

Honneth y el problema del poder.*

Potencia e impotencia de la teoría social

Honneth and the problem of power.

Power and powerlessness of social theory

Cristóbal Balbontin Gallo**

RESUMEN

El propósito del presente artículo es examinar y criticar las limitaciones que presenta la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth frente a la cuestión del poder. El objetivo es enseña postular que la filosofía social de Emmanuel Lévinas representa una reflexión más profunda del poder que podría suministrar las claves de superación a las objeciones que se imputan a Honneth. Sin embargo, una lectura parcial de la obra de levinasiana le impide a Honneth capitalizar una superación de la crítica agonal que se hace de su obra.

Palabras clave: Poder, dominación, reconocimiento, Foucault, Lévinas.

SUMMARY

This article examines and criticizes the limitations of Axel Honneth's struggle for recognition concerning the question of power. We propose Emmanuel Lévinas's social philosophy represents a deeper reflection on power, providing answers to overcome the objections imputed to Honneth. However, a partial reading of Levinas's work prevents Honneth from capitalizing on an overcoming of the agonal critique of his work.

Keywords: Power, domination, recognition, Foucault, Lévinas.

* Esta investigación fue apoyada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo a través del proyecto ECOS-ANID N° 210041. Agradezco los comentarios de Olivier Voirol y Mohamed Touali en el marco del seminario doctoral en Teoría Crítica de la Université de Lausanne en que este texto fue discutido.

** Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y la Université Paris-Nanterre bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chalié. Profesor auxiliar del Instituto de Derecho Público, de la Facultad de Ciencias jurídicas y sociales de la Universidad Austral de Chile. Investigador asociado al IRePH-Université Paris-Nanterre. Contacto: cbalbonting@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Introducción

Uno de los fragmentos más enigmáticos de Heráclito de Éfeso –llamado “el oscuro”– se encuentra en la sección DK-B53 de la edición de H. Diels y W. Kranz: “πολεμος παντων μεν πατρν εστι, παντων δε Βασιλευσ, και τουσ μεν θεουσ εδειξε, τουσ δε ανθρωπουσ, τουσ μεν δουλουσ εποινσε τουσ δε ελευθεπουσ” que suele ser traducido en los siguientes términos: “La guerra es el padre de todas las cosas, y de todas las cosas es el rey; es él quien hace a unos dioses y a otros hombres, a unos esclavos y a otros amos”. El pasaje puede ser interpretado como una apología a la dominación. Sin embargo, el fragmento también admite una segunda interpretación referida a una cierta potencia creadora del poder. Ahora bien, entre los pensadores contemporáneos, Michel Foucault es sin dudas quien dedica su mayor atención al problema del poder. Por cierto, el representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt Axel Honneth estuvo atento a la obra del pensador francés y al desafío que representaba su teoría del poder para la Teoría Crítica. En buena medida su primera gran obra *La lucha por el reconocimiento* es un esfuerzo por superar el pensamiento de Habermas, haciéndose cargo de las exigencias que el posestructuralismo foucaultiano impone a la teoría social.

Con todo, recientemente algunos comentaristas de Honneth han apuntado su dedicación incompleta a la teoría del poder implícita en la obra de Foucault, lo que compromete las premisas fundamentales de su teoría del reconocimiento. El propósito del presente artículo es entonces examinar y criticar las limitaciones que presenta la teoría del reconocimiento de Axel Honneth frente a la cuestión del poder. Para ello, en un primer capítulo recorreremos la lectura que dedica Honneth al pensamiento de Foucault para enseguida indicar las deficiencias que afectan a su teoría social. Enseguida, en un segundo apartado, examinaremos si es que acaso Honneth estaba atento a las posibilidades que la lectura francesa de la lucha por el reconocimiento podría suponer para la superación al *impasse* referido a la cuestión del poder. En un tercer capítulo, argumentaremos que la filosofía social de Emmanuel Lévinas representa una reflexión más profunda sobre el poder que aquella de Honneth, lo que podría suministrarle al pensador alemán claves de superación a las objeciones que se le imputan. Sin embargo, nuestra hipótesis es que la lectura parcial de la obra de levi-

nasiana le impide a Honneth capitalizar una superación de la crítica agonial que se hace en contra de su pensamiento.

1. El poder como dominación, el poder como ontología

En un texto particularmente agudo, titulado *The Critical Theory of Axel Honneth*, Danielle Petherbridge se libra a una crítica de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth en clave foucaultiana. Como señala su autora en la introducción, desde los inicios el proyecto de Honneth se dirige hacia la constitución de un marco teórico que fuese comprensivo de las estructuras de dominación en la sociedad (Petherbridge 2013 1). Este marco teórico está irrigado por las experiencias negativas de falta de reconocimiento y las formas de sufrimiento social que ello comporta desde la ira, indignación o vergüenza (Honneth 2009 261). Alternativamente, el reconocimiento ofrece una dinámica positiva de carácter emancipatorio para los individuos, asociado a la formación de la identidad subjetiva. “En este sentido, Honneth continúa la premisa de la primera y segunda generación de la Teoría Crítica [de Fráncfort] a través del desarrollo de categorías filosóficas críticas que están conectadas al diagnóstico social que identifica intereses emancipatorios reprimidos o ignorados” (Petherbridge 2013 1). Dicho de otra manera, el foco principal de Honneth es el examen de las formas de sufrimiento asociadas a una identidad distorsionada que operaría a la base de los conflictos sociales. De este modo, Honneth reorienta el paradigma comunicativo de Habermas hacia un modelo teórico orientado a la acción. En este sentido, Honneth se distancia por una parte en los planteamientos generales de Adorno y Horkheimer, quienes en la *Dialéctica de la ilustración* señalan que los conflictos sociales están estructurados por la dimensión social del trabajo y no por una dimensión social de la acción de carácter intersubjetivo. Esta reorientación de la teoría social permitiría suministrar criterios de evaluación normativa de los conflictos sociales. Es precisamente este argumento de Habermas, con quien la teoría crítica deviene “genuinamente crítica”, el que Honneth hace suyo para distanciarse de la primera generación. Sin embargo, Honneth se distancia también de Habermas para resaltar el potencial emancipatorio de las formas de sufrimiento y con ello recuperar de la primera generación –y particularmente de Adorno– la importancia

negativa de la experiencia, enriquecida –no obstante– metodológicamente a través de una aproximación empírica e interdisciplinaria de las ciencias sociales, siguiendo el exhorto formulado por Horkheimer en el texto fundacional *Teoría tradicional y teoría crítica*.

Ahora bien, esta reconfiguración del paradigma intersubjetivo por Honneth supone también una reconsideración del estatuto que ocupa el “poder” en la dimensión comunicativa de la teoría social, desde el momento en que esta acción emancipatoria se expresa como una lucha por el reconocimiento. En efecto, en uno de sus primeros trabajos *Social Action and Human Nature* y en su segunda obra *La crítica del poder*, Honneth confronta la obra de Foucault con la de Habermas a fin de desarrollar una reflexión crítica sobre el poder y la dominación. En lo que se refiere a Foucault, Honneth estima que la concepción foucaultiana sirve de base a una “interacción estratégica al interior de la sociedad que es instructiva para desarrollar una noción intersubjetiva de poder que está ausente del balance de Habermas” (Petherbridge 2013 5). De este modo, en la noción de lucha por el reconocimiento Honneth amplía la noción de poder a todas las formas de interacción intersubjetiva, evitando la separación –artificial a su entender– entre una esfera social sujeta a formas de dominación y el mundo comunicacional de la vida que estaría libre de formas de poder. Con todo, este acercamiento a Foucault por parte de Honneth no está exento de críticas, al no proveer el pensador francés una teoría comprensiva de la acción ni de un marco normativo que permita explicar las luchas emancipatorias. En este sentido, la teoría del reconocimiento de Honneth constituye una vía intermedia, ya que busca precisamente proveer el marco para analizar las condiciones morales de los movimientos sociales y con ello del desarrollo progresivo de las instituciones a lo largo de la historia.

Con todo, Danielle Petherbridge advierte que esta preocupación de juventud de Honneth por el problema del poder que culmina en su obra principal *La lucha por el reconocimiento* desaparece progresivamente. Objeción tanto o más grave señala Petherbridge, ya que ello es el resultado de una aproximación normativa de la intersubjetividad que no logra considerar en toda su profundidad la relación de la teoría social con el poder, no solo en la formación de las instituciones, sino particularmente en la constitución de la subjetividad.

Cuestión que a juicio de Petherbridge constituye una limitación de la teoría del reconocimiento de Honneth, ya que supone un retroceso en el potencial propiamente crítico de la Teoría Crítica. En efecto, al examinar la obra de Honneth el problema del poder es abordado principalmente a partir del pensamiento de Marx, Hegel, Sorel, y Foucault, sin embargo, el poder es comprendido fundamentalmente como dominación. Esta preocupación aparece tempranamente en el examen que Honneth hace del pensamiento de Adorno y Horkheimer que defienden una visión funcionalista de la historia, donde el materialismo histórico determina las relaciones sociales a partir de los términos de producción, y concretamente del trabajo, en la dominación de la naturaleza que se transforma, progresivamente a lo largo de la historia, en dinámica de dominación del *hombre por el hombre*¹ a través de la aplicación progresiva de la racionalidad instrumental. Aproximación que es el resultado de la ampliación de la crítica marxista de los términos económicos de intercambio en el capitalismo, a una reflexión sobre los supuestos antropológicos de la civilización². Habermas, por su parte, retoma críticamente las premisas de la historia materialista de Horkheimer precisamente para superar esa insuficiencia de reflexión crítica sobre los términos de dominación sobre la humanidad a partir de un paradigma comunicativo que supone una capacidad reflexiva asociada a la normatividad inmanente a la dimensión universal de la comunicación lingüística³, lo que supone distinguir dos dimensiones de la acción social: el trabajo y la comunicación y, consecuentemente, dos dimensiones de la razón: una racio-

1 Esto no implica un sesgo de género.

2 Como señala Horkheimer en una referencia de Honneth: “la historia humana en su conjunto puede entenderse como un proceso de perfeccionamiento gradual de la dominación de la naturaleza, [...] a toda una razón que sería idéntica a la dominación interna y externa basada en una libre decisión”. Sin embargo, como señala Honneth en una crítica a Horkheimer y Adorno, este enfoque “no contiene, en sí mismo, el momento reflexivo que sería necesario para cuestionar el modo en que un orden social existente concede márgenes de maniobra al desarrollo de las fuerzas productivas”. Dicho de otro modo, “el perfeccionamiento científico de la dominación de la naturaleza no conlleva en sí mismo a la dimensión racional que quebrará el desprecio humano asignando el potencial de emancipación de las formas productivas al control consciente de los términos de producción”. (Honneth 1993 23-25).

3 Habermas pretende mostrar que los estándares de racionalidad universal están inscritos en el ejercicio de la acción comunicativa y que estos poseen necesariamente una validez independiente de la conciencia que acompaña a los sujetos implicados.

nalidad instrumental y una comunicativa, que puede –no obstante– verse colonizada por la racionalidad instrumental⁴.

En el caso de Honneth, su proyecto pasa por el esfuerzo de clarificación de las intenciones de Habermas al localizar las formas de dominación en las formas negativas de sufrimiento social que ella genera y que operan como catalizador de formas de lucha. Es precisamente esta pretensión universal y abstracta de la acción comunicativa libre de formas de dominación, la que Honneth critica al hipostasiarla de un contexto que constituye su dimensión corpórea concreta⁵. Es decir, Honneth critica una comprensión restringida de patología social en Habermas que no está asociada a la experiencia de dominación en la forma de sufrimiento social. Como señala Danielle Petherbridge: “Honneth es capaz de dar cuenta de las relaciones de poder y las formas conflictivas de interacción que potencialmente otorgan una credibilidad teórica mucho mayor al espectro de experiencias de dominación” (Petherbridge 2013 32). Ello supone un desplazamiento del rol que juega el conflicto, y consecuentemente el poder, al interior de la teoría social.

Esta ampliación –en Honneth– del problema de la dominación desde su forma objetiva como racionalidad instrumental a la forma subjetiva de la experiencia de dominación supone a su vez una relectura de Marx y sus escritos antropológicos de juventud que permiten a Honneth integrar el trabajo al reconocimiento intersubjetivo, a la vez que destacar la dimensión moral del trabajo. Como señala Marx en los manuscritos de 1844, “la relación del hombre consigo mismo se vuelve objetiva y real para él sólo a través de su relación con los otros hombres” (331). Ello supone ampliar la noción de dominación en Marx desde las relaciones de producción a la generalidad de las distintas esferas de la vida social como experiencia de falta de reconocimiento.

4 “En definitiva, los mecanismos sistémicos empujan las formas de integración social incluso fuera de los ámbitos en los que la coordinación de la acción, ligada a un consenso, no puede ser sustituida: por tanto, allí donde está en juego la reproducción simbólica del mundo vivido. La mediación de la vida vivida toma entonces la forma de una colonización” (Habermas 216).

5 Esta aproximación crítica es posible encontrarla desde el primer escrito de Honneth junto a Hans Joas, *Social Action and Human Nature*, en que los autores señalan que: “Habermas está equivocado cuando identifica la estructura de la intersubjetividad solo con la comunicación” (85).

“De esta manera, Honneth reconstruye la fenomenología materialista de Marx a lo largo de la vida de una fenomenología del sufrimiento social, a través del conocimiento moral que se obtiene de las experiencias y sentimientos de extrañeza e impotencia” (Petherbridge 2013 23). Con ello Honneth no solo intenta desarrollar una teoría social que dé cuenta del potencial normativo de los conflictos sociales, sino ampliar la visión marxiana de lucha de clases a la noción de lucha por el reconocimiento. En efecto, en su texto *Crítica del poder* la dimensión emancipatoria de lucha es rescatada de la noción marxiana de lucha de clases en su crítica contra Foucault de no darle espacio a una concepción normativa de una teoría de la acción –de inspiración habermasiana– que explique las relaciones de poder. Por otra parte, contra Habermas, Honneth hace suya la herencia foucaultiana de ampliar el lugar que le da la dominación en los procesos de subjetivación y de integración social. Ya no solo como un proceso sistémico de carácter objetivo, sino como un proceso que produce una forma de subjetivación a través de la relación entre sujetos. Esto representa un avance por parte de Honneth en relación con la primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt, particularmente en la comprensión del lugar que ocupan las relaciones de poder en la teoría social.

Con todo, Danielle Petherbridge critica una comprensión que aún es limitada de la teoría del poder en Foucault por parte de Honneth. En parte ello es el resultado de una exégesis tendenciosa en Honneth que busca ubicar a Foucault en continuidad con Adorno y Horkheimer, lo que constituye un equívoco. Como señala Petherbridge: “La crítica del poder en Honneth representa un proceso crítico reflexivo con intención sistemática que se inicia con Horkheimer y Adorno, avanza con la obra de Foucault y culmina con la teoría de Habermas de la acción comunicativa” (Petherbridge 2013 23). En efecto, Honneth ve en Foucault y su microfísica del poder (y sus formas difusas de dominación), el espacio para una “teoría intersubjetiva de la lucha y el conflicto” (Honneth 1993 101-102). Se trata de una exégesis que no va necesariamente de suyo. Concretamente, Honneth distingue en su *Crítica del poder* tres fases de la obra de Foucault: Una primera etapa semiológica que se desarrolla en los años 60, un giro epistemológico de la teoría del poder en los 70 y una tercera etapa tardía conceptualizada a partir de los procesos de normalización social. En la lectura que hace Honneth, este insiste en buscar a través de las eta-

pas de la teoría social de Foucault una dimensión conflictiva de la acción entre individuos y grupos. Es el caso, por ejemplo, de la exégesis del ensayo de 1971 de Foucault, *Nietzsche, genealogía, historia*, que describe el campo de la historia en términos de conflicto (*lutte*) entre fuerzas contingentes” (Hanssen 112). Para Honneth, una vez que Foucault abandona su orientación estructuralista del saber y desarrolla las condiciones sociales e institucionales del conocimiento es que comienza a articularse una comprensión agonística de la acción (Honneth 1993 152). Esta comprensión agonística de lo social a partir de una ampliación de una teoría del poder al conjunto de las relaciones sociales estaría unida a la crítica de Foucault de la comprensión vertical del poder limitada a la soberanía y una ampliación horizontal del análisis del poder a las formas difusas en que se ejerce a través de una diversidad de instituciones sociales. Como señala Foucault: “El poder designa una relación entre pares en interacción” (1982 217). De este modo, la tesis agonística de Honneth aún encontraría una correspondencia con textos de Foucault como *Vigilar y castigar* como en la *Historia de la sexualidad* (Honneth 1993 160). Como Foucault mismo lo proclama en *Hay que defender la sociedad*: “La historia existe, los acontecimientos ocurren [...] la extensión de las relaciones de poder, las relaciones de fuerza, y en cierto juego de poder en las relaciones entre hombres” (2003 169).

Sin embargo, es precisamente esta exégesis lo que explicaría una comprensión limitada en Honneth de la teoría del poder de Foucault, unida a un abandono de este centro de preocupaciones en el recorrido que va desde *La lucha por el reconocimiento* a *El derecho de la libertad* del pensador alemán, lo que contribuye a debilitar la empresa reflexiva de Honneth en torno al problema del poder. “Como han señalado varios escritores, el paso en Honneth de Foucault a Hegel parece dejar atrás elementos agonísticos, que fueron tan centrales en sus primeros trabajos sobre Foucault” (Petherbridge 2013 36-37).

A partir de este diagnóstico anterior, Petherbridge formula una objeción de fondo en contra del pensamiento de Honneth en su comprensión de Foucault, ya que este entiende el poder como dominación en circunstancias en que ya en el texto *El sujeto y el poder* Foucault distingue entre poder y dominación, del cual el segundo sería solo una especie del primero. Como señala Petherbridge:

Usando el ejemplo de la esclavitud en este contexto, Foucault sugiere que el poder solo es operativo cuando existe una mínima posibilidad de libertad. En otras palabras, el poder no existe en el contexto de la compulsión física, el poder o la violencia, sino solo donde existe la posibilidad de resistencia. Desde esta perspectiva, entonces, el poder nunca es pura dominación como puede verse en la tradición weberiana. (Petherbridge 2013 44)

En efecto, a partir del texto *El sujeto y el poder* Foucault comienza a girar desde el poder explicado en términos antagonísticos al poder explicado en términos de “agonismo” (Petherbridge 2013 44). Es decir, el poder no es comprendido como forma de dominación y privación de libertad, sino como constitutivo de los sujetos, como forma de subjetivación. Como señala Foucault:

La relación entre el poder y el rechazo libre a someterse, por lo tanto, no puede separarse. El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿Cómo podemos pretender ser esclavos?) En el corazón mismo de la relación de poder, y provocándola constantemente, está la obstinación de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Más que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un agonismo, de una relación que es al mismo tiempo incitación y lucha recíproca; menos un enfrentamiento cara a cara que paraliza a ambos bandos que una provocación permanente. (1982 224)

De este modo, el texto *El sujeto y el poder* lo que hace es ampliar y elaborar una noción productiva del poder. El poder no solo estructuraría lo social con un conjunto de acciones, sino que comienza a ser productiva de la subjetividad, un mecanismo de subjetivación. Como señala Foucault:

La forma del poder se aplica a la vida cotidiana inmediata que categoriza al individuo, lo marca en su propia individualidad, lo vincula a su propia identidad, le impone una ley que él debe reconocer y que los demás deben reconocer en él. Es una forma de poder que convierte a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sujeto a otro por control y dependencia, y atado a su propia identidad por una conciencia de autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete. (1982 212)

Sin embargo, ¿es claro que Honneth no habría estado al tanto de los mecanismos de subjetivación foucaultianos a la obra en las relaciones de poder? Nada es menos seguro. En un ensayo titulado “El reconocimiento como ideología”,⁶ Honneth se concentra en analizar la idea, desarrollada por Althusser⁷ y más tarde retomada por Judith Butler⁸ a través de la influencia de Foucault, según la cual “los seres humanos no devienen sujetos, en el sentido de una toma de conciencia de sus propios derechos y responsabilidades, sino es estando en una sujeción a un sistema de reglas prácticas y de atribuciones que les confieren identidad social” (Honneth 2006 246). Conforme a lo anterior, el reconocimiento –advierte Honneth– también significa llevar a alguien, a partir de actos repetidos y rituales, a adoptar exactamente el tipo de relación a sí mismo que conviene a un sistema establecido de expectativas. Con todo, esta forma “ideológica” de reconocimiento se caracteriza por ser vertical, por no producir efectos emancipatorios en la transformación de las condiciones de vida del reconocido ni en un aumento de su esfera de autonomía individual. Por el contrario, la forma normativa de reconocimiento que Honneth defiende se caracteriza por ser horizontal y producir efectos a través de la transformación de las condiciones sociales y el acceso a una identidad práctica positiva de sí que implica un desarrollo de la esfera de autonomía individual. Dicho de otro modo, la dimensión ética del reconocimiento intersubjetivo permitiría acceder a una forma positiva de identidad práctica de sí que operaría como forma de resistencia frente a las formas ideológicas de reconocimiento.

Con todo, señala Petherbridge, el error de Honneth es seguir pensando –aún en sus escritos tardíos– el poder en términos de dominación y no en términos constitutivos u ontológicos. Como señala el mismo Foucault, “no se me puede imputar la idea de que el poder es un sistema de dominación que controla todo” (1988 13). Así, Foucault

6 Honneth, Axel. “Anerkennung als Ideologie”, in *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1, 2004, pp. 51-70. Versión francesa: “La reconnaissance comme idéologie”, en *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch y A. Dupeyrix. París: La découverte, 2006.

7 Althusser, Luis. “Ideologie et Appareils ideologiques d’état”, *La Pensée*, n° 151, 1970, pp. 3-38.

8 Butler, Judith. “La Conscience fait de nous tous des sujets. L’assujettissement selon Althusser”, *La Vie psychique du pouvoir: l’assujettissement en theories*, París: Léo Sheer, 2002, pp. 165-198.

movilizaría otra concepción de poder. A partir de su exégesis de Nietzsche del poder como “voluntad de poder”, Foucault comprendería no solo en términos negativos, sino positivamente, el poder. El poder ya no como dominación y conflicto, sino como energía creativa. Como señala Petherbridge en otra interpretación posible de las tecnologías disciplinarias de Foucault: “La clave de la concepción foucaultiana del poder es entonces la idea de que las tecnologías del poder crean, en lugar de reprimir, la energía de la acción social” (Petherbridge 2013 52). De modo que la interpretación que hace Honneth de Foucault sería sesgada.

Una consecuencia de lo anterior supone que en su lectura de Foucault, Honneth no ha logrado aún comprender toda la complejidad de su teoría del poder al insistir en una antropología intersubjetiva de la interacción. Para explicar su crítica, Petherbridge se apoya en el ensayo de Martin Saar, “Power and Critique”. En dicho ensayo, Saar retoma la discusión inconclusa entre Honneth y Foucault para elaborar una reconstrucción de la Teoría Crítica como teoría del poder. A partir de la obra de Foucault, Saar identifica dos conceptos de poder a la obra en la historia de la filosofía: 1) un concepto de poder como dominación, y 2) una concepción ontológica del poder que dé cuenta de una dimensión constitutiva de seres por del poder. Ambas concepciones, según Saar, encuentran su origen en la filosofía práctica aristotélica, concretamente en la noción de *dynamis* (δύναμις), que tiene un significado metafísico original que hace referencia a las “fuerzas o el poder que es intrínseco a una persona, a una cosa o incluso a un ser divino” (Saar 2010 9). Adicionalmente, señala Saar, la noción de *dynamis* también se refiere en la filosofía aristotélica a la acción, dando cuenta ya no de una relación interna, sino externa de una cosa sobre otra. En la historia de la filosofía política esta noción compleja de poder se separa en dos conceptos: *potestas*, que está conectada a la noción de acción, y *potentia*, que se refiere a la dimensión ontológica y constitutiva de cada ser.

La primera noción, la de *potestas*, sirve de base a la elaboración conceptual del poder como relación externa entre individuos, más precisamente como “probabilidad de encontrar obediencia para un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber 43), es decir, como dominación. Esta concepción de poder es aquella que aparece en la Teoría del Estado de Hobbes, en Hegel, en Marx y en

Habermas. Ella es la concepción dominante en la filosofía social y política. Es este concepto instrumental y jerárquico del poder que es comprendido como sumisión, obediencia, opresión que pone al centro de sus preocupaciones el problema de la legitimidad. Es precisamente a partir de este concepto que se elabora la comprensión de la autoridad a la vez que la doctrina de la soberanía en el Estado moderno. En síntesis, alguien “tiene poder”, esto es, cuando tiene “la capacidad de un individuo para determinar la conducta de otros” (Aron 45).

Con todo, existe una segunda acepción ontológica de poder que constituye internamente a los seres. Esta concepción aparece con claridad en la obra de Spinoza como *conatus essendi*, en Nietzsche como voluntad de poder, para ser con posterioridad desarrollada y expandida por Foucault y Deleuze. El poder, así comprendido, es intrínseco al ser humano. Condiciona el espacio común a la acción y las relaciones humanas no solo en términos negativos, sino también en términos positivos. El poder es insoslayable. De este modo, a partir de la obra de Foucault y Deleuze, Saar sugiere que no hay un “espacio” fuera del poder, y que la dimensión normativa de las acciones no es sostenible como un absoluto al margen del poder. “Si la filosofía crítica y social se entienden como una crítica del poder en este sentido más complejo, Saar argumenta que la tarea de la crítica sólo puede llevarse a cabo desenterrando la compleja interacción del poder [...] y rastreando la historia específica de las relaciones de poder en lo que respecta al desarrollo de las instituciones sociales” (Petherbridge 2013 190).

Ahora bien, es precisamente a partir de esta distinción, señala Petherbridge, que es posible concluir que Honneth largamente emplea una noción de poder asociada a la dominación, pero no logra recepcionar en su teoría la concepción del poder que esboza Saar. “Basándose en Foucault, Honneth [en su crítica del poder] contribuye a una concepción del poder en términos intersubjetivos o relacionales, describiéndolo como una forma de intersubjetividad estratégica o como un campo abierto de lucha. Honneth, por lo tanto, afirma que el poder no debe conceptualizarse a nivel de sistema, sino como una forma de “micropoder” que opera en el nivel de la vida cotidiana” (Petherbridge 2013 190-191). Con todo, si Honneth profundiza la distancia entre poder sistémico y poder agonístico, su esfuerzo analítico no logra responder a la exigencia planteada por Martin Saar. Dicho de

otro modo, ya sea en la lectura de su comprensión jerárquica, ya sea en su comprensión horizontal, Honneth permanece preso de una visión del poder asociada a una relación puramente externa entre sujetos, omitiendo con ello una debida consideración de la forma ontológica del poder⁹. Como señala Petherbridge: “En consecuencia, la reconstrucción por Honneth de las tareas de la filosofía social y de la teoría crítica ha resultado en gran medida en la reducción de la crítica a un análisis de las formas de poder de la teoría de la dominación, lo que impide que los individuos alcancen la plena autorrealización” (Petherbridge 2013 191).

Objeción tanto o más grave por las consecuencias que ello tiene sobre las premisas en las que se sostiene la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Si el poder juega un rol ontológico en la formación de los sujetos y en las relaciones intersubjetivas, ello significa que no es posible una comprensión puramente normativa de los conflictos sociales ni la posibilidad de trascender las relaciones de poder. De modo que lo que se ve afectado es la idea misma de un horizonte trascendente que opera como criterio de validez normativa para evaluar los conflictos sociales, del mismo modo que afecta la justificación de los procesos de transformación social, desde el momento en que la economía ontológica del poder constituye un presupuesto insuperable, ya que las relaciones de poder son inevitablemente constitutivas de los sujetos. “En otras palabras, Honneth no descarta que los sujetos también puedan constituirse en relaciones de poder o que puedan internalizar patrones de interacción de poder en el proceso de formación del sujeto” (Petherbridge 2013 194), y no exclusivamente un patrón normativo en el proceso de formación subjetiva. Dicho de otro modo, la filosofía social de Honneth hace abstracción de la infraestructura de poder que sostiene las relaciones subjetivas y sociales.

Como consecuencia de lo anterior, la crítica de Petherbridge implica que la teoría del reconocimiento de Honneth debe incorporar un sentido más comprensivo del poder como constitutivo de los sujetos. A

9 Al comentar este texto, Olivier Voirol sugiere que implícitamente Honneth podría haberse hecho cargo de esta objeción al profundizar en la investigación de Winnicott y la constitución de la independencia y autonomía en la primera infancia, que pasa por una relación contradictoria de agresión y requerimiento de la madre o del padre, que es a la vez expresión de la vitalidad y conciencia de las propias fuerzas del niño.

partir de ello, Petherbridge propone un correctivo a la teoría del reconocimiento: “Es justo sugerir que incluso estos patrones de interacción reflejarán formas tanto positivas como negativas, y que tanto las relaciones de amor y cuidado (por ejemplo, en la función de la identidad de sujeto independiente del niño) como el poder asimétrico [...] podrían ser internalizadas intrapsíquicamente” (Petherbridge 2013 194).

Con todo, a nuestro juicio, las dificultades persisten, ya que al proponer Petherbridge dicho correctivo, es la esencia misma de la teoría del reconocimiento de Honneth la que sigue estando comprometida al hipotecar la racionalidad normativa en la que se fundan la constitución de los sujetos como la justificación de los conflictos sociales, en favor de una gramática de poder que le precedería y que la trascendería como un horizonte insuperable. Dicho de otro modo, el lugar y función que cumple la racionalidad normativa en la teoría del reconocimiento de Honneth no puede ser –al mismo tiempo– compartida y disputada por la irracionalidad del poder.

2. Honneth y la aproximación francesa a la lucha por el reconocimiento

Si existe una exégesis de la lucha por el reconocimiento que pone al centro la cuestión del poder, es aquella que hace la filosofía francesa a partir del célebre seminario que hace Kojève¹⁰ de la lucha del amo y el esclavo en celebre pasaje de la sección de la independencia de la dependencia autoconsciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Es el caso en particular de Frantz Fanon¹¹, que pone el poder –más precisamente la violencia– al centro del acceso a la autonomía, en su particular exégesis de la lucha por el reconocimiento, siguiendo la influencia de la exégesis que hace Sartre¹² en el *Ser y la Nada*, a su vez influenciado por la lectura de Kojève. ¿Es que acaso Honneth estaba atento a esta lectura francesa de la lucha por el reconocimiento que podría suponer una superación al *impasse* que la cuestión del poder supone para su teoría?

10 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École pratique des hautes études*. Réunies et publiées par Raymond Queneau, París: Gallimard, 1947.

11 Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. París: Le Seuil, 2001.

12 Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2010.

Honneth señala en el ensayo “La lucha por el reconocimiento. A propósito de la teoría sartriana de la intersubjetividad”¹³ que Sartre toma como punto de partida una premisa que se encuentra en Fichte y en Hegel, según la cual el sujeto no puede advenir a una conciencia de sí si no es capaz de reconocerse en un otro. Sin embargo, Sartre toma como punto de partida de su análisis el movimiento inverso en su descripción fenomenológica de la intersubjetividad. Más que percibir al otro, yo soy observado por este, “lo que constituye a ojos de Sartre la condición para que un sujeto se encuentre arrojado a sí mismo de tal suerte que él llega a tomar conciencia de sí” (Honneth 2013 135). Con todo, señala Honneth, el carácter pasivo de esta situación no busca alcanzar el ideal de una comunicación lograda, sino demostrar –por el contrario– el fracaso inevitable de la interacción humana. “Si en efecto el modo de ser del sujeto se caracteriza por una esencial trascendencia [...] la mirada del otro no me acuerda más que una sola de las posibilidades en las cuales yo puedo a cada instante proyectarme, el otro me transforma en un objeto espacial en el mundo y talla mi horizonte temporal a la medida del presente” (Honneth 2013 136). Como consecuencia de esta experiencia negativa, la única alternativa que señala Sartre pasa por no ser reificado al ser observado, lo que supone invertir el sentido de la objetivación de la relación de interacción. “En esta situación de objetivación recíproca entre sujetos –señala Honneth– Sartre ve el estadio inicial de una dinámica negativa que destruye del interior todas las formas de comunicación humana” (Honneth 2013 136). En síntesis, Honneth señala de su lectura que el acuerdo comunicacional entre sujetos no es posible porque uno de los sujetos debe siempre encontrarse en un estado de objetivación frente al otro.

Tal consecuencia, según Honneth, es el resultado de una descripción limitada como resultado de una investigación fenomenológica que, según Michel Theunissen, es solidaria ontológicamente de una

13 El texto fue primero publicado en *Sartre Konferenz*, bajo la dirección de Traugott König, en Reinbeck, Hamburgo, 1988. luego fue incorporado en la recopilación de textos de Honneth titulado *Die zerrissene Welt der Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, de 1990 (segunda edición 1999), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 165-176. Del mismo modo, Honneth dedica a Sartre el estudio “Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres theorie der Intersubjektivität”, en: *Un sichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 71-105. Nosotros nos basamos en la versión francesa “La lutte pour la reconnaissance. À propos de la théorie sartrienne de l’intersubjectivité”, en: *Ce que social veut dire. Vol. I Le dechirement du social*. Paris: Gallimard, 2013, pp. 131-145.

metafísica de la subjetividad que eleva el sujeto a calidad de sustancia. “Como consecuencia de ello, el modelo relacional del reconocimiento intersubjetivo en Hegel es rebajado a una autoafirmación individual” (Honneth 2013 138). Frente a lo anterior, Honneth propone una lectura categorial apropiada de esta situación de interacción que debe ser buscada en las premisas ontológicas de dicha filosofía social. Más precisamente, el defecto de la comprensión de la intersubjetividad en Sartre es el resultado de una aproximación basada en un “modelo de la percepción” sobre la cual Sartre funda su análisis de la interacción con el otro (Honneth 2013 138). Así, por ejemplo, Honneth señala el pasaje en Sartre en que “un hombre observa a través de una cerradura y advierte, sorpresivamente, que está siendo observado [...] El sentimiento de vergüenza por el cual un tal hombre reacciona frente a la mirada que siente sobre él sería una reacción afectiva de orden moral” (Honneth 2013 139). Como consecuencia de ello, la infraestructura normativa de las relaciones sociales parece estar fundada en un defecto de percepción, o más precisamente, en un *impasse* cognitivo. El precio de dicha lectura, señala Honneth, es la “abstracción de la armadura normativa de las interacciones sociales” (Honneth 2013 139)¹⁴. Como señala Honneth,

Vemos surgir en la situación de interacción análoga de Sartre los dos elementos estructurales que oculta sistemáticamente en su propia descripción fenomenológica. En primer lugar, el sentido específico que tal sujeto atribuiría a los demás no sería tan insignificante como parece suponer el filósofo, al contrario, pesaría decisivamente sobre su acción. (Honneth 2013 141)

Objeción que, según Honneth, se extiende a una segunda crítica implicada en esta situación de interacción:

14 En adelante, “Vemos la aparición de dos elementos estructurales en la situación de interacción análoga de Sartre que ocupa sistemáticamente en su propia descripción fenomenológica. En primer lugar, el significado específico que tal sujeto atribuiría a la mirada del otro no sería tan despreciable como parece suponer el filósofo, sino que, por el contrario, pesaría decisivamente en su acción [...] Esto nos lleva al segundo elemento estructural virtualmente, si no realmente, implicado en esta situación: el sujeto que se entiende a sí mismo en términos de un determinado proyecto de vida no sólo está condenado a reaccionar positiva o negativamente, sino que es capaz de tomar esta actitud misma como tema de su reacción, mediante la comprensión lingüística” (Honneth 2013 141). Dicho de otro modo, Sartre parece excluir enteramente la posibilidad de prolongar en el lenguaje una interacción inaugurada sobre el plano visual.

El sujeto que se comprende a sí mismo según un determinado proyecto de vida no está condenado a reaccionar sólo positiva o negativamente, también es capaz de tomar esta misma expectativa como tema de su reacción, por medio del acuerdo a través del lenguaje. (2013 141)

Dicho de otro modo, Sartre parece excluir enteramente esta posibilidad de prolongar en la comunicación una interacción inaugurada sobre el plano visual. En consecuencia, la premisa cognitivista negativa en la descripción fenomenológica del otro imposibilitaría la posibilidad de una comprensión normativa y comunicativa que los sujetos son capaces de lograr entre ellos. Ahora bien, el gran descubrimiento de Hegel –siguiendo a Fichte– era que las interacciones entre sujetos pueden ser interpretadas como luchas por el reconocimiento, porque contienen en ellas el potencial normativo de su propia superación, ya que los sujetos son capaces de ponerse de acuerdo entre ellos sobre la base del reconocimiento recíproco (Honneth 2013). Por el contrario, la lectura que Sartre hace de la lucha por el reconocimiento de Hegel remite a sus otros orígenes en Hobbes, en que la lucha ética por el reconocimiento deviene una simple lucha por la conservación de sí.

Ahora bien, la descripción del otro en *Totalidad e infinito* de Emmanuel Lévinas es el resultado también de un impasse en la percepción. Como señala Lévinas: “El rostro donde el otro se torna hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro” (1961 190). ¿Es que acaso la descripción fenomenológica negativa del rostro del otro que hace Lévinas, con la defeción de sus formas plásticas que hace signo al infinito, no queda comprendida en esta crítica de Honneth? Por cierto, en su texto de análisis de la intersubjetividad en Sartre, Honneth se hace cargo no solo de dicho pensador en particular, sino en general de la aproximación francesa contemporánea, de la intersubjetividad. Como Honneth mismo lo declara en el prólogo de la edición francesa:

Mi antiguo interés por la ontología social de Sartre me había confrontado de hecho con un tipo de teoría que ciertamente admite como fenomenología pura la dependencia fundamental del individuo en relación con el reconocimiento intersubjetivo, pero lejos de ver el contorno de una posible integración comunitaria, ve por el contrario, el punto de partida de una alienación o una irreme-

diable cosificación de las huellas de esta concepción negativista del reconocimiento que se encuentran en el concepto ambivalente de “subjetivación”, como el que emplean el psicoanálisis lacaniano o el marxismo de Althusser. Sobre la base de esta rama particular de la teoría del reconocimiento, que me ha ocupado intensamente desde entonces y cuyas conclusiones negativistas ahora me explico por la ambigua herencia de la “autoestima” de Rousseau, pronto llegué a distinguir tres variantes de la explicación del origen de los conflictos y luchas sociales: por un lado, están todos los enfoques que aceptan como motivo los relatos que confrontan “intereses” dentro de la búsqueda individual o colectiva [...] por otro lado, las teorías que relacionan estos conflictos a la dependencia normativa o epistémica de los sujetos con respecto al reconocimiento social. Esta segunda categoría puede a su vez subdividirse en dos grupos, el primero de los cuales ve en la lucha por el reconocimiento el motor de una progresiva ampliación de la comunidad, mientras que el segundo, por el contrario, ve en esta búsqueda de reconocimiento la fuente de una sujeción o alienación irremediable a los demás. (Honneth 2013 12-13)

A primera vista, esta crítica parece válida en contra del pensamiento de Lévinas. Esta interpretación parece confirmarse en un intercambio que sostuvo Honneth el año 2012 en una jornada de estudios dedicada a su pensamiento en el contexto de su nominación a la cátedra Mercier, de la Universidad Católica de Lovaina, en que al ser interrogado en relación con el pensamiento de Lévinas, junto con reconocer que no conoce bien su filosofía, agrega que él no comparte el propósito de que una descripción fenomenológica, hecha con prudencia, pueda justificar una norma moral. Es decir, que un defecto cognitivo o en la percepción pueda autorizar fundar una moral (Hunyadi 51).

Si embargo, como veremos a continuación, si esta crítica es eventualmente válida en contra el pensamiento de la alteridad que Lévinas desarrolla en *Totalidad e infinito*, la crítica no solo es inoponible al desarrollo posterior que hace Lévinas en su segunda gran obra *De otro modo que ser*, sino que –más aún– su filosofía social se hace cargo de la dimensión ontológica del poder allí donde Honneth carece de respuesta.

3. La trascendencia del Otro en Lévinas y la dimensión ontológica del poder

¿En qué medida el pensamiento de la trascendencia ética del otro en Lévinas estaba en condiciones de hacerse cargo del problema ontológico del poder que escapa a Honneth? A lo menos estaba en condiciones de hacerse cargo en este sentido: el problema del poder en términos constitutivos –y no solo como dominación– está en el corazón del pensamiento de Lévinas. En efecto, toda la arquitectura ética levinasiana en *De otro modo que ser* está organizada argumentativamente por oposición a la ontología como poder.

En la especie, *Totalidad e infinito*, siguiendo una línea de argumentación muy cercana a Sartre, describe una cierta violencia que supone el encuentro del otro. En concreto, en la tercera sección de la obra bajo el título “Rostro y exterioridad”, Lévinas desarrolla temáticamente el encuentro del otro cara a cara. La aparición del otro se presenta como una superpresencia, como una resistencia a ser un objeto, a ser contenido de la conciencia. Dicho de otro modo, la conciencia se resiste a la posesión, a los poderes que el privilegio de la visión supone: el otro implica la defección de su condición de fenómeno. Infinitamente trascendente, el otro constituye la forma de resistencia por excelencia a la percepción. Como señala Lévinas: “El escándalo de la alteridad supone la identidad frágil de lo Mismo, una libertad segura de ella misma que se ejerce sin escrúpulos, y al que el extranjero no aporta más que molestia y limitación” (1961 177-178). Como en Sartre, el encuentro del otro comienza a ser descrito por Lévinas como una experiencia negativa que supone un desafío a la libertad constitutiva del sujeto trascendental que devela la impotencia de su poder representacional.

Consecuentemente, este encuentro con el otro implica una tensión. Una situación límite que puede empujar a un sujeto al asesinato. El rostro del otro, aún cosa entre las cosas, atraviesa la forma, lo limita. La profundidad que se abre en esta sensibilidad altera la naturaleza misma de la dominación que no puede contenerla, sino solamente matar. Este asesinato apunta a algo dado en la sensibilidad del cual su ser, sin embargo, no sabría suspenderse por una apropiación. El asesinato es el síntoma de un fracaso de todo aquello que supone un poder de dominación. Como señala Lévinas: “El asesinato sólo pretende la negación total” (1961 172). Yo no puedo matar si no es a un ente ab-

solamente independiente, aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes. El otro constituye una parálisis al poder del poder que intenta ejercerse sobre él. El otro es el único ser al que yo puedo querer matar.

Con todo, este gesto negativo es solidario de un gesto más fundamental que caracteriza el principio de identidad: la reducción de lo Otro a lo Mismo. Forma de dominación que caracteriza al viviente y que Lévinas conceptualiza como goce en la sección “Interioridad y economía” de *Totalidad e infinito*. En efecto, Lévinas describe el surgimiento de la subjetividad a través de la satisfacción del apetito vital. El acto de consumo, que caracteriza la toma de fruto por la mano y la alimentación que implica la reducción de lo otro a esta coincidencia consigo mismo, gesto que caracteriza igualmente el acto representacional de la cognición, en que la diversidad de la experiencia se reduce a una síntesis en el juicio en la identidad de sujeto y predicado. Dicho de otra forma, el concepto (*Begriff*) –que caracteriza al pensamiento logocéntrico occidental– se encuentra en solución de continuidad con el acto de aprehensión, de control o dominación (*greifen*), del mismo modo que la percepción que está al origen del conocimiento tiene su origen en un acto material de vital de aprehensión sensible (*per-capere*). Como señala Lévinas, “El Yo [...] el ser en el cual su existencia consiste en identificarse, en encontrar su identidad a través de lo que adviene. Él es identidad por excelencia, la obra original de la identificación” (1961 6). “Este gesto de recuperación de sí a través de la satisfacción de la necesidad marca entonces el principio de identidad como Yo=Yo, como coincidencia consigo mismo en el acto de alimentación, que no es otra cosa que la asimilación de lo “lo Otro’ a ‘lo Mismo’ [...]” (Balbontin 33). Principio de identidad que se expresa en la adecuación “de lo visible igualando la visión a la cual ha de responder la intuición en la verdad” (Lévinas 1984 22).

Ahora bien, la sagacidad levinasiana fue la de haber comprendido que el principio de identidad lógica no solo es solidario de esta coincidencia consigo mismo que marca el acto de alimentación, sino más fundamentalmente se encuentra en solución de continuidad con la dehiscencia ontológica del Ser que caracteriza en el pensamiento de Lévinas como “Hay”. Si bien desde el texto *De la Evasión* Lévinas tematiza esta noción, es sobre todo en *De otro modo que Ser* que Lévinas logra su mayor desarrollo. La ontología es para Lévinas una permanente

reverberación del Ser, horizonte de coincidencia ser Sel consigo mismo que elimina toda diferencia ontológica que surge al interior del Ser. Como señala Lévinas, “El *Hay* completa el vacío que deja la negación del Ser [...]. La esencia se ejerce, así como una invisible persistencia que lleva todo intervalo de nada que viniese a interrumpir su ejercicio” (Lévinas 1984 4). De este modo, el principio de identidad (S=P) presupone, en lo fundamental, la identidad del Ser consigo mismo. Por su parte, el proceso de subjetivación, en este esfuerzo de coincidencia consigo mismo, no hace sino confirmar el movimiento de coincidencia del Ser como egocentrismo. Dicho de otro modo, la identidad ontológica se perpetúa y expresa en la perseverancia del sujeto en su propio ser como *conservatio sui*. Lévinas hace expresamente referencia a Spinoza para caracterizar este principio constitutivo del sujeto como *conatus essendi*: “La energía animal comanda el secreto de lo social, y de lo político, de la lucha, de la derrota y la victoria, ella sostendría el rigor lógico mismo [...]. Vida de Estado, animalmente determinados, sin interrogantes morales. La persistencia animal en el Ser, el *conatus* permanece en efecto indiferente a toda justificación y a toda acusación” (Levinas 1982b 77). Como señala Spinoza, por su parte, “La razón no exige nada contra la naturaleza; para ello pide que cada uno se ame a sí mismo y que busque lo útil que es suyo, es decir lo que le es realmente útil, y que desee todo lo que realmente lleva al hombre a una mayor perfección, y hablando absolutamente, que cada uno se esfuerce según la potencia de ser, para conservar su ser” (Spinoza Libro IV proposición 18 scolie). El sujeto es esfuerzo, voluntad de perseverar en su propio ser. Así, la posesión de las cosas pasa por una contradicción de fuerzas: es la asfixia al interior del Ser mismo la que da lugar a una separación, a una distancia como “hambre” y a una forma de posesión original de sí que es la alimentación. Ahora bien, la primera posesión entre todas las posesiones es justamente el cuerpo. De conformidad a ello, Lévinas comprende que la entrada en posesión del cuerpo precede el surgimiento de la conciencia. El acto mismo de aprehender con la mano una cosa es a la vez un acto de encuentro consigo mismo del sujeto y de perseverancia en su propio ser, de voluntad de poder. El acto de consumo de lo otro, y de absorberlo, es un movimiento centrípeto de recuperación y de coincidencia consigo mismo sobre la distancia que constituye el hambre, un gesto de asimilación. “El proceso de constitución que tiene lugar allí donde hay representación se mide

en el ‘vivir de’. Aquello de lo que vivo, no está en mi vida como la representación interior a la representación en la eternidad de lo Mismo [...]” (Levinas 1961 101). Como Dominique Pradelle comenta correctamente en una clara alusión a Nietzsche: “De este modo, la interioridad caracterizada por Husserl, según el modelo de la percepción descrito por Lévinas en términos de aprehensión, el *Begriff* correlativo al acto que supone un *griffen*. El fondo metafísico de la intencionalidad reside entonces en una voluntad de poder” (86).

De conformidad con lo anterior, el poder como dominación encuentra su origen y fuente en la dimensión ontológica que es constitutiva del sujeto¹⁵. En ello, el sujeto de Lévinas es cercano al de Aristóteles en que la noción de *dynamis* tiene un rendimiento tanto ontológico como social para explicar las formas de dominación. Pero la reflexión de Lévinas es aristotélica a otro título, ya que la vida (*bios*) para Lévinas también es poder. Sucesivamente, a través de distintos pasajes, Lévinas caracteriza el Ser a partir de la dimensión agonística del poder que la ontología comporta: “Origen de toda la violencia, según los distintos modos de ser: vida de vivientes, existencia de humanos, realidad de las cosas. Vida de vivientes en lucha; la historia natural de los humanos en la sangre y las lágrimas de personas entre personas, acciones y clases [...]” (Levinas 1991 10). Y en otro pasaje referido a Heráclito: “No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el Ser se muestra como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no lo afecta solamente como el hecho más patente, sino como el padecimiento mismo o la verdad de lo real [...]. El rostro del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (Lévinas 1961 144-145). Comprensión agonística del Ser que se confirma en *De otro modo que ser*: “La guerre est le geste ou le drame de l’intéressement de l’essence” (Lévinas 1984 5). Esta determinación del Ser como guerra supone insistir en la comprensión de la subjetividad como *conatus*

15 Del mismo modo, con relación a la cuestión del poder, Levinas estaba perfectamente consciente de la obra de Foucault. En una referencia implícita al pensador postestructuralista, Levinas escribe: “La forma radical en la cual el tema de la dominación política es abordado por Buber, recuerda a veces aquel que en nuestros días se ha desarrollado hasta devenir un lugar común: el tema de la circulación difusa de poderes, que marcan con una voluntad de poder las relaciones intersubjetivas que, en apariencia, son las más inocentes y naturales” (Levinas 1995 123).

essendi o como esfuerzo interesado, es decir, como lucha en perseverar en su propio ser. La subjetividad es interesada, es *inter-essere*. En el intersticio del Ser, la ontología se proyecta como psiquismo de la subjetividad. Principio de autoconservación que se perpetua como egoísmo. “Superación en lo humano del esfuerzo animal de vida, pura vida de *conatus essendi* y avance de lo humano a través de lo viviente [...]” (Lévinas 1988 263). Comprensión agonística del Ser como régimen vital de poder que se resume sintetiza en el siguiente pasaje *De otro modo que ser*: “El interés del ser se dramatiza en los egoísmos en lucha entre sí, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra entre sí y, por tanto, juntos” (Lévinas 1974 4-5).

Es precisamente por oposición y respuesta a esta comprensión ontológica del poder que la segunda gran obra de Lévinas, *De otro modo que ser*, apuesta a una radicalización de su filosofía social, en que la experiencia de la trascendencia del otro más allá del Ser se organiza en respuesta a la desconstrucción de la metafísica ontológica que Lévinas lleva a cabo. En efecto, tal como lo explica Lévinas en *De otro modo que ser*, la experiencia del rostro del otro no es descrito en términos negativos como crisis de la fenomenalidad, sino en términos positivos, como responsabilidad. Si en *Totalidad e infinito* la percepción es el órgano de análisis, en *De otro modo que ser* es la palabra a través del juego equívoco entre lenguaje acusativo (*Dire*) y lenguaje nominativo (*Dit*), donde la responsabilidad se articula como testimonio, como un “responder a” una interpelación del otro. Como señala Lévinas en una entrevista en referencia socialidad:

Positivamente, diríamos, que desde que el otro me observa yo estoy siendo responsable, sin haber asumido responsabilidades frente a él; responsabilidad que me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de aquello que yo hago [...] La responsabilidad, en efecto, que no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí, ella es, repitémoslo, inicialmente para el otro. (Lévinas 1982b 92-94)

La experiencia traumática del otro no es una alienación, sino una emancipación de la economía ontológica del poder en favor de una ética de la responsabilidad infinita, más allá del Ser. Por su parte, la

anarquía de la responsabilidad es precisamente la traza preoriginal del otro en mí, antes de todo comienzo, y que se expresa ya no en la corporalidad, sino en la carne expuesta al otro, sensibilidad a flor de piel, en las entrañas expuestas al otro, volcada al otro. La traza anárquica del infinito en la carne no constituye un principio ni fundamento. Ella se presenta como “pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad al acusativo [...] exposición al otro sin asumir esta misma exposición, exposición sin retener nada, exposición de la exposición de la exposición” (Lévinas 1984 18). Esta orientación hacia el otro es orientación de la sensibilidad que se hace signo en el uno-para-el otro, que se hace significación de la responsabilidad como trascendencia más allá del Ser. La subjetividad es así –como en Foucault o Althusser– sujeción del uno para el otro, en que la ética precede a la ontología como responsabilidad hasta el infinito a partir de la experiencia de la desnudez y fragilidad ontológica del rostro del otro que “(des)aparece como la defeción de sus formas plásticas que hace signo al infinito. En su exterioridad al Ser, el rostro se muestra como evanescente, como absolutamente irreductible a su tematización” (Balbontin 44). Así infinitamente trascendente, infinitamente extraño, la responsabilidad se muestra infinitamente culpable a medida que intenta ser asumida.

La escatología del Bien más allá del Ser es esta inquietud permanente, una tensión, una puesta en cuestión de la ontología por esta relación sin relación que constituye la orientación responsabilidad infinita con el otro, que Lévinas designa como trascendencia. Como señala Lévinas, “Se puede disputar el ser como último significativo del otro y hacer del valor la palabra platónica del Bien más allá del ser que excluye al ser del Bien” (1984 121). La sagacidad de Lévinas fue la de haber comprendido la pregnancia de las formas de dominación y el estatuto ontológico de la economía del poder que debía ser radicalmente puesto en cuestión, de tal forma que la experiencia anárquica de la ética de la responsabilidad supone que la experiencia de la alteridad no podía ser pensada como lo había sido hasta ese entonces sin traicionar, en su defecto, su mismo potencial emancipatorio y caer así en una nueva forma de dominación. Emancipación del régimen ontológico en favor de otro modo de Ser donde la orientación ética al Bien precede y trasciende a la economía de poder del Ser.

4. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos argumentado que Honneth lleva a cabo una lectura limitada de la teoría del poder de Foucault, que no se limita a comprender en términos negativos el poder como forma de dominación, sino en términos positivos como constitutivo de los sujetos. Dicho de otra forma, el poder juega, para el pensador francés, un rol ontológico en la formación de los sujetos. De ello se desprenden consecuencias para la teoría del reconocimiento de Honneth que son graves: si las relaciones intersubjetivas se basan fundamentalmente en relaciones de poder, ello implica que no es posible una comprensión puramente normativa de la formación subjetiva a través de los procesos de interacción social, ni la posibilidad de trascender las relaciones de poder, afectando de este modo la idea misma de un horizonte que opera como criterio de validez normativa para evaluar los conflictos sociales e indicar con ello una forma posible de emancipación.

La filosofía social de Lévinas en su segunda obra, *De otro modo que ser*, comprende una reflexión sobre la dimensión ontológica del poder, y a partir de ello una radicalización de la experiencia de la intersubjetividad a través de una trascendencia del otro como experiencia de Bien que va más allá de la economía de poder ligada a la ontología. Orientación al otro como responsabilidad, asimetría del otro que interpela a una respuesta que está en la base del lenguaje y la comunicación. Sin embargo, Honneth no lee correctamente a Lévinas. Si bien es cierto que Lévinas es explícito en señalar que él no elabora una moral, sino una ética, y que la noción de Bien en Lévinas no está dotada de contenido, sino que constituye una orientación, una inquietud permanente como responsabilidad, la socialidad entendida a partir de la responsabilidad con el otro como trascendencia permite argumentar a Lévinas una constitución de la subjetividad y de la interacción social que no está fundada en relaciones de poder. Del mismo modo, si bien en la filosofía de alteridad Lévinas, no están sentadas aún las bases de una racionalidad práctica que permita elaborar un criterio de evaluación normativa de las relaciones sociales, la trascendencia más allá del Ser abre la posibilidad de profundizar en un horizonte de comprensión de los conflictos sociales más allá del poder e indicar con ello una vía a una filosofía social emancipatoria. Para ello, Lévinas llevó a cabo un minucioso trabajo de destrucción de la metafísica ontológica. Hon-

neth declara llevar a cabo una posmetafísica en su *Lucha por el reconocimiento*, lo que supone una crítica de la metafísica de la subjetividad. Sin embargo, al abstenerse de practicar radicalmente una destrucción de la metafísica ontológica, su comprensión tanto del poder como de las relaciones de alteridad se ve limitada, comprometiendo con ello su filosofía social.

Referencias bibliográficas

- Aron, Raymond. *Democracia y totalitarismo*. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- Balbontin, Cristóbal. *Levinas o la posibilidad de un republicanismo social-libertario*. Berlín: Peter Lang, 2021.
- Foucault, Michel. "The ethic of care for the self a practice of freedom", in: *The final Foucault*, Bernauer & Rasmussen, Cambridge MA & London: MIT Press. 1988.
- Foucault, Michel. "The subject and the power". *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. H. Dreyfus. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Foucault, Michel. *Society Must be Defended*. Londres: Allen Lane. Penguin, 2003.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- Hanssen, B. *The Critique of Violence: Between Post-structuralism and Critical Theory*, Londres-Nueva York: Routledge. 2001.
- Heráclito. *Fragments*. París: Flammarion, 2004.
- Honneth, Axel y Hans Joas. *Social Action and Human Nature*. Traducción de Raymond Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, trad. Peter storand Diller y Gustavo Leyva, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009
- Honneth, Axel. "Une Pathologie social de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique". *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Traducción de Olivier Voirol. París: La Découverte, 2006.
- Honneth, Axel. *Ce que social veut dire Aude*. Malkoun-Henrion. 2013

- Honneth, Axel. *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*. Traducción de Frédéric Joly y Pierre Rusch. París: Gallimard, 2015.
- Honneth, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traducción de Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1993.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Traducción de Joel Anderson. Cambridge : MIT Press, 1995.
- Hunyadi, Mark. *De la Reconnaissance à la liberté*. Mesnil sur seine: Le bord de l'eau, 2014.
- Lévinas, Emmanuel. "Mourir pour". *Questions ouverts. Cahier du College International de Philosophie*. París: Osiris.1988.
- Lévinas, Emmanuel. *Au-dela du verset*. París: Minuit, 1982a.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre Nous. Essai sur penser à l'autre*. París: Grasset, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *Ethique et Infini*. París: Fayard 1982b.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Martinus Nijhoff: DenHague, 1961.
- Lévinas, Emmanuel. *Trascendance et Intelligibilité*. París: Labor et fides, 1984.
- Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Nueva York: Interna Publishers, 1973.
- Petherbridge, Danielle. *he Critical Theory Of Axel Honneth* · Lexington Books, 2013.
- Pradelle, Dominique. "Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique?". *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. París: PUF, 2007.
- Saar, Martin. "Power and Critique", *Journal of Power*, vol. 3, n° 1, 2010
- Spinoza, Baruch. *Éthique*. París: Seuil. Edición bilingüe. 2010.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. (6ª reimpression). México: Fondo de Cultura Económica, 1983.