

El Problema Del Reconocimiento: Apuntes Desde La Crítica Social de Axel Honneth

Aknowledgment Problem: Notes from the Axel Honneth's Social Critique

*Jhon Jairo Losada Cubillos**

Fecha de recepción: 25 de enero de 2013
Fecha de aceptación: 26 de febrero de 2013

Resumen

El tema del reconocimiento, resulta ser uno de los más frecuentemente tratados en el concierto de los planteamientos de las Ciencias Sociales. Sin embargo, se hace necesario actualizar y repensar la problemática, teniendo en cuenta los retos que van surgiendo constantemente a partir de las problemáticas de realidades concretas y postulados teóricos conducentes a incongruencias con tales contextos. De allí la necesidad de la búsqueda permanente de alternativas, análisis críticos de la realidad, perspectivas de estudios y entramados conceptuales sólidos.

En este sentido, se halla la pertinencia del filósofo alemán Axel Honneth, quien aparece como heredero de una fuerte tradición social y filosófica, a saber, la Teoría Crítica de la escuela de Frankfurt. Sin embargo, ello no lo exime de hacer, como de hecho lo hace, una revisión crítica de la misma y proyectar sus propios planteamientos que

* Licenciado en filosofía, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Especialista en filosofía contemporánea, Universidad de San Buenaventura, Bogotá y Candidato a **Magister** en Filosofía Contemporánea de la misma universidad. Investigador del grupo Calibán de la misma universidad, adscrito a la línea de investigación de filosofía latinoamericana. josada@usbbog.edu.co

permiten hacer manifiesto una postura novedosa y contextualizada a estos tiempos. Para este escrito se pretende hacer una reconstrucción de los argumentos de Honneth sobre su teoría del Reconocimiento y poder destacar los elementos relevantes de índole metodológica y conceptual.

Palabras Claves

Reconocimiento, Socialización, Teoría Crítica, Axel Honneth.

Clasificación del artículo

Artículo de investigación investigación.

Introducción

Honneth, quien pertenece a la última generación de la escuela de Frankfurt y cuya obra empieza a tomar especial relevancia en las discusiones filosóficas contemporáneas sobre todo en lo concerniente a la Teoría Social, aporta elementos teóricos relevantes desde dicho ámbito para dilucidar temáticas actuales y vigentes como la del reconocimiento. En este orden de ideas, el problema que se plantea para el análisis aquí, de acuerdo al marco de referencia en el que se sitúa la discusión de Honneth, se daría en términos de cómo debe hacer una sociedad para vivir bien, que en este autor se formularía en expresiones del problema del reconocimiento; así por ejemplo: ¿Cómo debe hacer una sociedad para hacer posible el reconocimiento?

Tal plano referencial, el lugar de Honneth en las discusiones contemporáneas, hay que visualizarlo desde tres escenarios en los cuales puede situarse los diálogos adelantados por el autor con tal tradición filosófica: el primero sería frente a la filosofía política (relación individuo-sociedad), el segundo, frente a la filosofía de la historia (visión progresista-lineal y visión crítica), y un tercero frente a lo que podría denominarse el giro lingüístico (problema retórico). Estas relaciones permiten destacar elementos importantes para entender el proceder y el contenido que sustenta el trabajo

realizado por Honneth. Así por ejemplo, con respecto a la discusión con la filosofía de la historia hay que reconocer, de una parte, una tradición historicista que presenta la idea progresista y lineal de la historia (*telos*), de otra, una postura crítica que además de sostener el fracaso de la perspectiva progresista de la historia se pregunta por el presente, es decir, por aquellas condiciones que han posibilitado el ordenamiento y el control violento de la sociedad y de sus prácticas (pregunta por el ser histórico formulada desde el presente).

La pregunta formulada anteriormente se conecta directamente con el tercer escenario propuesto de la relación de Honneth con las disertaciones filosóficas contemporáneas, y es justamente lo referente al problema retórico, el cual presenta una perspectiva que descentra la discusión del lado del problema de la verdad, y la propone en términos de “lo preferible”, “lo aceptable”, “lo razonable” (desde esta perspectiva se entiende que los razonamientos no son ni deducciones formalmente correctas, ni inducciones que van de lo particular a lo general, sino argumentaciones de toda especie que pretenden ganar la adhesión de los espíritus a las tesis que se presentan), en últimas, se presenta en términos de la adhesión, de los sentimientos morales¹.

En este sentido, y en concordancia a lo dicho aparece como apoyo subsidiario a los postulados de Honneth, la tesis defendida por Hilary Putnam, quien considera que entre la realidad del mundo y los valores de las personas existe una relación de dependencia mutua, es decir: “la manera como seamos capaces de percibir la realidad resulta tan dependiente de nuestras convicciones axiológicas que no se pueden formar independientemente de la manera en la que percibimos fácticamente la realidad” (Putnam, 2011: 158).

Así las cosas, el ámbito retórico no se refiere en la propuesta de Honneth a la implementación de silogismos o de la lógica para

1 Para ampliar este argumento puede recurrir a Perelman (1997)

persuadir en nombre de la “verdad” a los miembros de la sociedad, tampoco tiene que ver con una especie de discurso moralizante o altruista, más bien exige la consideración de una apuesta en la cual la función social de la filosofía es mostrar el *reconocimiento*.

Así, **es** escrito se presenta como el esbozo de una contribución a la función social del quehacer filosófico, sobre todo pretende mostrar la actualidad de una discusión contemporánea, que desde la filosofía proyecta aportes, diálogos y desafíos a la academia y a la sociedad, en torno al problema del reconocimiento.

Para llevar a cabo esta labor, se **ha** definido tres grandes apartados, con miras a lograr una mayor claridad en la exposición de los argumentos del autor. En un primer momento se intentará, de una parte, ubicar los postulados de Honneth y su herencia teórica de la tradición crítica y, de otra, visualizar la manera como opera en sus trabajos e investigaciones sobre problemas sociales como el **del** reconocimiento, a saber, reconocer el entramado conceptual que sostiene su denominada “crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”. En el segundo **apartado presentaran** las explicaciones de Honneth sobre el análisis que realiza de la postura de George Herbert Mead y la “transformación naturalista” de la idea hegeliana del reconocimiento, con el fin de dar continuidad **formular** un armazón teórico **solido** en respuesta al problema del reconocimiento. Por último, se propone analizar la manera **cómo** opera la metodología propuesta por Honneth en el reconocimiento visto a través de las luchas sociales.

1. Hacia un método de crítica social: Axel Honneth y la actualización de la Teoría Crítica

Axel Honneth se sitúa frente al legado intelectual de la Teoría Crítica y frente a las discusiones filosóficas contemporáneas a partir de un proyecto de teoría social que tiene como retos, por un lado,

actualizar la noción de Crítica y, por otro lado, desarrollar una herramienta teórica que le permita mostrar aquellas patologías sociales de la razón que han devenido en el proceso de formación histórica.

La idea hegeliana de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, en las prácticas y rutinas cotidianas un potencial racional², se encuentra presente en el trabajo de la Teórica Crítica, de allí que Horkheimer hable de una “organización irracional”, por ejemplo; Adorno de un “mundo administrativo”; Marcuse, de una “sociedad unidimensional”; Habermas de la “colonización del mundo de la vida”; y por supuesto Honneth, heredero de esta tradición, de “patologías sociales de la razón”.

De manera que a partir de lo anterior se entiende que es necesario un “universal racional” (norma) que pueda indicar a los miembros de cada sociedad los criterios de orientación por los cuales pueden regir sus vidas con sentido. Esta tesis se encuentra presente, de nuevo, en los diversos representantes de la Teoría Crítica, cuando en sus diferentes enfoques afirman que es la falta de racionalidad social lo que causa las patologías de la sociedad capitalista. Por esta razón, se puede afirmar que sin un presupuesto de índole ética como está ya implícito en Hegel, no es posible fundamentar la afirmación de una conexión de esa clase: de los miembros de una sociedad debe poder decirse que únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización; toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología

2 Vale la pena recordar que para Hegel la razón se despliega de tal manera que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, “éticas”, cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido; de aquí que Hegel afirme que, todo aquel que no permita que esos fines racionales objetivos determinen su vida, sufrirá en cambio las consecuencias de la “indeterminación” y desarrollará síntomas de desorientación (Honneth, 2009: 31)

social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias (Honneth, 2009: 32)

En vista a lo anterior, se pueda afirmar que la Teoría Crítica se ha esforzado por mostrar todo aquello que le impide al ser humano construir un proyecto de vida buena (trabajo enajenado, colonización del mundo de la vida, etc.). Sin embargo en los distintos proyectos de la Teoría Crítica el núcleo normativo ético, permanece en la forma de un universal racional, que debe brindar la garantía de una forma intacta de la socialidad, y además se concibe como potencial de un modo no variable de actividad del ser humano. Solo para mencionar uno de estos casos, puede destacarse el concepto de trabajo formulado por Horkheimer, en donde el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta “inmanentemente” a la meta de una constitución social donde los aportes individuales se complementan entre sí con transparencia; y es aquí donde este autor concibe la desviación del universal racional, en este caso el trabajo, allí la patología social depende del hecho de que la organización fáctica de la sociedad quede rezagada respecto de los estándares de racionalidad que ya están representados en las fuerzas productivas (Honneth, 2009: 32). Así como Horkheimer, Marcuse propone un universal racional basado en el concepto de “vida estética” y Habermas el de “entendimiento comunicativo”, a los cuales encuentran de inmediato la desviación, la patología social, es decir, lo que impide forjar por completo un proyecto de vida buena.

A raíz de estos casos, Honneth piensa que la búsqueda de dicho universal racional debe pasar por una revisión de la Crítica misma, en donde no se pierda de vista ni el componente empírico (carácter pre-científico de la esperanza, deseo de emancipación), ni el componente normativo, el del universal racional.

Ahora bien, además de un examen del concepto de Crítica y actualización de las problemáticas de ésta escuela, se puede evidenciar en el trabajo de este autor una evaluación del problema metodológico

de la Teoría Crítica. Por ello, al respecto hay que decir que Honneth en medio del diálogo con el legado de esta escuela filosófica, avanza hacia un método de crítica social, que si bien se encuentra inspirado por la Escuela de Frankfurt (aporte reconstructivo), toma elementos de la propuesta de Michel Foucault (aporte genealógico). Sin embargo es preciso dilucidar esto con más detalle.

Al proyecto metodológico escogido para realizar su investigación y crítica social Honneth lo denomina *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica*. Pero, ¿En qué consiste una *Crítica reconstructiva*? ¿Qué es lo que le aporta la “salvedad genealógica” a la crítica reconstructiva de la sociedad?, más aún, ¿En qué consiste la “salvedad genealógica” de la crítica?

Sobre la primera pregunta es preciso señalar, como ya se ha dicho, que Honneth se enfrenta a un problema normativo y no meramente descriptivo o interpretativo de la sociedad, ya que éste solo es una interpretación del contexto social particular que obvia el ámbito universal. De lo cual se desprende una nueva problemática y es el hecho de pensar en qué consiste la universalidad de la razón y cómo esta universalidad entra en relación con el contexto particular en el que se desarrolla, aún más: *¿Cómo describir, justificar un punto de vista desde el cual se pueda hacer una crítica teóricamente productiva de la sociedad y de sus prácticas? ¿Cuál es el lugar de la propuesta de Honneth en la Teoría Crítica hoy?* Es precisamente esta una de las problemáticas centrales de la parte del seminario en la que se ubica la presente discusión. Ahora bien, para dilucidar el sentido de tal pregunta es útil avanzar en el señalamiento del aporte ofrecido por la “salvedad genealógica” a la crítica reconstructiva de la sociedad, de la que habla Honneth. Entonces: *¿En qué consiste la salvedad genealógica de la Teoría Crítica?*

Para pensar y tal vez resinificar, la teorización sobre el reconocimiento es necesario plantear una ruta de acceso y para ello, en su proceder investigativo el autor realiza una distinción entre aquellos

enfoques metodológicos que le permitirán generar una respuesta productiva al problema social. Para ello, recurre a la distinción realizada por Michael Walzer sobre los tres tipos de crítica de la sociedad. En este orden de ideas, aparece el método propiciado por el procedimiento de la revelación, el de la construcción y la reconstrucción.

Según Honneth, lo más cercano al objetivo de su trabajo se encuentra en lo que Walzer reconoce como reconstrucción (Walzer, 1993). No obstante, toma distancia de dicho concepto debido a las intenciones del mismo Walzer, para quien **éste** hace referencia al intento de llegar a los fundamentos de una sociedad “reconstruyendo” normas morales ancladas en las prácticas sociales de una determinada sociedad (Honneth, 2009: 56). Reconstrucción tal, que en este autor constituye un intento que se concentra en la mera interpretación (dimensión hermenéutica), dejando a un lado el ámbito de la crítica, la deslegitimación, **desnaturalización**.

Por el contrario, Honneth (2009) avanza hacia un método de crítica social más cercano a la propuesta de Michel Foucault, quien muestra la transformación de un ideal normativo en la praxis social de un disciplinamiento denigrante, de manera que concibe la sociedad como un acontecer social carente de toda justificación normativa basada en ideales creíbles. Así pues, de acuerdo a los argumentos de Honneth, este enfoque constituye el intento de criticar un orden social preestablecido, naturalizado, demostrando históricamente hasta qué punto se apela ya a sus ideales y normas determinantes para legitimar una praxis disciplinadora o represiva (57-58).

Sobre esto es preciso señalar que al incluir la salvedad genealógica en el método reconstructivo, el autor se enfrenta a un problema normativo y no meramente descriptivo o interpretativo de la sociedad, ya que **éste** solo es una interpretación del contexto social particular que obvia el ámbito universal, y cualquier crítica **sería** de la sociedad debe articularse con la universalidad.

Ahora bien, más allá de la sola estabilidad del dominio (hasta donde llegara Foucault) Honneth propondrá un camino reconstructivo para adelantar la crítica a la modernidad, de aquí que la genealogía solo aparezca como un enfoque subsidiario (por su condición de procedimiento parasitario, porque vive del presupuesto de una fundamentación normativa que no intenta dar o no puede producir ella misma) que le permite al autor llegar hasta cierto punto de su crítica, **más** no avanzar en el referente normativo.

De lo anterior se desprende una problemática y es el hecho de pensar en qué consiste la universalidad de la razón y cómo esta universalidad entra en relación con el contexto particular en el que se desarrolla, por tanto es válido cuestionarse: *¿Cómo describir, justificar un punto de vista desde el cual se pueda hacer una crítica teóricamente productiva de la sociedad y de sus prácticas institucionales que pueda articularse de manera universal a cualquier ámbito particular?*

En este orden de ideas, el autor afirma: “Aquí se critica la realidad social demostrando cómo sus ideales normativos se convierten forzosamente en prácticas que estabilizan el dominio” (58). De allí la importancia de la “salvedad genealógica”, pues ella ayuda a poner de relieve aquellas pretensiones de poder inmersas dentro de los ideales normativos del orden social y que se manifiestan en las prácticas disciplinarias y de control³. De manera que aquí se habla de la transformación de un ideal normativo en la praxis social.

Por tanto, el autor deduce que de todo intento de realizar una crítica inmanente de la sociedad partiendo de la premisa de un proceso de racionalización social, como es su caso, debe formar

3 Contrario a lo que se cree de la cárcel, por ejemplo, como producto de la racionalización humana, un progreso de la razón a favor de los derechos humanos; lo que realmente muestra Foucault es que allí (en la cárcel) hay una transformación de la técnica de disciplinamiento, una “estabilización del dominio”, **más** no un progreso de la razón.

parte el proyecto genealógico de estudiar el contexto efectivo de aplicación de las normas morales; porque sin el apéndice de este examen histórico la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó originalmente (63).

Así pues, se tendrían al menos tres elementos importantes a considerar en el aporte de la salvedad genealógica, en el desvelamiento de las pretensiones de poder inmersas en las sociedades. De una parte aparece la norma misma (ideal normativo), después el origen de la norma y, finalmente, la desviación de esta norma (estabilidad del dominio), es decir, el devenir de la anomalía social.

Pero, ¿Cómo se reconocen las normas? Sobre esto es preciso señalar que en tanto ideales encarnados, las normas tienen que satisfacer el criterio de expresar al mismo tiempo la racionalización social, y por otra parte, también hay que controlar que en la praxis social sigan conservando su significado original (63).

Ahora bien, más allá de la sola estabilidad del dominio de las prácticas institucionalizadas, Honneth propondrá un camino reconstructivo, que va desde el establecimiento de la norma (referente normativo) hasta la comprobación de su deformación (referente empírico). De aquí que la genealogía solo aparezca, en el trabajo de este autor, como un enfoque subsidiario debido a su condición de procedimiento parasitario, porque vive del presupuesto de una fundamentación normativa que no intenta dar o no puede producir ella misma.

Así las cosas, la “salvedad genealógica”, debe considerarse como un referente productivo para mirar cómo el ideal de la norma se ha desplazado, para observar todo aquello que parece naturalizado y dado por supuesto en las estructuras sociales, pues ésta misma, según Honneth, funciona como un detector que sirve para localizar los desplazamientos de significados de los ideales centrales de la sociedad.

Así mismo, hay que mencionar que ambos proyectos de los que se nutre Honneth (Genealogía y Teoría Crítica) entienden el proceso de civilización como un proceso de racionalización instrumental. Dicho proceso, a su vez, perfecciona los métodos de dominación social bajo la apariencia encubridora de una emancipación moral; pero además, las dos perspectivas consideran que el proceso civilizatorio de la racionalización instrumental culmina en organizaciones de dominación que son capaces de controlar y conducir por completo la vida social (Honneth, 2009b: 137-140).

El proyecto genealógico parte de la premisa de estudiar el contexto efectivo de aplicación de las normas morales, ya que sin el apéndice de este examen histórico la Crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los **caracterizo** originalmente (Honneth, 2009a: 163).

Para realizar su cometido la genealogía tiene que tomar posición y situarse desde lo que Foucault denomina “el afuera”, para poder pensar “lo externo”. Estas categorías son utilizadas por Michel Foucault para señalar que este pensar que propone, se mantiene fuera de toda subjetividad (sentido de extrañeza) para hacer resaltar los límites de **ésta** como desde afuera, para avisar de su fin, hacer brotar su disipación y constatar su ausencia definitiva (Honneth, 2009b: 127).

Esta postura de extrañeza, de desaparición del papel protagónico del sujeto es influenciada, en este autor, por elementos como los proporcionados por la literatura postsurrealista. Allí se **describe** situaciones externas, además no hay una clara referencia al sujeto, **éste** ya no es el actor principal. Lo relevante aquí son las condiciones externas que terminan dando el significado. De esta manera, el sujeto no es familiar con el contexto, hay una perspectiva de extrañeza. Esto lleva a producir un “distanciamiento estético”, en donde los

sujetos de acción son trasladados del horizonte de significación hacia la sucesión de unos acontecimientos carentes de significatividad.

Esta ausencia, disipación, fin del sujeto tiene que ver, en Foucault, por un lado con una cuestión metodológica y, por otro, con un problema filosófico conceptual. En cuanto al proceder metodológico la genealogía no se pregunta por los sujetos constituyentes y dadores del sentido de la historia, no hay un “alguien” que marque el fin de la historia⁴ (crítica a la visión progresista y lineal de la historia).

De otra parte en cuanto al problema filosófico, puede demarcarse la crítica a la modernidad (Ilustración-Razón-Sujeto). La pregunta aquí sería entonces si el *hipokeymenon* (aquello que se sostiene por sí mismo sin necesidad de otra cosa) o la categoría *subiectum*, la idea misma de sujeto, alcanza para analizar y explicar el problema de cómo es realmente el ser humano, es decir, si es lo suficientemente fuerte para pensar “desde adentro” la constitución del individuo, en otras palabras, si realmente el sujeto se hace a sí mismo a partir de un proceso de conciencia.

A esto responderá Foucault enfáticamente que no. Las preguntas ¿Quién soy yo? ¿Que soy yo?, deben interpretarse a partir de condicionamientos externos, pues los valores, las normas, incluso lo más íntimo ha sido constituido por una exterioridad. De aquí que lo que está en juego, no es solo la idea de sujeto, sino además la idea de poder y de sociedad.

4 Sobre esto dirá Foucault: “La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas, o al contrario, los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente”. (Foucault, 1992: 13)

Así las cosas, es válido señalar que esta mirada desde afuera tiene que ver en Foucault con la des-subjetivización. Pues solo una óptica de esta índole puede detectar que el camino a recorrer radica en dejar de asumir que la sociedad, la cultura, la formación moral, etc., opera con iniciativas voluntaristas de los sujetos. En vez de ello hay que mirar de donde vienen estos intereses (quitarle a la mirada histórica, ética política, el carácter voluntarista), pero para hacer esto hay que hacerlo “desde afuera”.

Foucault utiliza todos estos elementos para mostrar que las instituciones (igual que como lo hace con el sujeto) no tienen una voluntad racional, no hay un *telos* prefijado, y para evidenciar esto recurre a los sujetos excluidos (anormales, enfermos), pues según él hay que ver en los excluidos cómo opera la sociedad. De igual forma, se apoya **archivos excluidos** (lo no oficial) para pensar la exterioridad, encontrar el sentido de extrañeza y mirar allí donde se han **producidos** tales desplazamiento cómo se ha construido la microfísica del poder.

Este planteamiento lleva a visualizar cierta distancia con los postulados de Adorno. Puesto que los dos consideran que el proceso civilizador de la racionalización instrumental (el despliegue de la modernidad) culmina en organizaciones de dominación que son capaces de controlar y conducir por completo la vida social. No obstante, de una parte el alemán sostendrá que ello se debe a las manipulaciones psicológicas de los medios de comunicación (agencias de industria **cultura**), dejando entrever así la **perdida** que el sujeto ha sufrido de la fuerza psíquica para su autodeterminación práctica; de otra, el francés dirá que dicho proceso es causado por procedimientos de disciplinamiento corporal realizados por instituciones interconectadas solo de manera inestable, como la escuela, el hospital, la cárcel, etc. Sin embargo, estos dos autores atinan en señalar que el cuerpo humano es la verdadera víctima del proceso superior de racionalización instrumental.

Ahora bien, de acuerdo con **todo** lo anteriormente dicho, la “salvedad genealógica” a la cual se hacía alusión en los últimos párrafos, debe considerarse como un referente productivo para mirar cómo el ideal de la norma se ha desplazado, para observar todo aquello que parece naturalizado y dado por supuesto en **de** las estructuras sociales, que en definitiva producen **sufrimiento, sufrimiento** en el cuerpo humano.

Todo lo anterior, según Honneth, es importante para llegar al problema del *reconocimiento*. De esta forma, el autor se cuestiona, ¿cómo aparece el otro en ese sufrimiento? ¿Cómo se reconoce al otro?

2. Reconocimiento y socialización

En el siguiente apartado se intentará reconstruir los argumentos de Honneth sobre el análisis que realiza de la postura de George Herbert Mead y la “transformación naturalista” de la idea hegeliana del reconocimiento, con el fin de dar continuidad al problema planteado en líneas atrás.

Antes de empezar tal propósito, se puede registrar que el Hegel de Jena (el joven Hegel, sus inicios filosóficos) tenía como objetivo efectuar la construcción filosófica de una comunidad moral en tanto que secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento⁵. Objetivo que sacrificó, según Honneth por abandonarse a la búsqueda **un** sistema de la filosofía de la conciencia, época posterior en su filosofía que para este caso no adquiere mayor relevancia.

Por su parte, Honneth mismo deja entrever que en la relectura del joven Hegel, se pueden encontrar, a modo de hipótesis, elementos que demuestran que **éste** ha realizado un programa donde concibe

5 Secuencia en la que aparecerían estadios como el de la eticidad natural, generalización natural e intuición **recíproca**

un proceso de formación ética de la especie humana en el que, por encima de los estadios de un conflicto, se logra la realización de un potencial moral que se forma estructuralmente entre los sujetos en las relaciones de comunicación (Honneth, 1997: 85).

Para Honneth, tal consideración se encuentra anclada en un pensamiento erigido todavía bajo el supuesto idealista de que el acontecimiento conflictivo que se investiga está determinado por el despliegue objetivo de la razón, que lleva consigo, o aristotélicamente, el carácter comunitario del hombre o, en una filosofía de la conciencia, la autorreflexión del Espíritu. En consecuencia, señalará Honneth, el proceso de formación, que aquél ha descrito como un movimiento de reconocimiento mediatizado por la lucha, no lo ha captado como un proceso que tiene lugar intramundaneamente, por el contrario, sus construcciones teóricas reciben buena parte de sus presupuestos de validez del cimiento metafísico proporcionado por la certeza de un acontecer racional englobante (85-86). He aquí parte de su crítica a Hegel.

Por este motivo, Honneth considera que un proyecto teórico que quiera acoger el modelo de Hegel como impulso hacia una teoría social plena de contenido normativo, no puede satisfacerse con un fundamento especulativo; por ello, es preciso primero una reconstrucción de la tesis de Hegel a la luz de una psicología social emplazada empíricamente⁶.

Antes de realizar tal articulación es útil destacar los elementos principales de la doctrina del joven Hegel que sirven como punto de partida para el análisis:

1. El modelo hegeliano arranca de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada

6 Para ampliar este contenido remitir a Honneth, 1997: 87-88.

al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; solo si los individuos se ven confirmados, por un enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, pueden llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo.

2. La segunda tesis que continúa el pensamiento de Hegel sostiene que en el arranque de premisas teórico-intersubjetivas, se afirma la existencia de diferentes formas de reconocimiento, que pueden ser diferenciadas según el grado de autonomía que **se** posibilita al sujeto.
3. El modelo hegeliano de pensamiento encuentra su conclusión teórica finalmente en la tercera tesis que reivindica, para la secuencia de las tres formas de reconocimiento, la lógica de un proceso de formación que se mediatiza por encima de los estadios de una lucha moral; los sujetos en el curso de la formación de su identidad, se ven forzados en cierto modo trascendentalmente a entregarse, en cada estadio alcanzado de comunitarización, a un conflicto intersubjetivo, cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento.

Honneth anuncia que su objetivo es convertir los presupuestos normativos de la relación de reconocimiento en punto de referencia de una explicación del proceso de cambio histórico-empírico de las sociedades; de ahí, que se dirija hacia lo que él mismo considera como una sociologización del modelo de pensamiento hegeliano. Para ello, se abarca a la tarea de reconstruir los elementos de la doctrina del reconocimiento del joven Hegel a la luz de la psicología social de corte empírico, como lo es la de George Herbert Mead.

De allí, se permite plantear tres grandes problemas que enfrenta el modelo hegeliano en la investigación de las sociedades:

- ¿La secuencia de los estadios del reconocimiento puede resistir a una consideración empírica?
- ¿Las experiencias de menosprecio pueden coordinarse con las formas ocasionales de reconocimiento recíproco?
- ¿Se encuentra justificación histórico-sociológica de que tales formas de menosprecio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social?

Para Honneth la respuesta a estas preguntas debe ir de la mano con la tarea de establecer la lógica moral de los conflictos sociales y para ello, como ha anunciado, debe reconstruir los elementos de la doctrina del reconocimiento del joven Hegel a la luz de la psicología social de corte empírico, como la de George Herbert Mead.

Desde este autor, y desde los presupuestos naturalistas de la psicología social, puede entenderse que el sujeto le debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo. No obstante, hay que reconocer que comparte la idea con Hegel de una génesis social de la identidad del yo. Así las cosas, los dos **pesadores** coinciden en hacer de la lucha por el reconocimiento el punto de referencia de una construcción teórica con la que debe explicar el desarrollo moral de la sociedad (Honneth, 1997: 90).

Ahora bien, en tanto trabajo de carácter psicológico, a la labor adelantada por Mead se le plantea el problema de mostrar cómo la investigación psicológica puede lograr un acceso al objeto específico de lo psíquico. Por tanto, el autor opta por proceder empíricamente para conocer el devenir de las operaciones cognitivas del hombre. Así pues, Mead entiende que lo “psíquico” es, en cierta medida, la experiencia que un sujeto realiza consigo mismo cuando por un problema práctico que se le plantea, se ve obstaculizado en la acostumbrada realización de su actividad. Así pues, la psicología logra un acceso al dominio de sus objetos a partir de la perspectiva de

un actor que toma conciencia de su subjetividad al verse enfrentado a un problema práctico que debe resolverse (91).

Pero, en este punto es válido cuestionarse: ¿Cómo un sujeto puede llegar a una conciencia de significación social de sus exteriorizaciones prácticas? ¿Cómo establecer el mecanismo gracias al cual puede surgir en las relaciones humanas una conciencia de la significación de las acciones sociales?

Sobre esto Mead argumenta que un sujeto sólo cuenta con un saber de la significación intersubjetiva de sus acciones, cuando él puede rescatar en sí la misma reacción que la exteriorización de su comportamiento, en tanto que estímulo, ha efectuado en los que le hacen frente; lo que el gesto del singular significa para los demás, sólo puede saberlo porque simultáneamente produzca en sí mismo su comportamiento-respuesta (93).

De esta manera, el autor deja entrever en su psicología un presupuesto evolutivo al que liga la capacidad del sujeto de experimentar el comportamiento reactivo de los demás a partir de la emergencia de una nueva forma de comunicación. Así las cosas, gracias a la capacidad de despertar en sí las significaciones que el propio actuar tiene para los otros, se le abre al sujeto la posibilidad de considerarse como un objeto social de las acciones de los otros en la interacción.

Todo esto en los postulados de tal autor, representa el inicio hacia una fundamentación naturalista de la doctrina del reconocimiento de Hegel, en cuanto que logra desvelar el mecanismo psicológico que hace depender el desarrollo de la conciencia de sí de la existencia de un segundo sujeto. Sin la experiencia de un compañero de interacción que reacciona ante él, un individuo no estaría en condiciones de incidir sobre sí mismo gracias a sus perceptibles exteriorizaciones, de manera que pudiese concebir sus reacciones como producción de su propia persona (95). De esto, Mead desprende que si el mecanismo del desarrollo de la personalidad consiste en que el sujeto aprende a

concebirse desde la perspectiva normativa del otro, entonces con la expansión del círculo de los otros en la interacción, debe también ensancharse el espacio de referencia de autoimagen práctica.

Con los anteriores argumentos, se introduce el concepto del “otro generalizado”. Categoría que en analogía con los presupuestos de Hegel se puede entender de manera similar a la de “eticidad”. Tal categoría aparece como un proceso de socialización en general que se cumple en la forma de una interacción de las normas de acción, que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Porque, ciertamente, el sujeto aprende a generalizar las expectativas normativas de un número cada vez mayor de compañeros de interacción tan ampliamente que llega a la representación de normas morales de acción, conquista la capacidad abstracta de poder participar en las interacciones normativamente reguladas de su entorno; luego, esas normas interiorizadas le dicen qué expectativas puede legítimamente orientar en los demás y, también, qué obligaciones tiene que cumplir por justicia ante ellos (98).

El aprendizaje de la generalización de las expectativas normativas de los compañeros con los que el sujeto interactúa, hace parte de un proceso de ensanchamiento en el que tal individuo se inserta en la comunidad por medio de su aporte “útil” a la misma. Situación ésta que se abordará en párrafos posteriores.

Con conocimiento previo de la relación intersubjetiva como elemento necesario para la construcción de identidad, Mead habla de una relación de “reconocimiento recíproco”. Tal relación se evidencia en la aceptación, por parte de los sujetos, de las normas sociales que regulan la conexión de comportamiento de la entidad comunitaria; allí el individuo no sólo experimenta cuales son los deberes que debe cumplir frente a los miembros de la sociedad. Además, adquiere un saber acerca de los derechos que le corresponden, con los que él debe contar legítimamente en cuanto al respeto de determinadas

exigencias suyas: son derechos las pretensiones individuales respecto a las que estoy seguro que el otro generalizado las cumplirá (99).

Reconocerse recíprocamente como personas de derecho significa que los dos sujetos introducen de modo controlado, en su propio actuar, aquella voluntad general que encarna en las normas de su sociedad intersubjetivamente reconocidas. Así las cosas, a la experiencia del reconocimiento le corresponde una **autoreferencia** práctica, en la que el individuo puede estar seguro del valor social de su identidad (100).

Ahora bien, el anterior postulado de Mead se muestra cercano a los de Hegel en la medida en que pone de manifiesto que la relación jurídica de reconocimiento es incompleta mientras no pueda expresar positivamente las diferencias entre los ciudadanos. No obstante, Honneth señala que Mead sobrepasa ese espacio de referencia compartido con Hegel en el instante en que, en su consideración de la formación de la identidad, introduce el potencial creador del yo.

Así las cosas, hay que destacar que en el proceso de formación del sujeto moral, no solo aparece el aspecto de control normativo propio de lo que Mead enmarca como el “Mí”, también surge una consideración de las desviaciones creadoras con que, en el actuar cotidiano, el individuo reacciona a las obligaciones sociales, lo que se denomina el “Yo” (102).

En este orden de ideas, el sujeto no **sólo** tiene derechos, tiene además obligaciones; no **sólo** es un ciudadano, miembro de la comunidad, sino también influye en la comunidad y la transforma por sus reacciones: “El **“yo”** es la reacción del singular frente a las disposiciones de la comunidad, tal como **éstas** aparecen en su experiencia...Denomina la súbita experiencia de impulsos internos” (102).

En atención a los **dos** polos, el mí y el yo, el sujeto comprobará constantemente en sí impulsos de exigencias **inconciliables** con las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social. De ello,

resulta un choque entre el yo y el mí que representa para Mead el esquema de fondo del conflicto que puede explicar el desarrollo moral tanto de los individuos como de las sociedades: “el mí, en representación de la comunidad ocasional, encarna las normas convencionales que el sujeto por sí mismo debe intentar ampliar para conceder expresión social a la impulsividad y creatividad del yo” (103). Así pues, se evidencia que tal tensión, en el plano del proceso de la autorrelación práctica, se resume en una disputa entre la voluntad común interiorizada y las pretensiones de individuación. De esta manera, se presenta un conflicto moral entre el sujeto y su entorno social.

Mead, señala que el análisis de dicho conflicto representa la clave teórica para proporcionar una base psicosocial a la idea de Hegel de una “lucha por el reconocimiento”. De esta forma, elabora una conexión sistemática entre el impulso ininterrumpido del “yo” y el proceso vital social, ya que vincula la multiplicidad de las desviaciones morales en una suma de fuerzas históricas.

Dicha clave, permite visualizar que en todas las épocas históricas se acumulan las anticipaciones individuales de reconocimiento ensanchadas en un sistema de pretensiones normativas, cuya sucesión fuerza el desarrollo social conjunto a una adaptación al proceso de individualización progresivo. En la medida en que los sujetos, tras las reformas sociales realizadas, pueden defender de nuevo sus exigencias, ya que pueden anticipar una comunidad que garantiza mayores espacios de libertad, se produce un encadenamiento histórico de ideales normativos que orientan en el sentido de un incremento de la autonomía personal (105).

Este acrecentamiento de la autonomía (aumento de la autoafirmación práctica), representa una tendencia de “liberación de la individualidad”. De aquí que para Mead, una sociedad civilizada ofrezca muchos más espacios a la tendencia creadora, al pensamiento original único, que una sociedad primitiva, pues en ésta la identidad

singular está mucho más determinada por el modelo de la actividad socialmente organizada. Así las cosas, el desarrollo de la sociedad civilizada se debe a la liberación progresiva de la identidad individual y de su comportamiento, a los cambios y afinamiento de los procesos sociales que de ahí resultan y que fueron posibles por esa liberación.

De esta manera, lo que en Hegel se reconocía como “voluntad colectiva”, en Mead se representará por medio del “desarrollo de las sociedades”, entendido **éste**, como un proceso de ensanchamiento paulatino de los contenidos del reconocimiento jurídico.

Como se puede vislumbrar, al igual que Hegel, Mead considera que el motor de tales modificaciones, es decir, dicho ensanchamiento del reconocimiento, es una disputa en la que los sujetos ininterrumpidamente tratan de ampliar el perímetro de los derechos que se les conceden intersubjetivamente para elevar el grado de su autonomía personal. Así pues, la liberación histórica de la individualidad, para los dos teóricos, constituye una prolongada “lucha por el reconocimiento” (105-106).

Ahora bien, a diferencia de Hegel, Mead puede proporcionar una explicación del proceso de desarrollo social, en el que los sujetos ensanchan constantemente su circunferencia de reconocimiento. Esta elucidación, para el psicólogo, se percibe a partir de los fundamentos motivacionales, y por tanto afirma: “las fuerzas que empujan ininterrumpidamente el movimiento del reconocimiento, representan aquellas zonas incontrolables del “yo”, que **sólo** pueden exteriorizarse libremente si encuentran la esencia del ‘otro generalizado’” (106).

De acuerdo a lo que se ha dicho en los últimos **parrados**, puede entenderse que Mead ha tomado cierta distancia de los postulados iniciales, en los que el reconocimiento aparecía como un movimiento **recíproco** que tenía por objetivo la preservación intersubjetiva de los derechos de cada sujeto perteneciente a la sociedad, para comprender

que se trata de la confirmación de la especificidad (o en su defecto, de la autoafirmación), de cada sujeto. Por lo tanto, Honneth se cuestiona: ¿Qué forma debe tomar, entonces el reconocimiento recíproco, tan pronto como ya no se trata de la preservación intersubjetiva de derechos, sino de la confirmación de la especificidad de cada sujeto? ¿Cómo conectar la autorrealización del sujeto con la experiencia de un trabajo socialmente útil?

De Mead se puede rescatar que las fuerzas creadoras de los sujetos, sus impulsos, son puestos al servicio de cumplir las funciones que se le han confiado en el espacio social de la división del trabajo⁷ y lo hace, precisamente, desde el momento en que toma conciencia de su especificidad individual. Por tanto:

Si los miembros de la sociedad deben poder asegurarse de sus cualidades individuales, porque cumplen debidamente las tareas que en la división del trabajo se les ha confiado, entonces de ahí no se puede concluir su independencia respecto de los objetivos éticos de la correspondiente comunidad, ya que el concepto común de vida buena fija por su parte el valor de las funciones laborales singulares. No solo como tarea definida dentro de la división del trabajo que es bien cumplida, sino en general como contribución socialmente útil, está regulado por los valores intersubjetivamente obligatorios, es decir, por las convenciones morales que le dan carácter a la forma de vida de una sociedad (111).

De esto Mead deduce que cada sujeto es único e irremplazable, en la medida en que su propio tipo de autorrealización es reconocido por todos los compañeros de interacción como una contribución positiva a la entidad comunitaria. El entendimiento práctico que tal actor tiene de sí mismo, su “mí”, está constituido de tal manera que le permite compartir con los otros miembros no sólo las normas morales, sino también los objetivos éticos.

7 La relación del reconocimiento **recíproco**, por la que los sujetos por encima de sus semejanzas morales pueden saberse confirmados en sus cualidades **específicas**, para Mead debe encontrarse en un sistema de división funcional del trabajo. (Honneth, 1997: 111).

No obstante, la articulación hecha por Mead, no termina por satisfacer del todo la postura de Honneth pues para **éste** último, el intento de resolución que aquel ha ofrecido con su modelo de la división funcional del trabajo, no ha asumido teóricamente el problema de la integración moral de las sociedades modernas: “La idea de dejar al singular que llegue al reconocimiento de sus capacidades en la experiencia social del trabajo útil tiene que naufragar, ya que el movimiento de las funciones divididas de manera regulada depende a su vez de los objetivos entrecruzados” (112).

El argumento de Mead, de la división funcional del trabajo, como la instancia **última** de la lucha por el reconocimiento, en el que el sujeto recibe su confirmación intersubjetiva, en Hegel se presentaba a partir de la idea de las relaciones solidarias. No obstante, según Honneth, tanto en el uno como en el otro, se evidencia la carencia del fundamento de una conexión de experiencia motivadora.

Así, la dificultad que visualiza Honneth, es determinar las convicciones éticas del “otro generalizado”, que por un lado están lo bastante llenas de presupuestos para permitir que cualquier sujeto llegue a la conciencia de su contribución específica al proceso de vida de la sociedad; pero que por otro **lado** son todavía lo suficientemente formales para no limitar, más tarde, el espacio histórico **acrecido** de posible libertad para la autorrealización personal.

Honneth culmina su análisis señalando que para poder ofrecer al “otro”, al extraño, el reconocimiento de una participación solidaria en su curso de vida, de antemano es necesario el empuje de una experiencia que ilustra acerca de que los sujetos, en su sentido existencial, comparten ciertas amenazas. Para lo cual es necesario medir aquellos riesgos que los unen, desde el ámbito de la representación que tienen en común de la vida feliz, en el espacio de la comunidad.

3. La Crítica Reconstructiva con salvedad genealógica y el reconocimiento en la lucha de clases

En la siguiente sesión, que a su vez puede leerse como una síntesis y explicitación de lo expuesto en las anteriores, se propone analizar la manera **cómo** opera la metodología propuesta por Honneth, anteriormente descrita, en la presentación que hace del problema del reconocimiento, más específicamente en el reconocimiento visto a través de las luchas sociales.

Sin embargo, antes de iniciar tal labor, vale la pena destacar que la referencia a las luchas sociales es hecha por Honneth al final de su obra *La lucha por el reconocimiento*, la cual constituye todo un proyecto de teoría social al que valdría la pena dirigir al menos unas líneas antes de entrar a mostrar e identificar aquellos los elementos que permiten reconocer el aporte de dicho enfoque metodológico en la construcción del proyecto de este filósofo.

Al igual que Hegel y Mead, Honneth entiende el *reconocimiento*, como un proceso de relación intersubjetiva que constituye un movimiento mediatizado por la lucha (relación de reconocimiento recíproco). De manera **que** reconocerse recíprocamente significa entender una secuencia que tiene lugar en las condiciones contingentes de la socialización humana. De esta forma, el autor sostendrá que por reconocimiento ha de entenderse:

Proceso de socialización en general que se cumple en la forma de una interacción de las normas de acción que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Porque el sujeto aprende a generalizar las expectativas normativas de un número cada vez mayor de compañeros de interacción tan ampliamente que llega a la representación de normas morales de acción, conquista la capacidad abstracta de poder participar en las interacciones normativamente reguladas de su entorno; luego, esas normas interiorizadas le dicen qué expectativas puede legítimamente orientar en los demás y, también, qué obligaciones tiene que cumplir por justicia ante ellos (Honneth, 1997: 98).

Dicho proceso presenta una triple dimensión. De una parte, un ámbito subjetivo enmarcado por el amor; otro jurídico caracterizado por el derecho y, finalmente, uno que se encuentra caracterizado por las relaciones de solidaridad. En este orden de ideas, por relaciones amorosas entiende todas las relaciones primarias, ya que en estas los sujetos se confirman recíprocamente en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad: en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro (118).

Ahora bien, en la medida en que los sujetos, por medio de su autonomía individual, amplían el espectro del reconocimiento, se gestan las relaciones jurídicas, ya que el sujeto por sobrepasar su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, se porta frente a los otros en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y persona (133). Así las cosas, los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual (135).

Por último, hay que destacar las relaciones solidarias o de valoración social, las cuales constituyen una forma más amplia de reconocimiento que las dos anteriormente mencionadas; ya que para poder conseguir ininterrumpidamente autorrealización, los sujetos necesitan más allá de la experiencia de la dedicación afectiva y del reconocimiento jurídico, una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas. Esta forma de relación evidencia como presupuesto, la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido. Así pues, en tanto que sistema de referencia para la valoración de determinadas cualidades de la personalidad puede servir tal marco de orientación, porque su valor social determinado se mide por el grado en que aquéllas están en condiciones de contribuir a la relación de los objetivos sociales (149-150).

De otra parte, para continuar con el objetivo de este escrito y proseguir a mostrar cómo aparecen insertas en el análisis de Honneth sobre el reconocimiento en las luchas sociales los elementos principales de dicho enfoque metodológico, a saber, la norma (ideal normativo), el origen de la norma y, finalmente, la desviación de esta norma, es decir, el devenir de la anomalía social.

En la sesión tercera de su texto *la lucha por el reconocimiento*, el autor, a manera de síntesis, menciona al menos tres puntos importantes a tener en cuenta en el decurso de su análisis. Por un **lado** aparece el hecho de considerar que gracias a la lectura de Hegel y Mead se hizo posible coordinar los diferentes tipos de reconocimiento, diferentes modos de autorreferencia **práctica** de los sujetos. En segunda instancia, se destaca que en dicho proceso se hace posible las formas de menosprecio social y sus efectos en términos de lesiones o destrucciones en el plano de la misma autorreferencia práctica de las personas. En un tercer momento señala que la lucha por el *reconocimiento* es la que como fuerza moral, dentro de la realidad de la vida social del hombre, se ocupa de los *desarrollos y progresos*.

Para denotar **esto** Honneth se lanza a aportar la prueba de que *la experiencia de menosprecio es la fuente de conocimiento*, conexo emocionalmente, de la resistencia social y de los levantamientos colectivos, prueba que constituye una aproximación histórico-teórica e ilustrativa a tal evento. Ahora bien, para manifestar la prueba, se hace necesario según Honneth, en un primer paso, reconstruir de nuevo los argumentos de la exposición de la discusión entre Hegel y Mead y la tradición teórica y filosófica que **ésta** ha generado a propósito de la lucha por el reconocimiento. En este espacio, además de ubicar la problemática, se le exige a Honneth analizar aquellas posturas teóricas de la filosofía social (Marx, Sorel y Sartre) que han tomado los problemas de los conflictos sociales a la luz de la exigencia del reconocimiento, para desde allí evidenciar sus falencias en la connotación de tal problemática.

En un segundo paso, Honneth se propone exponer la lógica de las luchas sociales de manera que, empíricamente, no aparezca desviado suponer ahí la fuente impulsora del progreso social (patología). Todo este camino recorrido, el cual ha empezado por reseñar un concepto formulado por Hegel y ampliado por Mead de “lucha por el reconocimiento”, después por acentuar el hilo conductor de una teoría social crítica que permite fundamentar filosóficamente las perspectivas normativas directoras; **finalmente** debe investigar un concepto formal de eticidad, en el que sean interpretadas las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, en tanto que presupuestos que, tomados conjuntamente, orientan al objetivo de la autorrealización individual.

Ahora bien, si es cierto que el reconocimiento, en tanto que fuerza moral, se ocupa del desarrollo y del progreso, entonces se le encuentra razón al hecho de decir que en las luchas sociales está el motor del progreso social, como se anuncia en el anterior párrafo. De esta manera, sobre la consideración de la operatividad de la “salvedad genealógica” (norma, origen de la norma y desviación de la norma o patología social) en este caso, habría que resaltar que el primer **pasó** que propone Honneth para hallar la prueba a la tesis del reconocimiento en tanto motor del progreso social (norma-referente normativo), consiste en evidenciar en la norma misma que la experiencia de menosprecio es la fuente de conocimiento, de la resistencia social y de los levantamientos colectivos (origen de la norma). Pero **además** se debe reconocer que el autor destaca, que tal experiencia (componente empírico) concretizada, en las luchas sociales, brota de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento y, a su vez, es la impulsora del progreso social, desarrollo que se ha mostrado incapaz de expresar en las instituciones, en las prácticas y rutinas cotidianas un potencial racional que oriente al objetivo de la autorrealización individual (desviación de la norma); lo cual abrirá campo a la propuesta de Honneth concerniente al último estadio del reconocimiento, es decir, a las relaciones solidarias y el concepto formal de eticidad.

A partir de la lectura de Marx, Sorel y Sartre, Honneth encuentra una serie de aportes y ampliaciones al modelo de la lucha por el reconocimiento propuesto por Hegel. Sin embargo, desde su perspectiva, estos tres autores incurren en el error de tomar de manera aislada los elementos de dicho movimiento (reconocimiento). De esta manera, sostiene que ninguno de ellos contribuyó al desarrollo sistemático del concepto de reconocimiento fundado por Hegel y profundizado psicosociológicamente por Mead; para ellos las **implicaciones normativas** del modelo de reconocimiento, que por otro lado manejan empíricamente con destreza, siempre han permanecido desconocidas, extrañas incluso, como para que pudieran retroceder a un nuevo plano de explicación (192).

Honneth puede avanzar en dicha elucidación gracias a la operatividad del método reconstructivo con salvedad genealógica, que no solo le permite tomar en conjunto el referente normativo y empírico del asunto, sino que además puede realizar un seguimiento al problema social desde sus elementos y raíces constitutivas.

En cuanto al campo normativo (la norma) de las luchas sociales hay que destacar que **éste** concepto (lucha social) expuesto por Honneth se funda no en posiciones de intereses, sino en sentimientos morales de injusticia. Para él una lucha solo puede caracterizarse como social en la medida en que sus objetivos pueden generalizarse por encima de los propósitos individuales hasta un punto en que pueden ser base de un movimiento colectivo.

Honneth presenta la relación de este referente normativo de las luchas sociales en los tres estadios del reconocimiento, empezando por las relaciones de amor, de la siguiente manera:

En primer lugar, el amor, en tanto que forma elemental del reconocimiento, no contiene experiencias morales que puedan conducir a la formación de conflictos sociales. Es verdad que en toda relación de amor se admite una dimensión existencial de lucha, en tanto que el equilibrio intersubjetivo entre fusión y delimitación del yo **sólo** puede mantenerse por la senda de una superación de

las resistencias **recíprocas**, pero los objetivos y deseos ligados con todo ello no pueden generalizarse más allá del **círculo** de las relaciones primarias, ya que nunca pueden tener legitimación **pública**. Las relaciones de derecho y las de valorización social, por el contrario, delimitan un espacio para los conflictos sociales, porque, conforme a su función, están orientadas por criterios sociales generalizados; a partir **normas** tales como las que constituyen en principio de la responsabilidad moral o las representaciones sociales de valor, las experiencias personales de menosprecio pueden presentarse o interpretarse como algo por lo que los otros sujetos también pueden ser concernidos. Por consiguiente, en la relación de derecho y en la comunidad de valores, los objetivos individuales están en principio abiertos a una generalización social, mientras que en la relación de amor están encerrados en las estrechas fronteras de una relación primaria. De esta delimitación categorial resulta ya un primer y tosco concepto de lo que en el marco de nuestras reflexiones, debe entenderse como lucha social: se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueda influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento (195)⁸.

Para continuar hay que preguntarse, en una segunda instancia, por el **origen de la norma**, es decir: ¿En qué momento se originan las experiencias morales que producen la sensación de menosprecio, que a su vez **originan** las luchas sociales?

La lucha colectiva se produce porque las experiencias personales de decepción del yo individual son compartidas por otros sujetos y bajo las cuales estos se identifican. A partir de experiencias de menosprecio dispersas y elaboradas en privado, pueden surgir los motivos morales de una lucha colectiva por el reconocimiento: “De lo dicho parece resultar la representación que todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro

8 El resaltado es del autor del presente escrito.

de la cual la experiencia social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio” (198-199).

Así las cosas, para Honneth los sentimientos de menosprecio, constituyen el núcleo de las experiencias morales depositadas en la estructura de las interacciones sociales, ya que los sujetos se encuentran entre sí con expectativas de reconocimiento de las que dependen las condiciones de su integridad psíquica; las acciones colectivas se originan en los sentimientos de injusticia, en la medida en que son experimentados por todo un círculo de sujetos como específicos de su propia situación social. En los intereses colectivos se apoyan los modelos de conflicto que remiten el origen y el curso de las luchas sociales (199). Intereses que surgen, ciertamente, del hecho de compartir la experiencia de menosprecio, de injusticia, etc.

En este orden de ideas, las luchas sociales o de desasistencia son identificadas como un espacio en el cual se hacen **común** experiencias morales (de menosprecio, por ejemplo). A causa de ello, Honneth entiende, a partir del concepto de lucha social, que los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan, de igual modo, de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento (**desviación de la norma**)

De tal manera, los sentimientos de injusticia y las experiencias de menosprecio, en que puede apoyarse la explicación de las luchas sociales, ya no **sólo** aparecen como motivos de acción, sino que son interrogados acerca del papel que se les atribuye en el desarrollo de las relaciones de reconocimiento. Con ello, los sentimientos morales, hasta ahora **sólo** materia prima emocional de los conflictos sociales, pierden su aparente inocencia y devienen momentos que aceleran o retrasan un proceso de desarrollo global. Así, el autor señalará que esta formulación esclarece de manera inconfundible qué exigencias le hacen frente a una posición teórica que debe poder **reconstruir** la lucha por el reconocimiento modélicamente, en tanto que proceso histórico de progreso moral; para distinguir en la lucha social los

motivos progresistas y los regresivos, es necesaria una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo (203).

En síntesis y de acuerdo con los mismos argumentos del autor, el espacio general de interpretación al que hasta aquí se ha llegado, describe el proceso de formación moral sobre el que, a lo largo de una secuencia escalonada de luchas, se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento **reciproco**. Tal construcción tiene su punto de partida en las diferenciaciones teóricas que derivan de las reflexiones de Hegel y Mead. Conforme a esto, son las tres formas de reconocimiento del amor, del derecho y de la valoración social, las que, articuladas, constituyen las condiciones sociales bajo las cuales los seres humanos pueden llegar a una posición positiva frente a sí mismos y a los demás, el estado del reconocimiento en todo su esplendor.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, Th. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: **Sarpe**
- Foucault, **Michel**. (1992). "Nietzsche, la genealogía y la historia". En: *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2009a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz,
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral: **Patologías** de la sociedad contemporánea*. México: FCE.
- Perelman, Chaïm (1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Bogotá: Norma
- Putnam, H. (2011). *Reason, Truth and History*. Citado por: HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Walzer, **Michael** (1993). *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires: Nueva Visión.