defraudar las expectativas del sujeto. Ahora, para indagar cuáles son las formas de descontento y sufrimientos sociales que existen en una sociedad dada, se requiere alcanzar una comprensión conceptual de las expectativas normativas que es preciso suponer con respecto a los miembros de la sociedad. En la teoría marxista se partía de que los sujetos eran actores racionales determinados por intereses particulares; en la concepción que atribuye a los movimientos sociales la responsabilidad de las luchas sociales, no existen orientaciones previas para poder percibir algún nivel de expectativas normativas. Lo que predomina en las teorías que parten de los movimientos sociales (Fraser, por ejemplo) es la convicción de que no hace falta una clarificación sobre el particular, pues “los objetivos articulados de los movimientos sociales nos proveen de un conocimiento suficiente acerca de cuáles son las formas existentes de injusticia social” (2006, p.102).

Al identificar las diversas formas de sufrimiento e injusticia que están más allá de las que han obtenido un reconocimiento en la deliberación pública, Honneth no necesariamente asocia las experiencias precientíficas con las condiciones negativas que se expresan en forma explícita. Esto significa que, desde un punto de vista sociológico, es necesario develar aquellas formas de descontento y sufrimiento que se ocultan detrás de la fachada de integración social de la clase del proletariado, propias de los países del capitalismo tardío, donde todavía subsisten las políticas del esta-

do de bienestar. Por otra parte, en los países del capitalismo periférico (por ejemplo, América Latina) la noción del desprecio que sirve para representar el déficit del reconocimiento debería remitir no solo a los movimientos sociales y a las clases trabajadoras (estas últimas en proceso cada vez mayor de desestructuración y precarización de sus condiciones laborales y salariales) sino, en general, a las diversas formas de sociabilidad y comunidad que se tejen alrededor del sufrimiento y estados de necesidad de los vecinos de un barrio, un pueblo o los habitantes de una ciudad, así como a las condiciones de privación y desventaja que experimentan los jóvenes que viven en los barrios y zonas marginales, las mujeres cabezas de familia y los afectados por prestación deficiente de determinados servicios públicos, entre otros grupos sociales.

En resumen, Honneth muestra que, en contra de la supuesta integración de la clase trabajadora y del cierre total de las posibilidades de crítica al interior de las sociedades industrialmente avanzadas, se hace necesario identificar fuentes potenciales de conflicto que todavía no han ganado un espacio en el foro público. La lucha por el reconocimiento está implícita en aquellas instancias donde los sentimientos de injusticia se manifiestan a través de reacciones, prácticas y actitudes dentro de los grupos sociales que todavía no se han articulado a una lucha social. Como hemos señalado, el sujeto político que lucha por el reconocimiento no está, por tanto, claramente definido: es solo aquel que manifiesta cierta conciencia crítica o sentimiento de injusticia frente a las diversas formas de desprecio y déficit de las esferas de reconocimiento de la sociedad.

3. La lucha por el reconocimiento en Axel Honneth, como lucha por la emancipación

Es preciso analizar en qué sentido la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (1997) actualiza el proyecto emancipador de la teoría crítica de la sociedad. Para esto, debemos anotar que Honneth, apoyándose en Hegel, di-



vide a la sociedad en tres esferas: la familia, el Estado y la sociedad civil. En cada una de ellas se presentan tres tipos de praxis ligadas a tres esferas de reconocimiento. A la familia corresponde la esfera del amor, entendida en un sentido amplio del cuidado y atención; la esfera del derecho, al Estado; y la esfera del reconocimiento social o solidaridad, a la sociedad civil. A su vez, a cada una de estas esferas corresponde un tipo de daño: maltrato, violación, tortura y muerte, en la esfera del amor; desposesión de derechos, estafa y discriminación, en la esfera del derecho; e injuria y estigmatización, en la esfera de la solidaridad social. Asimismo, unos daños que quebrantan una forma de autorrelación del individuo consigo mismo: la autoconfianza, en la primera de las esferas; el autorrespeto, en la segunda; y la autoestima, en la última (1997, pp.43-79).

Amplíemos cada una de estas formas de reconocimiento. En primer lugar, tenemos que la esfera del amor es la forma de reconocimiento más elemental del ser humano y surge de la relación primaria entre la madre y el niño, bridando los componentes físicos y psíquicos para el desarrollo de los sujetos. Es una forma de reconocimiento muy estrecha, en tanto se configura alrededor de las personas más cercanas al individuo, como familiares y amigos, no siendo exigible el reconocimiento en las personas ajenas al círculo íntimo de los sujetos. El reconocimiento se expresa como una necesidad de afectividad recíproca entre los individuos. Esta relación implica que los sujetos se confirman mutuamente en su naturaleza necesitada y se conciben como entes de necesidad. La necesidad y los afectos solo pueden confirmarse porque son directamente satisfechos o rechazados, por lo que el reconocimiento debe tomar el carácter de aliento afectivo. La autoconfianza se hace posible porque el sujeto se sabe ama-

do por el otro y confía en la estabilidad de esta relación afectiva (Honneth, 1997, p.118).

Del proceso de interacción entre la madre e hijo durante el periodo de lactancia dependerá que los individuos se puedan amar y aceptar como personas independientes. La emancipación de la madre comienza cuando puede ampliar su campo de atención social más allá de las atenciones que le dedica al niño, porque puede liberarse de su identificación primaria, corporal, con el lactante. “El niño pequeño, a su vez, gana confianza en sí mismo porque está seguro del amor maternal, con ello puede vivir sin angustia de ser solo consigo” (1997, p.129).

En última instancia, si el amor representa una simbiosis quebrada por la recíproca individuación (como un hecho que se presenta en la persona adulta en el amor en pareja y en las relaciones de amistad), lo que “el individuo encuentra en el reconocimiento en las otras personas ocasionales es claramente su autonomía individual” (1997, p.132).

En la segunda forma de reconocimiento (el derecho) el sujeto solo comprende en qué sentido es portador de derechos si ha conocido las obligaciones que tiene con los demás⁸. Honneth considera que el análisis histórico de las luchas de los grupos sociales permite deducir que el éxito alcanzado por éstas ha ido ampliando, cada vez más, el contenido de los derechos y su reconocimiento dentro de los grupos humanos, que, en principio, estaban excluidos de su beneficio y satisfacción. Así, entre los primeros derechos establecidos dentro de las constituciones de países como Inglaterra y Francia se encuentran los derechos de tradición liberal, que permiten defender las libertades de las personas. Después, encontramos los derechos de participación política que en un comienzo estaban limitados a los hombres que pagaban renta y habían tenido acceso a la educación.

⁸ Hegel y Mead han descifrado tal conexión en el hecho de que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Sólo desde la perspectiva normativa de otro generalizado podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido de que podemos estar seguros de la realización social de determinadas pretensiones (Honneth, 1997, p. 133).

Posteriormente, con los derechos políticos de participación surgieron los derechos sociales al bienestar, con esto se acepta implícitamente que la participación política solo es una concesión formal, mientras no se garantice “un cierto nivel de vida y seguridad económica” (1997, p.143).

Ahora bien, ¿qué significa que un individuo sea poseedor de derechos? Si el proceso de socialización basado en las relaciones afectivas o en el reconocimiento del amor prepara al individuo para ser un hombre autónomo, “(...) el reconocimiento jurídico significa para el miembro de la sociedad tener la oportunidad para la formación de su propia autoestima” (p.147). Un sujeto en la experiencia de reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente, lo que Honneth denomina como autorrespeto.

Honneth llama “solidaridad social” a la última forma de reconocimiento. Esta consiste en cierto tipo de prácticas sociales orientadas a que el sujeto perciba determinadas cualidades suyas como valiosas en función de la obtención de objetivos colectivos considerados relevantes. Por eso, esta forma de reconocimiento supone la existencia de un horizonte de valores compartidos por los miembros de la sociedad, pues los sujetos solo pueden valorarse individualmente como personas bajo el supuesto de que les son comunes la misma orientación, procedente de aquellos valores y objetivos que “(...) recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros” (1997, p.149).

Honneth sostiene que el autoentendimiento cultural proporciona los criterios para la valoración social. Las personas se estiman en sus capacidades en la medida en que consideran que estas cooperan en la realización de valores. El respeto de que goza el sujeto debe atribuirlo a las capacidades y cualidades que posee individualmente y que los de-

más miembros de la sociedad reconocen como valiosas. A su vez, el individuo se considera valioso si sabe que este reconocimiento procede, precisamente, de poseer ciertas capacidades y cualidades que a otros le son ajenos. Lo que adquiere tras el sentimiento del propio valor Honneth lo denomina como autoestima. De este modo, la autonomía, el respeto y la autoestima vinculadas de manera respectiva a las tres formas del reconocimiento, amor, derecho y solidaridad, vienen a ser la forma como Honneth concibe el proceso de emancipación del individuo en la sociedad. La pregunta que surge es, entonces, ¿cómo pueden estas formas de reconocimiento, que en sí mismas están implícitas en la lucha de los grupos sociales, representar ese momento de trascendencia intramundana de la sociedad capitalista?

Ciertamente, las condiciones propias de la desintegración familiar, el trabajo infantil, la violencia a las que están sometidos los niños en los países del capitalismo periférico, el carácter apenas formal y nada concreto de muchos derechos contemplados dentro de las constituciones de estos países, así como los bajos salarios y el predominio de la informalidad, ubican claramente a estas sociedades como sociedades del desprecio. Por su parte, en los países del capitalismo tardío, el mayor déficit en términos de reconocimiento se encuentra en el reconocimiento jurídico y social de los mismos grupos de población a los que Marcuse denominaba en su momento “infraprivilegiados”, es decir, las minorías nacionales que viven en el “primer mundo”, las minorías étnicas, los homosexuales y el amplio grupo de la población sub y desempleada.

Honneth (2011), al referirse al reconocimiento social, otorga un lugar central al papel que para el sujeto tiene el disponer de un trabajo, distanciándose de la desintoxicación del que fue objeto el paradigma de la producción dentro de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (pp.141-144). A través de éste, se reconoce el valor que tienen las capacidades y cualidades de una persona para la sociedad capitalista. En el mundo contemporáneo consideramos que la continua especiali-



zación y profesionalización del conocimiento contribuye a que las personas conciban sus capacidades y cualidades como algo que no comparten con los demás miembros de la sociedad. Así, la división del trabajo, en contra de lo que pensaba el marxismo clásico, ya no es vista por Honneth como un proceso enajenante, sino como la oportunidad que tiene cada sujeto de desarrollar habilidades y cualidades que, a su vez, afirman su autoestima.

Honneth señala que el horizonte de valor establece cómo se valoran determinadas capacidades y cualidades de un sujeto; sin embargo, cabe preguntarnos ¿en qué medida ese horizonte de valor es determinado previamente por intereses sociales, económicos y políticos? ¿Cómo se desarrolla aquí la autonomía de una persona cuyo reconocimiento social está sujeto a la medida de valor que ya ha sido impuesta por determinados intereses sociales? En este punto, precisamente, puede surgir un conflicto previo, que termina con el reconocimiento de que determinadas cualidades que las personas poseen son negadas por el horizonte de valor predominante en una sociedad dada. Las valoraciones sociales en las sociedades modernas “(...) están sometidas a una lucha permanente en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de sus capacidades ligadas a sus modos de vida” (1997, p.155). En el contexto actual, el propio desarrollo de la tecnología vuelve inoperante y obsoletas ciertas capacidades, mientras que otras son impuestas por relaciones de poder. Los requerimientos del mercado en cuanto competencias, habilidades y destrezas; el tipo de trabajo; y la importancia de determinados tipos de conocimiento, su utilidad y posible beneficio se ponen en duda, tal como sucede hoy con las denominadas ciencias humanas.

Ahora bien, nos surgen otros interrogantes. Honneth hace énfasis en las implicaciones psicológicas que tiene, para las personas, el ser objeto de diversas formas de desprecio, así como en el modo en que cada una de ellas afecta la autoconfianza en la esfera

del amor, el respeto en la persona que se siente negada en sus derechos y la poca autoestima en la persona que experimenta una negación en su reconocimiento social. ¿Cómo puede surgir la conciencia de la lucha por el reconocimiento desde esas condiciones en que las personas experimentan un daño en su autorrealización práctica? Honneth parece percatarse de la cuestión cuando señala que los sentimientos de injusticia, incluso, pueden no haberse hecho manifiestos de manera pública en los grupos sociales que son objeto de condiciones de exclusión. De ahí que sea importante preguntarse, ¿en qué medida la lucha misma por el reconocimiento, independientemente de su resultado (dado el carácter también incierto de los resultados de las luchas sociales), es ya una forma de autorrespetarse, tener autonomía y experimentar un alto grado de autoestima? Honneth vincula estas formas de autorrealización práctica con las tres formas de reconocimiento y considera que estas son esferas que están claramente separadas. Sin embargo, su proceder ocasiona varias dificultades: (i) si las tres formas de reconocimiento están claramente diferenciadas, entonces la correspondiente distorsión o déficit de éstas se pueden presentar (a) de forma separada, haciendo que se presente una o dos formas de negación del reconocimiento; o (b) simultáneamente en las tres esferas. (ii) De acuerdo con esta combinación, puede presentarse: (a) reconocimiento del amor, que permitiría el desarrollo y realización práctica de la autonomía de la persona, aun cuando no existiera reconocimiento jurídico y reconocimiento social, lo que significaría un déficit igualmente en la autorrealización práctica del autorrespeto y autoestima; (b) reconocimiento jurídico, que permitiría el desarrollo del autorrespeto, aunque no existiera reconocimiento del amor ni reconocimiento social, lo que no permitiría la realización práctica de la autonomía de la persona, ni el desarrollo de la autoestima; (c) reconocimiento social sin existir reconocimiento del amor ni reconocimiento jurídico, en cuyo caso habría déficit en términos de autonomía y

autorrespeto, pero existiría autoestima; (d) que se cumplan solo dos formas de reconocimiento, por lo que habría en este caso un déficit en una de las formas; y (e) que existiera déficit en las tres formas de reconocimiento, por lo que la persona sería considerada objeto de desprecio generalizado por parte de la sociedad. (iii) Para aquellos sujetos cuya inconformidad y sentimientos de injusticia no han adquirido una expresión articulada en el espacio público y que no han alcanzado todavía un reconocimiento como grupo social, la negación de las tres formas de reconocimiento se plantea como un gran reto y un obstáculo difícil de superar, en tanto resulta difícil explicar cómo puede surgir la lucha por el reconocimiento en hombres que han sido afectados en su infancia en el desarrollo de su autonomía, dada las precarias condiciones en las que vivieron alejados de amor y afecto de sus padres, considerando el poco autorrespeto, debido a la negación real de la mayoría de sus derechos, y la poca autoestima, porque ni siquiera se les valora en las posibles capacidades que han podido desarrollar, o que pudieron haber desarrollado.

Honneth considera que cada forma de reconocimiento es autónoma y, por ende, debe analizarse el déficit presente en cada una de ellas. Aun así, se puede establecer cómo el déficit de una forma de reconocimiento puede afectar una o ambas de las otras. De este modo, podemos considerar que, si no hay reconocimiento del amor, son negativas las implicaciones psicológicas de aquellos afectados en la realización práctica de su autonomía, debido a la forma en que hacen uso de los derechos que la sociedad misma les garantiza, por ejemplo, a la participación política, a la libertad de pensamiento, entre otros. En cuanto a la negación de los derechos del reconocimiento jurídico (del que se han desprendido históricamente los derechos de reconocimiento social) es previsible que sus limitaciones en términos de satisfacción real incidan negativamente en los derechos de reconocimiento social. Consideramos que Honneth le atribuye implicaciones psíquicas demasiado fuertes a la forma de negación de reconocimiento, haciendo

que resulte difícil explicar cómo pueden las personas superar las implicaciones psicológicas de las diversas formas de desprecio y luchar, precisamente desde allí, para las respectivas formas de reconocimiento. Como anotábamos, ser objeto de una (o bien de dos o tres) de las formas de desprecio que niegan las correspondientes formas de reconocimiento tiene implicaciones psicológicas para las personas afectadas que socaban las posibilidades que tienen los sentimientos de injusticias de traducirse en manifestaciones explícitas de luchas por el reconocimiento.

Por otra parte, si aceptamos la tesis de Honneth de la sociedad capitalista como una sociedad en la que se han institucionalizado las tres formas de reconocimiento, podemos deducir que el reconocimiento del amor, como expresión afectiva que se extiende más allá de los vínculos entre padres e hijos, parece ser más fuerte en sociedades donde el capitalismo es aún incipiente y que las formas de sociabilidad están ligadas más a las relaciones comunitarias que se construyen alrededor de los “vecinos” de un barrio, o comunidades étnicas, población rurales, entre otros.

En contraste, el desarrollo económico y la producción masiva de bienes y servicios en el capitalismo hegemónico parecen facilitar la concreción del reconocimiento jurídico, escasamente satisfecho en términos de los derechos sociales y económicos en los países del capitalismo periférico. Asimismo, es previsible que las condiciones de informalidad y desempleo en las que vive una franja importante de la población de los países del capitalismo periférico creen condiciones muy limitadas para que las personas puedan satisfacer el reconocimiento social. De las tres formas de reconocimiento, ésta última es la que sirve para evaluar mejor los aspectos estructurales del capitalismo como sistema social y económico, pues, a través de ella, se miden las capacidades que una persona posee y el aporte que con estas capacidades realiza a la sociedad. De ahí surge el principio de justicia según el cual las distinciones, cargos y compensaciones que reciben las personas deben ser acordes a los méritos y a las contribuciones que



hacen a la sociedad. Según Schmidt Am Busch (2010), el reconocimiento social pareciera ir en contravía del reconocimiento jurídico, específicamente, de los derechos sociales que buscan poner dique a las desigualdades sociales a partir de criterios de distribución dirigidos a beneficiar a los menos aventajados de la sociedad. Según él, la tensión se origina porque, mientras el reconocimiento jurídico tiende a garantizar la igualdad, el reconocimiento social termina legitimando las desigualdades sociales que surgen de los mayores o menores méritos de las personas. Para Schmidt Am Busch, de este modo, el reconocimiento social resulta ser incompatible con los objetivos de la teoría crítica.

A favor de Honneth es preciso anotar que, si bien es consciente de que el salario y los bienes materiales de vida que este garantiza constituyen la principal medida que la empresa capitalista tiene para reconocer el aporte que realiza un trabajador a la producción, es claro que el reconocimiento social no se garantiza solo con mejores salarios y los bienes que éstos permiten satisfacer. Precisamente, la crítica de Honneth contra la tesis difundida dentro de las dos generaciones de la teoría crítica que le han antecedido (por un lado Horkheimer, Adorno, Marcuse y, por el otro, Habermas) acerca de la supuesta integración social de los trabajadores al capitalismo tardío se sustenta en que, en la sociedad industrial desarrollada, pueden existir motivos de inconformidad dentro de éstos, que no se expresan públicamente y cuya satisfacción no dependería exclusivamente de mejores ingresos⁹. Con esto, Honneth toma distancia de la interpretación de Schmidt Am Busch, que afirma que los alcances de su crítica van dirigidos exclusivamente contra el capitalismo en su versión neoliberal y no contra el capitalismo en su versión social, propia de los Estados de bienestar. Ciertamente, Honneth prefiere esta forma de capitalismo, pero de ahí no se

sigue que la teoría del reconocimiento y, particularmente la teoría del reconocimiento social, excluyan la posibilidad de evaluar críticamente los estados de bienestar. Los derechos sociales y económicos son, en efecto, apenas un aspecto dentro del conjunto más amplio de derechos que permite satisfacer el reconocimiento jurídico, a su vez solo una de las tres formas autónomas de reconocimiento. Como cada forma de reconocimiento es autónoma, hay otras formas de evaluar las sociedades desarrolladas donde existe el Estado de bienestar, tales como el reconocimiento del amor y el reconocimiento social. Honneth, de este modo, recupera la posibilidad del pensamiento crítico en las sociedades industriales avanzadas que, en mayor o menor medida, pueden ser parte de la sociedad del desprecio, según el déficit que en ellas se presente de las formas autónomas de reconocimiento.

Sin embargo, en este punto debemos cuestionarnos si la actual noción de un mundo globalizado, de la que puede deducirse la imagen de un mundo cerrado y hermético, completamente integrado, no resulta acaso más compatible con el concepto de sociedad unidimensional de Marcuse, que con el concepto de sociedad del desprecio de Honneth. A continuación, proponemos unas conclusiones alternativas que nos permitan dar respuesta a esta pregunta.

A manera de conclusión

Si bien es cierto que la imagen de una sociedad totalmente administrada y unidimensional que identificó a la primera generación de la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Marcuse) pareciera corroborarse en la actualidad, dadas la desaparición de la antigua lucha entre los bloques occidental y oriental (entre el capitalismo y el comunismo) y la consecuente hegemonía ejercida a nivel internacional por los Estados Unidos (en virtud de

⁹ En contra de las teorías de justicia distributiva que consideran que las injusticias se resuelven solo con una mejor distribución de los ingresos, Honneth considera que esto no es suficiente para que un trabajador experimente que ha sido valorado socialmente. Véase Cortes (2005, p.20).

su poder económico, político y militar), así como los procesos de globalización neoliberal, la debilidad del movimiento obrero, su mutación en nuevas formas de acumulación de capital —trabajo de maquilas, comercio, telecomunicaciones y sector servicios— y su separación del control de la producción. Sin embargo, la sociedad contemporánea no es una sociedad totalmente administrada por el imaginario de control total, porque procesos como la globalización son en sí mismos contradictorios. El retroceso permanente en la distribución del ingreso, el incremento del desempleo y la desigualdad en el mundo avanzan al tiempo que se fortalecen las instituciones que promueven y defienden los derechos humanos y se adquiere mayor conciencia a nivel internacional de la importancia del reconocimiento de éstos en su dimensión moral y en sus aspectos político-jurídicos. La voracidad del capital transnacional para explotar hasta las últimas reservas de los recursos naturales, flora y fauna se presenta en una sociedad en la que cada vez hay mayor conciencia de la necesidad de proteger el medio ambiente y los ecosistemas existentes. Así mismo, la desconfianza hacia las instituciones democráticas ocurre en un momento en el que la ciudadanía goza de una mayor libertad para cuestionar públicamente las malas decisiones de sus gobernantes, a través de los medios de información y de las redes sociales de internet. Esta nueva realidad exige que la teoría crítica asuma una labor distinta, en la que no se excluya la posibilidad del pensamiento negativo: condición fundamental para conservar el carácter crítico de la teoría. Esta nueva labor está asociada con la posibilidad de que, sin dejar de ser crítica de lo es-

tablecido, la teoría pueda ofrecer alternativas de solución a la realidad cuestionada.

A nuestro juicio, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth satisface esta exigencia, en la medida en que la deficiente satisfacción de las diversas formas del reconocimiento encuentra una posibilidad de solución, tanto en las luchas dadas por los grupos sociales que tiende a transformación del orden vigente, como en los propios sentimientos de injusticia y de inconformidad que se hallan todavía implícitos en los sujetos invisibilizados y excluidos por la sociedad del desprecio.

Si bien es cierto que la filosofía de Honneth conserva la reserva crítica y el pensamiento negativo de la Escuela de Frankfurt respecto a la sociedad capitalista, es claro que dicho elemento crítico ya no pretende la transformación de la sociedad como un todo. Por así decirlo, sus pretensiones son de un alcance realizable para un tipo de sociedad cuyas condiciones materiales e instituciones democráticas permitan incorporar elementos de reivindicación social hacia grupos poblacionales tradicionalmente excluidos y marginados. Ahora bien, el alcance más limitado de la lucha por el reconocimiento en la transformación de la sociedad capitalista¹⁰ la pone mucho más en conexión con la praxis inmanente de los grupos sociales: en esta teoría el reconocimiento emerge como un mandato moral, como un fenómeno que está en la génesis de los conflictos sociales. En diversos pasajes, Honneth sostiene que ya no es posible actualizar o revivir el viejo programa de la teoría crítica y que la disolución de la teoría social en filosofía política y la filosofía política misma deben ser superadas. Esta tarea no puede realizarse si

¹⁰En la propia forma como Honneth define el reconocimiento encontramos una diferencia notoria con los alcances de su perspectiva crítica. Para Honneth el reconocimiento es una forma especial de relacionarnos con el mundo en la que nos despojamos de nuestra condición yoica y tratamos de “conservar una interacción fluida con el mundo circundante”. Esto es, que el hombre sería sólo hombre en su relación con los otros, con los demás. La noción de hombre que se deduce de la teoría del reconocimiento de Honneth, ciertamente, dista poco de la noción subyacente en los clásicos de la teoría crítica, por cuanto estos últimos consideraban la sociedad como la dimensión fundamental del desarrollo del individuo. No obstante, el asunto en cuestión es que Honneth no solo pretende utilizar el reconocimiento como criterio normativo a partir del cual pueda desarrollarse una teoría crítica de la sociedad, sino que, basado en los estudios psicológicos y sociológicos de Piaget, Mead y Davison, pretende probar los alcances empíricos que en la vida de los seres humanos tiene la necesidad de ser reconocido por el mundo circundante. Véase Honneth (2007).



no se toma en serio la propuesta o recuperación de una filosofía social, único modo de formular nuevamente teoría crítica.

Consideramos, no obstante, que la teoría del reconocimiento de Honneth necesita ser complementada¹¹ con los conceptos de “crítica cultural” y “crítica ideológica” de la primera Escuela. A nuestro juicio, el diagnóstico crítico realizado por autores como Adorno, Marcuse y Benjamin de la cultura de masas sigue siendo válido en la época actual. Como lo hemos señalado en otro trabajo (Valencia y Zuñiga, 2015), se puede advertir que hoy se mantiene y, probablemente, se ha incrementado el poder de seducción sobre los individuos de los nuevos aparatos de comunicación (computadores personales, celulares “inteligentes”, tabletas, etc.) en países como el nuestro, donde se está muy lejos de un desarrollo de la ciencia y la técnica, donde prevalecen condiciones muy precarias respecto a las obras de infraestructura: carreteras, puentes y sistemas de servicios públicos, las telecomunicaciones avanzan a un nivel de desarrollo cuyos resultados contrastan notoriamente con la gratificación de tales necesidades (p.111). Eso significa que, así como el mayor consumo de medios no garantiza la ilustración de las personas, tampoco su acceso masivo demuestra mejores niveles de bienestar, ya que, más allá de la facilidad con que las personas en sociedades no desarrolladas adquieren los diversos bienes culturales, es claro que las desigualdades sociales y económicas no sólo persisten, sino que, incluso, se han agudizado.

En ese sentido, si se pretende captar en sus diversas dimensiones las formas en que se manifiesta la dominación en la sociedad del desprecio¹², es necesario tener en cuenta que la crítica al sistema no sólo debe limitarse a las privaciones que experimentan los grupos sociales respecto a las formas de

reconocimiento, sino también al modo en que las llamadas industrias culturales y los medios masivos de comunicación hacen posible la hegemonía del poder establecido en la esfera cultural, haciendo, por un lado, invisible y oculto el propio déficit que experimentan estos grupos frente a la satisfacción de las tres esferas de reconocimiento y, por otro, que la propia lucha por el reconocimiento no se manifieste de manera explícita.

Referencias

- Cortés, F. (2005). Reconocimiento y Justicia, entrevista con Axel Honneth. *Estudios políticos*, 27, pp.9-26.
- Fraser, N y Honneth, A. (2006). *Redistribución o reconocimiento*. Madrid: Morata.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica Grijalbo-Mondadori.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio de la teoría del reconocimiento*. Barcelona: Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Marcuse, H. (1980). La rebelión de los instintos vitales. *Ideas y Valores*, 57-58, pp.69-73
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1989). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Presbich, R. (1981). La periferia latinoamericana en el sistema global del capitalismo. *Revista de la Cepal*, 13, pp.163-171.
- Schmidt Am Busch, H. (2010). Se pueden alcanzar los objetivos de la escuela

¹¹ Por supuesto, no por Honneth, quien considera que no se puede actualizar la primera teoría crítica, sino por los investigadores que pretendan realizar investigación social crítica.

¹² Es cierto que Honneth (2007) realiza un esfuerzo por recuperar el sentido del concepto de “reificación” tal como fue formulado por Lukács; sin embargo, al considerar que la reificación no sería sino un olvido del reconocimiento, termina por absolutizar el reconocimiento como la categoría desde la que se podrían explicar una diversidad de fenómenos de la vida social, al costo de sacrificar una interpretación más amplia y diversa de éstos.

de Frankfurt mediante la teoría del reconocimiento. *Arxius*, 22, pp. 95-114.

Valencia, H. y Zuñiga, L. (2015). Cultura de masas y cultura afirmativa dentro del conflicto individuo y sociedad. Una aproximación desde la teoría crítica de la sociedad. *Revista Filosofía UIS*, 14(1), pp.95-115. doi <https://doi.org/10.18273/revfil.v14n1-2015005>