

Universidad de Cartagena  
Facultad de Ciencias Humanas

Teoría crítica de la sociedad y teoría del reconocimiento en Axel Honneth

Presentada por:  
María Fernanda Díaz Suárez

Asesor:  
Luis Alfonso Zúñiga Herazo

Cartagena, 2018.

## Tabla de contenido

Introducción.....	3
1. La creación del institut für sozialforschung y algunos aspectos histórico-filosóficos que contribuyeron a su fundación y crecimiento.....	6
1.1. Inicios de la teoría crítica de la sociedad. ....	6
1.2. Elementos filosóficos generales de la teoría crítica de la sociedad.....	17
2. La categoría de “desprecio” en la filosofía de Honneth: Un recorrido por la teoría del reconocimiento.....	36
2.1. Las formas autónomas de reconocimiento.....	37
2.2. .El desprecio como elemento negativo del reconocimiento.....	44
3. Conclusiones.....	56
4. Referencias Bibliografica.....	59

## **Introducción.**

El presente trabajo analiza la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth. Teoría que está vinculada como veremos a la vertiente filosófica conocida como la teoría crítica de la sociedad, o la llamada Escuela de Frankfurt. Como mostraremos en nuestro trabajo, la categoría del reconocimiento es elevada por Honneth a punto arquimédico, constituyéndose en el tema central que articula prácticamente el desarrollo de lo que hasta ahora es toda su reflexión filosófica. Sin embargo, como veremos, ésta categoría no se limitará a la reflexión filosófica, y específicamente a la filosofía moral y política con la que se suele asociar la concepción del reconocimiento, sino también a la dimensión sociológica, psicológica y jurídica que Honneth le atribuye.

Señalado lo anterior, es preciso anotar, que el presente trabajo consta de dos capítulos: El primero donde se realiza un recorrido histórico y filosófico que inicia desde la creación del institut für sozialforschung hasta los desarrollos más generales que la teoría crítica tuvo en su primera y segunda generación. En el segundo, donde se analiza la teoría del reconocimiento y la correspondiente negación de ésta, en lo que Honneth denomina como la sociedad del desprecio.

El primer capítulo se centrará entonces, en los principales acontecimientos que rodearon la fundación de la llamada Escuela de Frankfurt, así como los autores más relevantes de cada generación, rastreando en ellos su interés por la teoría crítica de la sociedad y la manera única con la que cada generación fue capaz de analizar el sujeto y la sociedad que le rodeaba, cuidando no caer en los errores de sus predecesores.

El segundo capítulo versa sobre Axel Honneth, más específicamente sobre su teoría de la lucha por el reconocimiento y las formas autónomas que caracterizan a la categoría del

reconocimiento. Así mismo, se exponen los sentimientos negativos que pueden desencadenar la no satisfacción de dichas formas autónomas de reconocimiento, por parte de lo que Honneth denomina en forma general como la sociedad del desprecio.

Ahora bien, para desarrollar su teoría de la lucha por el reconocimiento, es sabido que Honneth apeló tanto a la psicología profunda como los estudios de la sociología, de forma que intentaba pensar al igual que sus predecesores frankfurtianos en forma interdisciplinar los problemas filosóficos que pueden estar inmersos dentro de la sociedad. En concreto, cuando Honneth apela a la psicología profunda- justifica la necesidad de reconocimiento que a su juicio experimentan todos los seres humanos desde las fases primeras de su desarrollo hasta el grado más profundo de su madurez, argumentando que la carencia de reconocimiento empuja a los seres que lo anhelan a diversos reclamos, que están precedidos de sentimientos afectivos de carácter negativos. Estos se manifiestan en las diferentes esferas de las que participa el sujeto a lo largo de la vida, a saber, amor, derecho y solidaridad, patrones que de no estar satisfechos obstaculizan el desarrollo de las relaciones intersubjetivas y conducen a una pérdida en la autoestima, la autoconfianza y el respeto de sí mismo.

En cuanto a la apelación a la sociología, se evidencia en el momento en que Honneth hace un esfuerzo por mostrar que, solo a través del reconocimiento recíproco, es que el sujeto se considera valorado y reconocido como miembro de la sociedad, o como ente fundamental de su desarrollo. Para lograr el reconocimiento recíproco, el sujeto debe reconocer que el otro es la persona con la que se relaciona y comparte, y este proceso tiene lugar en las diversas instancias en las que se presenta una interacción social, sea esta la familia, portadora sobre todo de los lazos y vínculos afectivos que, en la etapa de la infancia prepara al individuo para ser un sujeto que reconoce en los demás la necesidad misma de su propia realización. Las relaciones de amistad,

que amplían los lazos de afecto más allá del grupo familiar, siendo proveedora también de relaciones de reconocimiento del amor. Las relaciones en el trabajo, que garantizan el reconocimiento social. Y finalmente las relaciones como ciudadano de una nación o Estado, que fundamenta y provee el reconocimiento jurídico.

El segundo capítulo, se subdivide en dos apartados, en los cuales se intenta mostrar que la lucha por el reconocimiento es la búsqueda de la satisfacción de las formas autónomas de reconocimiento recíproco. Es un tipo de lucha que como sostuvo Honneth, (1992) irrumpe como “fuerza moral dentro de la realidad social del hombre, se ocupa de los desarrollos y progresos” (p. 173).

La lucha por el reconocimiento, es al mismo tiempo la lucha por la naturaleza y la construcción de la identidad humana. Una denuncia pública en contra de la invisibilización, una necesidad de reclamo que pretende garantizar la autonomía y la integridad tanto moral como social. En síntesis la lucha por el reconocimiento es una lucha por la identidad, por la reivindicación de los derechos de igualdad y libertad, es la lucha por la necesidad intrínseca que tenemos los seres humanos de ser reconocidos.

La noción de lucha por el reconocimiento, no cobró gran significado en la escuela de Frankfurt, sino hasta la llegada de Honneth a la dirección del instituto, época en donde se comienza propiamente a hablar de ésta categoría, y a partir de ahí se inicia el despliegue y la investigación profunda de las sociedades y de las diferentes manifestaciones de protesta - desprecio- realizadas por los sujetos cuando la sociedad está lejos de satisfacer las pretensiones de las diferentes esferas del reconocimiento, fundamentales para la adquisición y fortalecimiento de la autonomía y la dignidad humana.

## Capítulo I

### 1. La creación del institut für sozialforschung y algunos aspectos histórico-filosóficos que contribuyeron a su fundación y crecimiento.

La teoría crítica encierra los diversos pensamientos de intelectuales que hallaron en ella los elementos necesarios para una evaluación de la cultura y la sociedad, a partir del estudio de las ciencias sociales. Su génesis, como lo veremos en el siguiente apartado, se remonta a la fundación del instituto para la investigación social en Frankfurt Alemania, en el año 1923.

Si bien, la historia de la teoría crítica ha estado enriquecida a lo largo de tres generaciones consecutivas por los pensamientos de numerosos intelectuales, en lo que a este texto respecta se alude de manera enfática sólo a aquellos autores que por la primicia de sus interpretaciones hoy figuran como principales representantes de cada generación.

Así, este capítulo tiene como pretensión mostrar las dificultades sociales que rodearon a los primeros teóricos críticos de la escuela de Frankfurt y sus esfuerzos por fundamentar la teoría crítica e interpretar los problemas de la sociedad desde una perspectiva filosófica y sociológica. Al tiempo que pone de manifiesto las tentativas de cada generación de la escuela de Frankfurt por subsanar los vacíos o déficit a los que se ha enfrentado la teoría crítica a lo largo de su historia.

#### 1.1. Inicios de la teoría crítica de la sociedad.

El instituto de investigación social de Frankfurt, nace en el siglo XX, en la cúspide de lo que he llamado<sup>1</sup> la nueva manera de entender el sujeto, durante este siglo el sujeto ya no se

---

1. Guiada por lo planteado por Galafassi en la introducción de su texto: *La teoría crítica de la escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad.* (PP. 4-21)

concibe ligado a lo mitológico y teocéntrico sino a lo racional, como sujeto individual que piensa, capaz de construir su propia historia desligado de la idea de un ser superior que todo lo gobierna. En palabras de Galafassi:

En esta época [...] es el sujeto, el individuo por sí solo, por su sola razón, por sus propias fuerzas, independiente de toda autoridad religiosa, sociológica y política, el que debe encontrar la verdad, entendida como correspondencia con la realidad. (Galafassi, 2002. PP. 4).

Tal era el modo de concebir al sujeto moderno, en una época en donde la razón era considerada el motor que movía la historia y permitía el nacimiento de nuevos ideales y pensamientos críticos, pero conjuntamente con esa idea de racionalidad como sinónimo de autonomía del individuo se desarrolló la idea de razón o racionalidad como sinónimo de progreso ilimitado, abriendo así el espacio para el nacimiento de una mentalidad mercantilista que en su afán de construir riquezas, termina provocando una desconfianza en los postulados modernos.

Ahora bien, ante el despertar de la mentalidad mercantil la época moderna se haya en un progreso-estancamiento del que claramente habló Berman citando a Marx.

Por un lado han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiera podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en muchos a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. (Berman, 1982, p.6)

Es decir, la razón ocupaba un lugar primordial, pero en el proceso de racionalización no se escapa al poder arbitrario y represivo sino que a pesar de ser la época de triunfo de la razón, es al mismo tiempo la época que implícitamente y sin pretensión alguna abre las vías para la implantación de regímenes totalitarios como nazismo, fascismo entre otros. A esto se suma, las

atrocidades que tuvieron lugar en el marco de la primera guerra mundial, (1914- 1918) y la segunda guerra mundial (1939- 1945). Contienda en donde por primera vez se usaron armas químicas que arrasaron con la paz, aumentaron la violencia y la miseria en varios países de Europa.

Los acontecimientos de destrucción, asesinato, dominación de las masas, persecución por nacionalidad y pensamientos, presentes en las guerras ya nombradas, principalmente en la segunda guerra mundial, no podrían relatarse sin hacer alusión a la persona de Hitler, que para época de 1934 llegó al poder para aportar la dosis que sacaría a Alemania de las ruinas en las que se encontraba, producto de los compromisos adquiridos después del tratado de Versalles.

Compromisos que Hitler prometía poner fin, pero tal promesa, años siguientes conduciría a Alemania al borde de un abismo, que los ciudadanos alemanes del momento percibieron demasiado tarde, dado que Hitler en un inicio representaba la fórmula política para salir de los problemas y responsabilidades a los que habían quedado sujetos después de la primera guerra mundial, en la que si bien, varios fueron los países afectados, Alemania fue el centro, enfrentando agudas crisis económicas – producto de las compensaciones en materia de economía que Alemania acordó en pagar al aceptar las responsabilidades de la guerra en el tratado de Versalles- seguido de las amenazas de invasión y un alto índice de desempleo dado que la guerra destruyó las fábricas y los suministros de alimentos eran escasos(Cfr. Castelló. 2010).

Cada vez más crecía la sensación de desconfianza en los postulados modernos, los acontecimientos no mostraban una época liderada por la razón, sino, una época que lejos de informar a los ciudadanos, alimentaba las masas con palabrerías y no con argumentos, lo cual quedó al descubierto con la manera como fueron despojados los judíos de sus derechos, cuando



el nazismo y el fascismo ascendían incontrolablemente, fomentando el auge de dictaduras y totalitarismos en diferentes partes del mundo.

A grandes rasgos, éstos fueron hechos que marcaron dicho siglo, y provocaron el surgimiento del instituto de investigación social, creado por un grupo de intelectuales, quienes guiados por los saberes cultivados del estudio de las ciencias sociales se unieron, en torno a la idea “La historia occidental como retroceso” (Cortina, 2014).

La adopción conjunta de la tesis *La historia occidental como retroceso* surge producto del panorama hostil que se tejió entre guerras, e ideologías como el nazismo y fascismo; que permitió argumentar que la ilustración proclamada tres siglos atrás corría el peligro de ser atraída por el capitalismo que todo lo reducía a relaciones de medios y fines (Cortina, 2014).

Ante éste panorama, el instituto de investigación social, como señala Muñoz, “se plantea la necesidad de desarrollar una reflexión global sobre los procesos que consolidan la sociedad burguesa- capitalista en relación a la teoría y a la praxis” (p.2). Y para ello tomaron como referencia a varios autores siendo Hegel, Marx y Freud los principales.

Marx por ejemplo, constituye un pilar fundamental en el registro histórico del institut, precisamente porque a través de sus postulados era posible ver, analizar y descubrir los hilos ocultos de la dominación capitalista; todo ello conjuntamente con las críticas hechas en su concepción del proletariado como sujeto revolucionario y demás aportes que sostienen las bases de la teoría crítica, como lo fueron en su momento las críticas a las ideologías burguesas, al trabajo como alienación, que permitió ahondar en la idea de que cada época histórica cultiva dentro de sí una lucha de clases bajo las distintas formas de dominación y explotación. Situación que los miembros del instituto de investigación social pudieron escudriñar en el panorama que

atravesaba Alemania, en donde las guerras dejaron consecuencias notorias siendo una de ellas, las imposiciones de los países ganadores.

Así, el escenario de la Alemania del s XX, luchaba contra la desigualdad y la tensión tanto social y política como económica que, terminó por dividir la línea de pensamiento en dos, los críticos que vieron en la decadencia de la época un estilo de vida y los acrílicos –fascismo, nazismo, totalitarismos- a los que la época aprisionó en las cárceles imaginarias de la plusvalía, la dominación y el trabajo.

Cabe resaltar que al anotar la frase “los críticos que vieron en la decadencia de la época un estilo de vida”, no quiero decir otra cosa que las condiciones marginales que atravesaba la Alemania del s XX, provocaron que las mentes críticas se volvieran contra ella, no para destruirla sino, para a través de la crítica restablecer el orden y rescatar la idea de triunfo de la razón, como sinónimo de progreso, el cual se vio desviado al sucumbir en las manos de la razón instrumental. (Cfr. Concatti, 2009).

Tal fue a *grosso modo* la atmósfera que acompañó el surgimiento del instituto en cuestión, cuya principal característica estriba en ser crítica y no de otro modo. Ahora bien, ¿en qué sentido la teoría crítica es considerada crítica? En el lapso de 1918 a 1923 los cimientos del instituto se fortalecieron. Justamente cuando Alemania escribía su historia con tintes totalitaristas, lo cual llevó a los fundadores del institut a aislarse, dado su descendencia judía y su pensar diferente, y a partir de ese aislamiento intelectual, criticaron lo que en su momento Marx criticó, a saber, la incapacidad del capitalismo para crear relaciones no reificadas que terminan en la degradación de la dignidad humana y la alienación o enajenación de sus actos.

Otra crítica significativa giró alrededor de la idea de la poca solidez y estabilidad que el capitalismo mismo ofrece, lo cual no quiere decir otra cosa que con el aire de la modernidad el

capitalismo cobró fuerza y se concentró en pocas manos, ofreciendo un escenario donde lo único seguro era el cambio, el devenir. Los sujetos que participaron de esa vorágine de acontecimientos, dada la rapidez con la que se presentaron, fueron tomados como objetos, mientras que el capitalismo a un ritmo frenético irrumpió en todas las facetas de los ciudadanos tanto públicas como privadas.

Todo ello, contribuyó a formar el enfoque único y crítico con el que contaron en sus inicios los miembros del instituto de investigación social, el cual implicó analizar la sociedad, y las problemáticas del momento, cuidando no favorecerlas y trabajando en conjunto para encontrar una salida a la angustia e incertidumbre producto del colapso económico y la situación política que atravesaba Europa, principalmente Alemania, situación que provocó exilios en un principio intelectuales, pero que terminaron en persecuciones políticas, económicas y sociales, que obligó a los intelectuales a cambiar de espacio, sin que ello implicara un abandono de sus ideas.

Por tanto, la teoría era crítica por apuntar siempre a la acción, tal como objetó Jay en el segundo capítulo de *la imaginación dialéctica* (1973) titulado “La génesis de la teoría crítica” donde escribió que “la teoría crítica [...] rehusaba fetichizar el conocimiento como algo distinto y superior a la acción. Además reconocía que la investigación científica y desinteresada era imposible en una sociedad donde los hombres no eran todavía autónomos” (Jay, p. 143). Lo cual deja claro que la autonomía es uno de los pilares fundamentales de la crítica. Y lo es precisamente porque se ofrece como la única salida previsible capaz de romper el pensamiento unidimensional que amenazaba con despojar a la razón de su función crítica.

En *la imaginación dialéctica* (1973), Jay pretende poner de manifiesto el papel de la investigación científica frente a la realidad social. Pues lo social, constituye el escenario en el cual la razón -ahora una sola con la técnica- amenazan con unificar los sistemas sociales y

convertirse en una legitimación de sistemas de dominio omnipresente y en tanto omnipresente termina por inmiscuirse en el ámbito científico.

Jay, guiado por los planteamientos de Horkheimer, alega que la investigación científica y desinteresada es imposible precisamente porque en últimas el científico favorece u obedece a la época en la cual y para la cual trabaja, sus creaciones terminan en corto o largo plazo favoreciendo a la industria.

El investigador, argüía Horkheimer, era siempre parte del objeto social que estaba intentando estudiar. Y como la sociedad que estaba intentando estudiar no era todavía la creación de una elección humana racional y libre, el científico no podía evitar participar en esa heteronomía. Su percepción estaba necesariamente mediada a través de las categorías sociales por encima de las cuales no podía elevarse. (Jay, 1989, p. 143).

Horkheimer lo explicó bien en su obra “teoría tradicional y teoría crítica”, en la que expone que el campo de acción de la ciencia es lo social, que constituye el escenario que más obstáculos posee para la investigación crítica, por ser allí donde la irracionalidad se muestra en mayor proporción.

[...] En realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y si la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sus ramas, incluida la ciencia, no deben ser vistas como autónomas o independientes. (Horkheimer, 1937, p. 231).

Horkheimer considera que una teoría crítica fundamentada en la razón, es la única forma de realizar un pronóstico más acertado del futuro, cuyo objetivo fundamental es la creación de una sociedad de hombres libres.

Ahora bien, la crítica debe romper los lazos de dependencias político-sociales y económicas, para así no cohibirse de poner en tela de juicio los preceptos observados. Consecuente con esto, el Instituto de investigación social, a pesar de ubicar sus instalaciones en la universidad de Frankfurt, constituía una unidad independiente de ésta, tanto en el proceder de las enseñanzas como en su financiación. De esto último se hizo cargo Félix Weil, una vez es puesto en marcha el proyecto del institut für sozialforschung el 3 de febrero de 1923 en Frankfurt Alemania.

Desde sus inicios Weil se vio fuertemente apoyado por los planteamientos de Horkheimer y Pollock, con quienes compartió la simpatía por el pensamiento marxista. En lo que se conoce como la primera generación de la escuela de Frankfurt, se destacan dos épocas, por un lado la que estuvo a cargo de Carl Grünberg, y por otro lado la que estuvo bajo la dirección del filósofo y sociólogo Alemán Marx Horkheimer. En cuanto al periodo cuyo director fue Carl Grünberg, el impacto de los planteamientos no tuvo mayor alcance comparado con la época siguiente. Y dado que en un principio el enfoque era estrictamente marxista, su director se encerró en el área de la investigación empírica, a fin de crear tal como lo hizo, un archivo del movimiento obrero seguido de la historia del socialismo, algo que ya se veía venir si se analiza su discurso inaugural del 2 de junio de 1924. Grünberg puso de manifiesto su interés por direccionar las investigaciones del instituto hacia la historia del socialismo y el movimiento obrero a la luz de los planteamientos de Marx, del sistema marxista, entendiendo este último no en el sentido político sino en el sentido científico, dado su método de investigación claramente delimitado y eficaz para analizar la sociedad del momento, la cual a pesar de no situarse en el auge de los tiempos revolucionarios, la revolución y el socialismo eran temas actuales, precisamente porque

podían seguirse en los modelos y momentos tanto sociales como económicos de la época. Al respecto Grünberg anotó (como se citó en Wiggershaus, 2001)

Al igual que bajo el punto de vista de la concepción materialista de la historia todas las manifestaciones de la vida de la sociedad se presentan como reflejos de la vida económica en su variante correspondiente [...] de la misma forma aparece también toda la historia — ya no en su estado primigenio— como una sucesión de luchas de clase. (Wiggershaus, 2001, PP. 31)

Guiado por ese materialismo histórico, los años de 1924 a 1930, fueron administrados bajo esa idea, a saber, la investigación social como proyecto sociológico con problemáticas de índoles económicas que hacían fácil la vinculación con las teorías marxistas. Si bien, esa no fue la época más productiva del institut, a ella debemos los *Grünberg archiv* – archivos para la historia del socialismo y el movimiento obrero-, archivos que dejan de circular una vez sube Horkheimer a la dirección del institut. Durante los años de Grünberg como director se produjeron diferencias por el enfoque que éste estaba había dado al instituto, enfoque que si bien, iba acorde con los planteamientos marxistas, tendía en su afán de registrar el proceso de conformación y ordenamiento del movimiento obrero, a dejar de lado la práctica-crítica, encerrándose más en la teoría.

Una vez Carl Grünberg enferma y sede la dirección a Marx Horkheimer, se siguió teniendo en cuenta la problemática de las injusticias desde una óptica marxista, pero sin limitarse sólo a los registros y archivos del movimiento obrero. Horkheimer abrió un espacio para la crítica, siendo el primer aporte para el proyecto que se proponía la teoría crítica, la cual ocuparía un lugar predominante en las líneas de investigación de las generaciones siguientes. El espacio crítico con el que Horkheimer pretendió pasar del enfoque de Grünberg a la teoría crítica, desde

un punto de vista simple bien pareciera negativo, esto por el hecho de considerar insuficiente la idea del proletariado como elemento que propiciará el cambio, y la lucha de clases como el detonante que nos llevará a alcanzar la revolución y con ella una sociedad organizada. (Jay, 1989).

Horkheimer diría “la doctrina de Marx y Engels, todavía indispensable para comprender la dinámica social, no puede ya explicar el desarrollo interno y las relaciones exteriores de las naciones”. La cuestión estaba en valerse de Marx para interpretar el mundo, aun cuando esa interpretación cuestionase a Marx mismo. Horkheimer, (como se citó en Friedman, p. 37).

Lo anterior señala Friedman (1981) en su obra, se explica claramente si se tiene en cuenta que para el discurso marxista “el proletariado era la respuesta que se manifestaría por sí misma. Cuestionar al sujeto del proletariado, significaba atacar el núcleo del marxismo” lo que advierte entre otras cosas que la propuesta de Horkheimer va encaminada a señalar un vacío, que deja al proyecto de emancipación sin sujeto revolucionario definido.

Horkheimer le apuntó al análisis de la sociedad en general y a una crítica a su cultura desde un ámbito interdisciplinar que permitiera mirar la teoría crítica no como algo dogmático, sino como una construcción histórica que da cuenta de la realidad cambiante de una sociedad productora de sujetos. Esto se articula a la perfección con el discurso emancipatorio de Marx y de su compañero de instituto Herbert Marcuse.

Horkheimer consideraba que el marxismo proclamado y defendido hasta entonces por el institut se encontraba en crisis, al no haber logrado alcanzar los fines esperados. El sujeto revolucionario, por ejemplo, se hallaba integrado y coartado por el sistema social, por tanto no había podido cumplir la función social que se le había adjudicado. Para Horkheimer, se hacía

necesario un análisis que permitiera dar con las razones por las cuales el proletariado había sucumbido a las posibilidades del cambio de sistema capitalista, el instituto al mismo tiempo debía trabajar por la realización truncada y aplazada del proyecto emancipador.

De este modo, Horkheimer y sus colegas, entre los cuales figura Theodor Adorno, concuerdan en que la doctrina marxista ayudaría a fomentar un cambio social, pero éste no podría darse en el sentido esperado, si no se recurría a otras vertientes que permitieran una investigación más completa del sujeto ya no a nivel externo, como fue posible desde la óptica marxista sino interno, escudriñando su manera de obrar en masa, razón por la cual se recurre a profundizar la crítica con los planteamiento freudianos. En palabras de Jay (1989) “El eslabón perdido era psicológico, y la teoría que el institut escogió para que lo suministrara fue la de Freud” (p. 149) a cargo de Erich Fromm. Prestando así mayor atención a la superestructura social, al tiempo que dejan ver el interés en la filosofía social.

De este modo, se incorpora el psicoanálisis a la teoría crítica, siendo las teorías de Freud una muy prometedora expectativa. En palabras de Wiggershaus.

El tono propio de Horkheimer estaba más bien marcado por una contenida esperanza de que los verdaderos conocimientos, a diferencia de la ideología interpretativa, pudieran servir al ser humano como medios para llevar sentido y razón al mundo. Era un tono entre el del joven Marx, que apostaba por la realización de la filosofía a través de la acción liberadora del proletariado, y el del viejo Freud, que apostaba por los modestos progresos de la todavía joven ciencia en la historia de la humanidad [...] Y para el desarrollo de la teoría marxista se dio una constelación interesante: Horkheimer intentaba superar la crisis del marxismo a través de la vinculación con desarrollos modernos en el campo de la ciencia y la filosofía «burguesas». (Wiggershaus, 2001, p. 45 - 46)



## 1.2. Elementos filosóficos generales de la teoría crítica de la sociedad.

El campo de estudio que se teje alrededor de la teoría crítica es verdaderamente amplio, obligando a extender su campo de estudio en varias especialidades, siendo una de ellas la filosofía social. Ésta se encamina a identificar la problemática social, mientras pretende convertirse en criterio de orientación y análisis de las fuerzas que transforman a la sociedad. Desde sus inicios hasta hoy, la filosofía social se ha visto enriquecida en sus raíces por una plétora de planteamientos filosóficos que van desde Hobbes, Rousseau, pasando por Hegel, Marx, Lukács, etc., hasta Nietzsche. (Véase, Honneth, 2007). Los cuales, más allá de las diferencias notorias que poseen, comparten elementos en común, a saber: El interés de que la sociedad brinde a sus miembros las condiciones para vivir una vida buena y exitosa. Ésta idea recorre toda la historia de la teoría social, inclusive Nietzsche, Hegel, Marx y Rousseau aludieron a este ideal como motor que impulsa la autorrealización humana. (Honneth, 2007)

Cabe resaltar que cada uno lo hizo a su manera, partiendo por supuesto de las reflexiones antropológicas compartidas, siendo Nietzsche uno de los que a pesar de los elementos compartidos, se distancia notoriamente al proponer que los ideales de vida buena y exitosa le corresponden solo a un grupo restringido de humanos. Honneth (2007) afirma citando a Nietzsche : “la esencia de una buena vida es válida solo para aquel círculo restringido de personas cuyos talentos especiales proporcionan una capacidad privilegiada para la afirmación vital” (p. 93).

Lo anterior hace que la teoría social tome un giro que hasta el momento no había contemplado, esto es, los métodos que buscan frenar el incremento de las patologías sociales<sup>2</sup> no tienen que ajustarse a las necesidades de todos.

Otro aspecto que trasciende a cada época y puede rastrearse a lo largo de la historia de la filosofía social es la pérdida de libertad.

- En Hobbes, se denomina pérdida de cierta libertad o “libertad individual” producto de la decisión de entrar en un contrato social que finalice el estado de guerra.
- En Hegel, en la sociedad que él estudia y analiza, también se da cierta pérdida, pero no de libertad como anotan otros autores, sino de pérdida de comunidad o pérdida de lo general, en el sentido de que el individuo está interesado solo en dejar aflorar las libertades individuales que producto de la revolución francesa acaba de obtener.
- En Marx, podemos leer una pérdida de la libertad producto de la enajenación que irrumpe en la vida del obrero, privándolo de la posibilidad de una autorrealización. Dicha pérdida de libertad, Marx la pone de manifiesto bajo el nombre de “crítica de la alienación social” donde expone cuatro formas de alienación como lo son:- obstáculos para realizar cualidades específicas humanas, -alienación de la propia persona, - alienación del producto del trabajo, - alienación del prójimo.

Ahora bien, en sus críticas, Marx hiló a la perfección una línea que permite ver sin esfuerzo que la causa de la enajenación de los distintos ámbitos de los que participa la persona residen en el capital y en su modo de operar, en el modo como se inmiscuye en todos los ámbitos de la vida

---

2. Por *patologías sociales* estoy entendiendo todos aquellos procesos desatinados que se convierten en obstáculos - ya sea en el plano moral o social- que impiden a los sujetos alcanzar la anhelada autorrealización intersubjetiva.

del obrero y a partir de ahí golpea con fuerza la autonomía del sujeto, empujándolo a los brazos del capitalismo que todo lo resume a la categoría de cosa, al servicio de las máquinas.

La filosofía social desarrollada por los diversos miembros del instituto de investigación social, entre ellos el filósofo y sociólogo Herbert Marcuse, quien siguiendo el enfoque crítico de sus predecesores se dedicó a hacer una crítica a la sociedad capitalista, y con su modo de dominación de las masas y la implementación de las máquinas como eje de la producción, contribuyó a la degradación de la persona, sometió el obrero a la máquina y logró una no muy significativa mejora en la vida de éste, dejando como consecuencia, un derrumbamiento de la actitud crítica del obrero ante el sistema industrial opresor.

Es decir, el proletariado, el sujeto en el cual Marx centró las esperanzas para el cambio, con el auge del capitalismo se dejaba arrasar cada vez más al camino que conducía a la satisfacción de las pseudo-necesidades del sistema operante, el cual fortalecía las bases para dar origen tal como lo señaló Marcuse a una sociedad unidimensional. Entendiendo por sociedad unidimensional, una sociedad de pensamiento homogéneo acrítico, donde el capitalismo se filtra en los ideales y pretensiones del proletariado hasta desvanecerlos casi que por completo.

Según anota Marcuse en su célebre obra *El hombre unidimensional* (1965), la sociedad unidimensional le recrea al obrero un ambiente de libertades y accesos a ciertas comodidades para con esas aparentes libertades ocultar los rasgos totalitarios, alienantes y homogeneizantes que hay de trasfondo. Su nombre lo resumen bien, *unidimensional*, sólo admite un único y acrítico pensamiento carente de libertad.

Alrededor de tal carencia de libertad, Herbert Marcuse dilucidó una crítica en la cual evalúa el sistema industrial avanzado con relación al papel del obrero, trazando una línea divisoria entre

lo que él llamó el obrero alienado del s XIX y el obrero alienado del s XX, diferenciando entre uno y otro su actitud frente a la fábrica.

OBRERO DELSIGLO XIX	OBRERO DEL SIGLO XX
(enajenación del trabajo).	(enajenación de las necesidades).
✓ el obrero notablemente estaba fuera del sistema.	✓ el trabajador es incorporado a la comunidad tecnológica.
✓ era visto como lo sucio, como la bestia de carga,	✓ de lo sucio paso a la administración de una máquina eso es, el trabajador aparece como regulador y supervisor del trabajo de la máquina
✓ había enajenación del trabajo	✓ había enajenación de las necesidades, en tanto que solo se satisfacían las necesidades falsas acuñadas por el sistema de producción.
✓ el obrero distingue entre la esfera exterior y la interior que reproduce la exterior es decir, distingue entre el principio de realidad y el de placer.	✓ la alienación es enajenación de la enajenación, pues la alienación es placenteramente aceptada.
✓ el obrero es el sujeto principal que abastece a la fábrica.	✓ la producción ya no depende del tiempo del trabajador en la fábrica sino, de la máquina

Y a partir de allí, explicar las transformaciones que dieron pie a la unión del sindicato con el sistema industrial. Tales transformaciones son a saber:

- a) La mecanización: La sociedad industrial avanzada, con la implementación de maquinarias, sustituye el agotamiento físico del obrero del s XIX. Pero, en tanto que el trabajador debe manipular la máquina, no se hace más que sustituir la energía física por la habilidad técnica y mental. Algo de lo que el obrero no se percató y toma tal proceso como mejora en la condición de vida. Es decir, la mecanización provoca el auge de la automatización -el obrero pasa de sujeto de carga a supervisor-.
- b) Un cambio en la visión del proletariado y una tendencia a asimilarlo todo acríticamente: El obrero, ya no se ve a sí mismo como la negación del sistema capitalista. La esclavitud mecanizada se acepta agradablemente y la creencia de que sus necesidades están satisfechas le hacen no criticar lo dado.
- c) Un debilitamiento de la posición negativa: El proceso mecanizado los adormece, los explotan mientras los hacen consumir desafortunadamente los productos banales del mercado.
- d) Modificación en la conciencia y la actitud del obrero: Todo lo anterior deja como consecuencia la modificación de la conciencia del obrero. El aparato tecnológico oculta la esclavitud y la desigualdad y con ellas la actitud crítica del obrero. En su afán de hacer dependiente a la población del sistema de producción, se perpetúa la racionalidad irracional y la degradación del hombre a simple cosa.

Lo anterior, le permitió a Marcuse, dar cuenta de que el proyecto de emancipación del proletariado, estaba casi que acabado, debido a que eran los mismos individuos quienes reproducían, abrazaban e interiorizaban inconscientemente los lazos alienantes del sistema. Así,

la esperanza ya no estaba en el proletariado sino en las clases más bajas, en los grupos marginados, “los explotados y perseguidos de razas no blancas, los parados y los incapacitados para el trabajo” (Roith, 2011). Siguiendo los planteamientos heredados de Freud, Marcuse afirma que el deseo se ha apoderado de la razón, haciendo que cada vez se pierdan más las capacidades de resistencia y negación de las antiguas fuerzas que perseguían el cambio social. En palabras de Marcuse (como se citó en Roith, 2011).

En los países sobredesarrollados una parte cada vez más grande de la población se convierte en un único, increíblemente gran público preso -no preso de un régimen totalitario, sino del desenfreno de los burgueses cuyos medios de diversión y edificación le obligan a uno a aguantar sus sonidos, su aspecto y sus olores [...] la socialización masiva empieza en casa y obstaculiza el desarrollo de la conciencia”. (Roith, 2011. p.37).

Cabe resaltar que Marcuse aun cuando estuvo cerca de los planteamientos que Horkheimer y Adorno arrojaban contra la revolución a la cual miraban en tono pesimista, éste siguió creyendo en ella como ideal transformador, tal vez por su cercanía a los movimientos revolucionarios estudiantiles o simplemente porque veía en ella una esperanza, que brillaría con fuerza al cambiarle el foco sobre el que se posaría tal esperanza, a saber, el sujeto revolucionario. Ahora, con los elementos del psicoanálisis de su lado, Marcuse cree que la libertad de la sociedad es posible, y que la revolución debe darse.

Otro autor que vinculó su pensamiento al servicio del instituto de investigación social y se dejó envolver por la línea de investigación del mismo, fue Jürgen Habermas. Con él, se abrió una nueva posibilidad de defender el proyecto ilustrado, al negarse a concebirlo como un fracaso, y por el contrario, procedió a la indagación de los fundamentos racionales que estaban

implícitos en el proyecto de la modernidad, y que no se limitaban sólo a los desarrollos de la racionalidad técnico-instrumental.

Habermas se propone entonces, elaborar primero, una nueva noción de sociedad que incluya el paradigma del mundo de la vida. Y segundo, desarrollar la teoría de la acción comunicativa como defensa de la razón, frente a las pretensiones de la razón instrumental que busca someterlo todo a la lógica capitalista.

Frente a la elaboración de una nueva noción de sociedad que incluya el paradigma del mundo de la vida, cabe resaltar que en Habermas, “mundo de la vida” debe entenderse como un medio o lugar de interacción – cultural, social y personal- en el que la razón comunicativa se sitúe por encima de la racionalidad dominante que todo lo controla<sup>3</sup>. Sin que ello implique desconocer el papel predominante de una u otra en el marco social. En palabras de Roith:

Habermas propone concebir la sociedad a la vez como sistema y mundo de la vida. [...] el problema verdadero de la modernidad no es la complejidad creciente del sistema, ni la racionalización de las concepciones del mundo: ambas no conllevan necesariamente efectos patológicos. (Roith, 2011. p. 48)

Respecto a la propuesta de la teoría de la acción comunicativa, no podremos abordarla sin antes hacer alusión al papel que ocupó la razón instrumental en el proyecto ilustrado. Y como a partir de ésta –razón instrumental- se teje el puente que comunica a Habermas con sus predecesores.

---

3. Cabe resaltar que Habermas no pretende dejar de lado, la influencia de la racionalidad dominante para en su lugar desarrollar su idea de mundo de la vida, para él, mundo de la vida y la influencia de los medios de dominación en la sociedad son coexistentes. (Roith. 2011)

Al Habermas incursionar en los planteamientos de sus predecesores se encuentra con el tema de la razón instrumental. Respecto a esta, comparte el pensar de Adorno y Horkheimer mostrando que tal razón sumerge al sujeto en una pérdida de sentido, que termina sujetando todo a la dinámica de los medios y a la técnica, a la categoría de cosificación de la que habló Marcuse.

Ahora bien, cabe detenernos un instante a fin de mostrar la importancia de la categoría de cosificación en la historia de la teoría crítica y la manera como se relaciona con la razón instrumental -antítesis del proyecto ilustrado-. La categoría de cosificación ocupa un lugar predominante en la historia de la teoría crítica, y prueba de ello es la manera como el término reaparece en las planteamientos de los teóricos críticos del instituto de investigación social, a lo largo de las diferentes generaciones. El término surge en los planteamientos del marxista George Lukács, el cual con su obra *Historia y conciencia de clase (1923)* reorientó el marxismo, que hasta el momento se había enfocado en las críticas a la economía política, hacia un análisis crítico del comportamiento del hombre moderno, y a partir del análisis de dicho comportamiento, evidencia una actitud cosificada, apoyada bajo la idea de Marx de que los hombres en el capitalismo se relacionan unos con otros como cosas. En palabras de Sierra.

El verdadero aporte de Lukács, sin embargo, está en haber redescubierto la categoría de cosificación aplicada al análisis de la formación de la conciencia. Redescubierto, decimos, porque con la publicación de los *Manuscritos de París* se supo que el propio Marx, en su juventud y bajo la categoría de *enajenación*, había explorado las consecuencias que la economía capitalista imponía en las relaciones sociales de los hombres. (Sierra, 2009. p. 3)

Así, la categoría de cosificación, ofrece una nueva manera de analizar la sociedad. Pero ¿Que entender por cosificación? A tal interrogante no se le puede dar solución sin recurrir al



papel de la racionalidad en el sistema capitalista, que moldea la conciencia de los sujetos desvirtuándolos de la realidad en la que viven y sometiéndolos a los mecanismos de control que lejos de pretender la liberación del sujeto, lo esclaviza y explota para beneficio de una minoría.

Dicho esto, por cosificación debe entenderse la alienación de la conciencia tanto en la esfera social como en la esfera económica. Es un olvido del carácter crítico, del papel de la razón en el mundo lo que provoca que “las personas ya no sean percibidas como seres dotados plenamente de sentido en la trama de la constitución intersubjetiva de lo social, sino sólo como objetivaciones neutras, como objetos des-socializados, es decir, como cosificaciones” (Contreras, 2006, p.12).

Tal olvido del carácter crítico de la razón, entendido por Lukács como cosificación, es sacado a la luz nuevamente por los primeros miembros del institut –Horkheimer y Adorno- bajo el esquema de teoría tradicional, que abre las puertas para la crítica a la razón instrumental, la cual, como señala Sierra (2009) “tiene como esencia la técnica, esencia que abre la posibilidad de la utilización de la naturaleza y de los otros seres humanos” (p. 5).

Así, razón instrumental y el término de cosificación, aunque surgidas en contextos distintos se complementan, se relacionan muy estrechamente, dado que ambas crean una postura de dominio sobre la naturaleza, y a partir de esa postura se disponen a conocer el mundo, favoreciendo un reduccionismo de la razón a desarrollo de la ciencia y técnica y con ella el predominio en las relaciones sociales del cálculo, el control y el dominio, lo que implica el predominio de una racionalidad estratégica.

De este triunfo de la razón instrumental da cuenta Horkheimer y Adorno. Y al intentar criticarlo y no encontrar salidas posibles que permitan escapar a esa razón totalizadora, llevan el

proyecto ilustrado de la primera generación de la escuela de Frankfurt en un estancamiento, a una sin salida, que Habermas pretende superar con sus planteamientos. En palabras de Carretero.

Lo que Habermas reprocha a sus maestros es la sesgada visión según la cual la modernidad es sinónimo de racionalidad autoconservadora, y la consecuencia que de esto se derivaría: la razón quedaría despojada de sus pretensiones fundamentadoras de validez. [...]Lo peligroso, entiende Habermas, de la identificación de razón con racionalidad con arreglo a fines, es que el propio proyecto ilustrado pueda estar en peligro y que el objetivo autorreflexivo de la Ilustración sobre sí misma que persigue *Dialéctica de la Ilustración* concluya siendo un proyecto fracasado de la propia razón. (Carretero, 2006. P. 14)

Lo anterior, nos permite retomar la problemática de la razón instrumental y alegar que a juicio de Habermas, sus predecesores condujeron a la razón a un dilema, a saber, ¿cómo se hace una crítica a la razón instrumental cuando ya antes se ha alegado que ésta ha reducido el conocimiento y la razón a empoderamiento? Es decir, si solo podemos encontrar una racionalidad triunfante, que además es subjetiva y que es capaz de ante una situación ver probabilidades y encaminar las acciones a los medios y nunca a fines ¿Cómo hacer una crítica a la razón instrumental, desde la razón instrumental operante? En ese abismo cae la razón liberadora, y es precisamente de allí donde se debe partir para levantar la teoría crítica.

En últimas, los planteamientos de Adorno y Horkheimer ubicaron al hombre respecto a la naturaleza en una relación sujeto-objeto, donde el sujeto hace uso de la razón instrumental para someter a la naturaleza. A tal relación pudieron haber llegado iluminados por las teorías marxistas que piensan al ser ligado al trabajo, como *homo faber*.

Ahora bien, ante el dilema de bajo qué razón criticar a la razón instrumental, Habermas recurre a los planteamientos de Weber, para a partir de allí fundamentar el cambio de paradigma que tiene en mente. Y acude precisamente a Weber, por ser éste uno de los autores que más cercanamente tocó en su planteamiento el tema de la racionalidad, pues tal como expuso Adela Cortina en un conversatorio en el marco del XV Ateneo de bioética en Madrid, (2014) “Weber en su análisis de la racionalidad de la acción social, en su ámbito sociológico y cultural, distingue diferentes tipos de acción, siendo la teleológica y la axiológica las que mayor grado de racionalidad poseen”.

Así, tenemos que la manera como el autor en cuestión define a la racionalidad teleológica dominante, encaja a la perfección con la razón instrumental de la que hizo mención Horkheimer (Cfr. Cortina, 2014). Puesto que ambas encajan en la idea de un tipo de razón o racionalidad que analiza su entorno única y exclusivamente para favorecer sus fines. Y al igual que la razón instrumental, la teleológica, se eleva por encima de la axiológica que está más ligada al ámbito emotivo o valorativo de la persona, a lo que se considera valioso en sí.

Hasta el momento, cabría preguntarnos lo siguiente ¿Qué objetivos persigue Habermas al incursionar en los planteamientos de Weber e identificar en ellos una conclusión similar a la cual llegaron los representantes de la primera generación de la escuela de Frankfurt como Adorno y Horkheimer, a saber, la idea de planificar y analizar la sociedad? Pues bien, el sociólogo persiguió -extendiendo su pensamiento hasta Weber- la idea de un nuevo elemento en la racionalidad desde la cual es posible una crítica de ese instrumentalismo, por llamarlo de algún modo, que se reproduce y cobra fuerza cada vez más en la sociedad, tal elemento de análisis es la intersubjetividad, la cual se deriva de los procesos de comunicación, éstos ofrecen junto con el

lenguaje –único poder no violento- la posibilidad de la emancipación humana. Dicho esto, Habermas propone un cambio de paradigma. En palabras de Carretero.

[...] para mantener vivos los ideales que configuraban los esfuerzos de la primera teoría crítica, basados en la libertad y reconciliación entre hombre y naturaleza, sólo cabe plantear un nuevo modelo de racionalidad fundado sobre un entendimiento intersubjetivo entre individuos o grupos que establecen vínculos relacionales, en definitiva un paradigma de la comunicación. (Carretero, 2006, p. 16)

A juicio de Habermas tanto Adorno y Horkheimer, como Weber, se centran en la racionalidad cognitivo instrumental como única manera posible de entender la sociedad y relacionarnos con ella, lo cual es un tanto cerrado porque deja de lado ámbitos importantes del sujeto. Por ello su propuesta, según Adela Cortina:

va encaminada a descubrir un tipo de racionalidad que permita criticar a ese tipo de racionalidad instrumental, e incluso devolver a los seres humanos su protagonismo en la historia, ya no se tratará de dejarse dirigir por una especie de sujeto elíptico, sino que los seres humanos van a poder ser autónomos y elegir ellos mismos su historia. (Cortina, 2014)

Es decir, Habermas le está apuntando con sus investigaciones, a la racionalidad comunicativa, la única capaz de conservar la fuerza emancipatoria para darle vida nuevamente al proyecto ilustrado, al poseer un elemento que sus predecesores habían dejado de lado, la intersubjetividad y con ella la capacidad que poseen los sujetos para tejer entre ellos en el marco de las relaciones de trabajo, unas interrelaciones, una especie de juegos de intereses importantes para construir el mundo a través de una coordinación adecuada, en la cual juega un papel importante el lenguaje. En palabras de Carretero:

El foco de la investigación se desplaza entonces de la racionalidad cognitivo-instrumental a la racionalidad comunicativa. Para ésta, lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo. (Carretero, 2006, p. 16).

Por ello Habermas propone un cambio de paradigma que implica dejar de lado<sup>4</sup> la acción teleológica y centrarse en la acción comunicativa, a la cual se refirió señalando que, la acción comunicativa, propuesta ahora como teoría, no tiene dentro de sus pretensiones nutrir a las ya existentes, sino sustituirlas, dado que ella es lo suficientemente compleja como para abarcar las ya propuestas y trascenderlas de la mano con el lenguaje y la comunicación.

Ahora bien, no podemos perder de vista que lo que Habermas está intentando es abrir las posibilidades para una esfera de la emancipación que permita revitalizar la teoría crítica social. Teoría que en estos momentos de la investigación se encuentra reorientada a la sociología, gracias a la cual la teoría social o filosofía social, dio cuenta de su vínculo con el pensamiento filosófico-histórico y con la comprobación empírica, que permitió por decirlo de algún modo justificar las patologías sociales. Dicho esto, retomamos la línea de nuestro escrito, bajo el siguiente interrogante ¿En qué sentido la teoría de la acción comunicativa propuesta por

---

4. Uso la frase “dejar de lado” porque no se trata de desechar a la razón instrumental y desconocer su papel en la historia y en la transformación del aparato técnico dominante, no se trata de desconocer que ha penetrado en las distintas esferas de acción del individuo a tal grado que ya se muestra como dominación, sin que ello implique una pérdida de su carácter explotador y opresor. El foco ahora se desplaza hacia la acción comunicativa.

Habermas suple las carencias de sus predecesores? Pues bien, de eso nos encargaremos en los párrafos siguientes.

En aras de dar solución al interrogante propuesto debemos poner de manifiesto ¿Qué entiende Habermas por acción comunicativa? Pues bien, este concepto comprende ese estadio, por llamarlo de algún modo, presente en las relaciones entre seres capaces de lenguaje y acción, en donde todos se interrelacionan y hacen posible la comunicación ya sea empleando medios verbales o no verbales; es una especie de comunicación sin imposición, y en tanto que comunicación sin imposición, tiene como principal intención alcanzar el entendimiento, sin dejar de lado que aparte del entendimiento pueden haber otros intereses de trasfondo. (Cfr. Noguera, 1996).

En últimas, lo verdaderamente importante a lo que se refiere Habermas con la acción comunicativa es a la importancia del acto del habla, del lenguaje como puente entre el sujeto y el objeto, del entendimiento y la coordinación de las acciones sin coacción como evidencia de una intersubjetividad, satisfaciendo las pretensiones del acto comunicativo eso es, en palabras de Noguera (1996): La acción comunicativa es aquella en la que “los actores buscan entenderse sobre una situación de acción, para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones (ibídem: 124)”

Dicho lo anterior, nos permitimos retomar el interrogante arriba esbozado que nos devuelve al curso de nuestra investigación a saber, ¿En qué sentido la teoría de la acción comunicativa propuesta por Habermas suple las carencias de sus predecesores? Pues bien, se considera de tal modo dado que los predecesores tomaban razón como sinónimo de dominación, y en ese sentido el sujeto se enfrentaba al mundo para dominarlo y coaccionarlo, una tensión entre lo objetivo y

lo subjetivo, la dicotomía sujeto-objeto presente en el paradigma de la conciencia del que se valió la primera generación.

A esa idea de razón como dominación, Habermas le antepone la acción comunicativa que a juicio de Noguera, entiende la razón no como dominación sino como esa propiedad que se construye cooperativamente a través del diálogo. Lo cual indica que no hay coacción alguna, es un ejercicio libre. De ese modo se abre salida al dilema de la crítica a la razón instrumental que hacía peligrar el proyecto ilustrado.

Ahora bien, la teoría de la acción comunicativa, suple las carencias de generaciones anteriores, precisamente porque el modelo propuesto por Habermas, en tanto que más completo que el de sus predecesores, absorbe a los modelos anteriores, a saber, trasciende la concepción del sujeto, el cual ya no será visto como un ente que únicamente se relaciona en el plano laboral como maquinas, sino que concibe como un ente que interactúa de manera recíproca con el otro, haciendo uso de un lenguaje compartido.

Y digo trasciende, por el hecho de que en Habermas la comunicación no se remite única y exclusivamente al acto de intercambiar palabras, sino que el acto comunicativo para ser efectivo debe satisfacer cuatro pretensiones, siendo éstas, la veracidad, la rectitud, la inteligibilidad y la verdad.

Es decir, a su manera y encaminado al lenguaje compartido Habermas tiene en mente una idea de reconocimiento que tiene como fin último el entendimiento entre sujetos, lo cual representa un avance frente a sus predecesores, avance que se complementa en un mayor grado con las formulaciones de su sucesor y hoy máximo representante de la teoría crítica Axel

Honneth, quien reconoce los avances de Habermas, pero al mismo tiempo señala ciertos aspectos que deben ser objeto a su juicio de crítica.

Uno de tales aspectos, es señalado por Fascioli en su tesis doctoral *Habermas contra Honneth* donde alega lo siguiente:

Tanto Habermas como Honneth pretenden renovar la teoría crítica poniendo el foco en la interacción entre sujetos, en ver a los sujetos como interactuante y como sujetos de un reconocimiento recíproco que excede la interacción estratégica. El concepto de reconocimiento es central para ambos autores; pero mientras que en Habermas éste se da en la experiencia del lenguaje compartido, para Honneth excedería el ámbito del lenguaje hacia el ámbito más amplio de la comunicación. Mientras en Habermas el foco está en el lenguaje discursivo cotidiano orientado al entendimiento, en Honneth el foco está puesto en la interacción comunicativa en general, -sea lingüística o no- orientada al reconocimiento. (Fascioli, 2013, p. 23)

Con lo anterior, Honneth no está desacreditando lo planteado por Habermas, pues considera que con él no solo se abrió una nueva generación de la teoría crítica, sino que fueron superadas las limitaciones a las que nos conducía el análisis crítico de la generación anterior, pero ello no fue suficiente para la actualización de la teoría crítica. Es decir, se reconoce el valioso aporte que la teoría de la acción comunicativa de Habermas le imprimió a la teoría social, aporte que si bien, abre paso a la praxis, en tanto que sujetos de lenguaje, que se relacionan con los otros bajo supuestos de veracidad, rectitud, inteligibilidad y verdad, deja de lado la posibilidad de una experiencia intramundana, termino vital en la filosofía de Honneth.

Siguiendo lo planteado por Honneth, entendiendo por “experiencia intramundana” las fuerzas subjetivas que tienden a la transformación social, a través de criterios normativos que



evalúan la sociedad actual no desde las afueras de la ésta, sino desde dentro, desde las experiencias que los individuos comparten con la sociedad y su respectiva realidad existente. En palabras de Honneth.

Una forma que, al mismo tiempo, es capaz de proporcionar información sobre aquella instancia precientífica, en la que su propio punto de vista crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral (Honneth, 2011, p. 3)

Eso es, dicha teoría evidencia una pérdida de lo social, en el sentido de que no capta los procesos colectivos de integración. Mostrando con ello, una nueva forma de ver el poder desligada de la capacidad de integración social. Razón por la cual, Honneth le apunta a una teoría comunicativa que sea capaz de dar un giro reconocitivo de la lucha de clases. Evidenciando los diferentes déficits por los que ha pasado y en ciertos casos ha superado la teoría crítica, Honneth tiene en mente un giro reconocitivo, así:

Lo que Honneth ha realizado hasta aquí no es una teoría del reconocimiento equivalente a una teoría de la acción comunicativa - ni tan siquiera habría consenso sobre que supere ese marco-, sino que ha recorrido una serie de “estaciones” para imprimir un “giro reconocitivo” a la teoría crítica que superara algunos de sus déficits, y esas “estaciones” describen, representándolo gráficamente, una espiral continua que transita por el análisis de las patologías sociales y las patologías de la razón. El “giro” se tiene que entender como un resultado de un proyecto más amplio que desde la “lucha” asociada al reconocimiento se dirige a analizar sus negaciones, aquellas manifestaciones que expresamos con nociones como “desintegración”, “desgarramiento”, “patología”, “cosificación” o “desprecio”. (Honneth, 2007, p. 11)

Lo anterior, deja ver que a juicio de Honneth la actualización de la teoría crítica supone no únicamente, superar el negativismo en que había caído la teoría con los planteamientos de Horkheimer y Adorno especialmente en la Dialéctica de la Ilustración, puesto que aun cuando tal déficit es superado se abre otro abismo que imposibilita la actualización de la teoría en todo el sentido de la palabra. Para él, actualizar la teoría crítica va más allá de reformular la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Honneth le está apuntando a una lucha por el reconocimiento que le cierre las puertas a una sociedad del desprecio y a una patología social que no hace más que invisibilizar al otro.

Para ello, propone una distinción entre conocimiento y reconocimiento a propósito de la visibilidad e invisibilidad del otro presente en su teoría del reconocimiento. Para quien “invisibilidad” es una manera de destruir u ocultar al otro. Eso es, la invisibilidad se evidencia en el plano del reconocimiento y es entendida como no reconocimiento de algo, o alguien. Dicha negación al reconocimiento o invisibilidad no obedece según el autor en cuestión, a un acto epistémico (de conocimiento) sino a una aptitud frente al otro que deseo invisibilizar.

Honneth al plantear su teoría del reconocimiento hace un esfuerzo por distinguir entre el acto de conocer y el de reconocer; haciendo énfasis, en que “el reconocimiento no implica necesariamente un previo conocimiento”. En este orden de ideas, tenemos que los gestos siguiendo los planteamientos de Honneth pueden llegar a ser un patrón que o bien, visibiliza o bien, invisibiliza a un sujeto dentro de la sociedad.

Siguiendo con lo dicho, Honneth distingue entre “conocimiento” y “reconocimiento”. Respecto al primero, esto es, al conocimiento, obedece al reconocimiento individual, a un acto que está más ligado a un proceso introyectivo; en cuanto al segundo, esto es, el reconocimiento,

obedece al acto de advertir o distinguir y atribuirle una importancia pública a algo o alguien. Éste último se caracteriza por ser más de tipo simbólico. Reconocimiento es hacer visible al otro más allá del acto cognitivo, reconocimiento es aprobación pública.

El anterior recorrido histórico, nos permitirá en el capítulo siguiente analizar los planteamientos de Axel Honneth y abordar la problemática del reconocimiento y las luchas por el mismo; para a partir de allí dilucidar la idea del desprecio como elemento negativo del reconocimiento.

## Capítulo II

### **2. La categoría de “desprecio” en la filosofía de Honneth: Un recorrido por la teoría del reconocimiento.**

Hasta ahora mostramos la línea histórica que precede al pensamiento de Axel Honneth, y que se inscribe en los desarrollos que tuvo la teoría crítica en su primera y segunda generación. La teoría del reconocimiento busca renovar y actualizar el pensamiento crítico, empresa que analizaremos en éste capítulo a la luz de las siguientes ideas: Qué entender por reconocimiento y los peligros a los que se expone la teoría de la lucha por el reconocimiento en caso de no entenderlo – reconocimiento- a la manera de Honneth. Esto, al tiempo que ponemos de manifiesto el esfuerzo de Honneth por otorgar a la teoría del reconocimiento fundamentos éticos y morales , que repercuten en el ámbito tanto psicológico como sociológico del sujeto. Otra idea que abarcaremos a continuación está relacionada con la estrecha relación existente entre los elementos éticos y morales del reconocimiento y los patrones intersubjetivos del mismo, como lo son amor, derecho y solidaridad con su correspondiente negación.

A continuación abordaremos las anteriores ideas en dos apartados: Primero, las formas autónomas de reconocimiento y segundo el desprecio como elemento negativo del reconocimiento. Respecto al primer apartado, explicaremos las características de las tres esferas autónomas del reconocimiento; reconocimiento del amor, reconocimiento jurídico y reconocimiento social. Esferas que exigen la visibilidad, la inclusión, la integración y el respeto mutuo. Respecto al segundo apartado, mostraremos las respectivas formas de negación de la autonomía, el respeto, y la dignidad de la persona, las cuales afectan su autoestima, autoconfianza y su valoración de sí mismo.

Ahora bien, el concepto de “reconocimiento” tal como lo entiende la filosofía de Honneth, está íntimamente ligado a los actos morales, los cuales tienden a fortalecer y velar por el lado positivo del ser, nunca a limitar, sublimar o coartar pensamientos, actos o luchas humanas, evitando que se obstruya el libre ejercicio de la autonomía y la intersubjetividad. Para Honneth, el reconocimiento está directamente relacionado con reconocer al otro y reafirmar sus cualidades más allá de un interés alguno por muy leve e insignificante que parezca, reconocer al otro es apreciar el valor de sus actos.

Ya sea en gestos, actos de habla o medidas institucionales, sólo nos las habemos en tales manifestaciones o medidas con un caso de *reconocimiento* cuando su propósito primario de alguna manera está dirigido positivamente a la existencia de otra persona o grupo. (Honneth, 2004, p. 134.)

Dicho esto, el reconocimiento planteado por Honneth pretende además de exaltar en el otro, sus capacidades y actos, velar para que se fortalezca la autonomía individual a través de la toma de conciencia por parte de los individuos, los cuales poseen capacidades y valores intrínsecos, todo ello con la ayuda del amor, del respeto y de la solidaridad, patrones que van de la mano en la formación intersubjetiva, tal como lo pondré de manifiesto más adelante.

## 2.1. **Las formas autónomas de reconocimiento.**

La lucha moral era entonces apenas un boceto acerca de un enfrentamiento social o de conflictos sociales motivados no por los intereses económicos, sino más bien por la necesidad de tener efectos en la comunidad social, en la sociedad. (Honneth, 2005).

Tomando como referente la separación tripartita hecha por Hegel, a saber: familia, Estado y sociedad civil, Honneth concibe tres formas de reconocimiento fundamentales en el proceso de interacción entre los sujetos, formas que fomentan el desarrollo intersubjetivo y la autonomía individual y a partir de las cuales cobra fuerza su teoría del reconocimiento, siendo estas formas: Amor, Derecho y Solidaridad, esferas que se hayan presentes en todos los seres humanos a lo largo de la vida.

Sin pretender establecer una jerarquización de las tres formas o esferas del reconocimiento, tales como Amor, Derecho y Solidaridad, Honneth manifiesta que es la esfera del Amor la que constituye la esencia de las demás esferas, por ser ésta la esfera que primero se manifiesta en la persona del recién nacido. Esta forma de reconocimiento, surge de la interacción entre el niño y la madre, quien se encarga de transmitirle las bases tanto psíquicas como físicas para el fortalecimiento de la parte emotiva del humano. Dicha esfera se caracteriza por otorgar reconocimientos solo a las personas que integran el círculo afectivo del individuo. A todos aquellos que hacen parte de su familia emotiva y afectiva por llamarlo de algún modo. En palabras de Honneth.

De este modo la esfera del amor se configura como una esfera particularista, pues dentro de ella sólo caben aquellas personas más cercanas al individuo: grupo de referencia – familia, amigos-. Es por ello que en la esfera del amor no es dable exigir reconocimiento a todos los individuos por igual, sino únicamente a aquellos que pertenecen al círculo íntimo de los sujetos. (Tello, 2011, p.47).

Es decir, Honneth considera que en el proceso de socialización del amor, éste puede ampliarse a las relaciones de amistad y a los vínculos afectivos. De eso depende justamente el

proceso de integración social. El nacimiento del ámbito amoroso en el lactante es de vital relevancia, puesto que con dicho fortalecimiento, está en juego la estabilidad y seguridad con la que el lactante en su etapa adulta construirá relaciones afectivas y se desenvolverá en comunidad.

En ese sentido, la esfera del amor acompaña al sujeto hasta las etapas más avanzadas de su madurez. Siguiendo lo planteado por Honneth, Zúñiga lo expone de la siguiente manera: “Del proceso de interacción entre la madre e hijo durante el periodo de lactancia dependerá que los individuos se puedan amar y aceptar como personas independientes” (p.273). Y en la medida en que lo logren, estarán más cerca de alcanzar la autonomía individual.

Otra de las esferas de las que nos habla Honneth en su teoría es la del Derecho. A diferencia de la esfera del amor, esta esfera no se cumple sólo en el ámbito de las personas cercanas al individuo, sino que pasa a convertirse en un deber exigible de manera universal. Esto es, los seres humanos como fuentes tanto de derechos como de deberes. Mientras la esfera del Amor contribuye al fortalecimiento de la autoconfianza, esta esfera, la del Derecho, contribuye al fortalecimiento del autorrespeto.

En cuanto a la esfera del Derecho, siguiendo los escritos de Honneth podemos alegar que si bien, todas las esferas son importante e indispensables en el proceso de reconocimiento, es la esfera del derecho una de las que mayor atención requiere, debido a que ésta es la que, en palabras de Tello Navarro (2011) “procura la libertad individual de los sujetos posibilitando el libre ejercicio de sus capacidades” (p. 48).

En la esfera del Derecho, los sujetos se saben libres e iguales. Razón por la cual Tello Navarro (2011) se aventuró a catalogar a la esfera del Derecho como la esfera primordial dentro de las demás esferas, cuidando de dejar claro que las tres son esenciales en el proceso del fortalecimiento de la autonomía individual. Y la cataloga como tal, debido a que es esta esfera la que aporta a juicio del autor, unos parámetros que le ayudan al sujeto a desenvolverse mejor en todos los ámbitos de las demás esferas, en la medida en que ayuda a tomar una postura diferente frente al otro, una postura de reconocimiento, de respeto.

La tercera y última de las esferas Honneth la llama, la esfera de la solidaridad, ámbito en el cual se despliega y se pone a prueba el grado de fortalecimiento de cada una de las demás esferas, pues es el escenario donde se lleva a cabo una predisposición moral a interactuar con el otro diferente a mí. Tal contacto entre semejantes debe dar como resultado un fortalecimiento de la autoestima. La esfera de la solidaridad, es entonces el escenario donde cada quien desplegara sus capacidades, dejando ver que todos somos diferentes y únicos.

Ahora bien, es necesario distinguir entre el reconocimiento, y el reconocimiento como ideología, a fin de evitar que se tome el reconocimiento como ideología- como sinónimo del primero, puesto que “lejos de representar una mera ideología, el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales” (Honneth, 2004, p. 135).

Así, cuando hacemos la aclaración de no entender reconocimiento como ideología, nos referimos a las situaciones donde el término ideología es entendido como movimientos encaminados a otorgar reconocimientos sociales a cambio de un sometimiento inconsciente a un



conjunto normativo de ideas y creencias colectivas que son compatibles entre sí y referidas especialmente a la conducta social humana.

Esto se hace más claro, si confrontamos la concepción del reconocimiento de Honneth con la forma como Althusser concibe el reconocimiento. Esta confrontación se hace necesaria en la medida en que Honneth pretende otorgarle fundamento normativo a su teoría del reconocimiento, ubicándola en el plano social, en las relaciones interpersonales que ayudan al fortalecimiento de la autonomía personal. Esto se contrapone con lo propuesto por Althusser, para quien el reconocimiento no es considerado una práctica libre de dominación, por el contrario, sostiene de manera argumentada que detrás de cada una de las prácticas de reconocimientos de las que la historia da cuenta se esconde un bajo deseo de o bien dominar al otro, o bien de ser exaltado socialmente.

Para Althusser, el *reconocimiento* es de tal manera unidimensional que no tolera distinciones entre “correcto” y “falso”, entre “justificado” e “ideológico”; [...] para él toda forma de reconocimiento debe poseer el carácter de ideología, porque a través de la sola exhortación o “interpelación” de los destinatarios es impuesta constantemente una unidad imaginaria, que por sí mismos en tanto individuos no deberían poseer. (Honneth, 2004, p.133)

Así, al entender el “reconocimiento” tal como lo sugiere Althusser, notamos que este se corresponde con la analogía de los lentes y el cuarto oscuro, donde el cuarto representa un espacio dentro del mundo social, y los lentes las reglas, normas y prácticas a las que deben adherirse quienes quieren ver y gozar de los beneficios que se hayan dentro de dicho cuarto. Esto es, según Althusser, el reconocimiento es solo una de las tantas ideologías existentes en el mundo, y los que trabajan en pro de ellas no son libres sino súbditos que buscan beneficios e

intereses de trasfondo. De acuerdo a esto, toda búsqueda de identidad, toda lucha por denunciar públicamente los abusos, todo indicio de rechazo a las prácticas de invisibilización, y por ende, todo deseo por salvaguardar la identidad propia y ajena sucumbirían en la duda de si son o no verdaderamente reconocimiento.

Esta presunción de inocencia pierde, sin embargo, toda su evidencia con las reflexiones sugeridas por el concepto de ideología de Althusser, pues con ello aparecen a la luz formas de reconocimiento que son efectivas como medios del dominio social porque producen, según el modelo de la confirmación ritual, una imagen de sí mismo conforme con la sociedad y por consiguiente contribuyen a la reproducción de las relaciones de dominio existentes (Honneth, 2004, p. 131).

Ante esto, se llega a la conclusión de que existen en este caso varios modos de entender la categoría de reconocimiento, siendo unas de estas las postuladas por Althusser, que pretende evidenciar intereses de trasfondo, en cada acto que conlleve al reconocimiento público. Y la defendida por Honneth, que pretende luchar para otorgar reconocimiento a quien padece invisibilidad social, haciéndoles participe de las diferentes formas que le otorgan personalidad a un sujeto, a través de formas autónomas de reconocimiento como lo son el respeto, el amor y la solidaridad, siendo estas últimas las que diferencien una práctica de reconocimiento verdadera de una que no lo sea.

Además de lo anterior, Honneth no deja en ninguna instancia de reconocer el valor del otro que está enfrente, sin pretender con ello algo a cambio. Lo cual es una evidencia de que el respeto es una forma autónoma y moral de reconocimiento en el plano intersubjetivo.

En este orden, el reconocimiento entendido en términos de ideología, no lo es de la manera como es concebida por Althusser, para quien inevitablemente toda ideología implica dominar al otro. A juicio de Honneth, el reconocimiento entendido como ideología, estaría encaminado no a la persuasión irracional, sino a simular que se otorga reconocimiento a quienes sufren del algún grado de exclusión, invisibilización, desarraigo o cualquier forma de menosprecio, con los principios de amor, igualdad y respeto. En palabras de Honneth, (2004) “la nueva forma de reconocimiento debe ser racional hasta tal punto que ella sea percibida por los afectados como suficientemente digna de crédito como para poder aplicarla sobre sí mismos” (p. 146).

Ésta nueva forma de entender el reconocimiento, además de ser necesariamente racional y dejar de lado la exaltación de aspectos negativos de la persona, es uno de los pilares para hablar de lucha, de lucha por entender la realidad social y trascenderla, es la lucha “por percibir la integración social y los poderes reales no como externos sino como resultado institucionalizado normativamente de luchas sociales” (Herzong y Hernández , 2012, p. 613), es la lucha por una sociedad diferente, donde las posibilidades del surgimiento de la autonomía individual y la autorrealización sean amplias.

En la teoría del reconocimiento y la noción de lucha por el reconocimiento coexiste un elemento en común a saber, la conflictividad social, que dificulta el desarrollo de la intersubjetividad. En ese sentido, la conflictividad social hace las veces de patología social y en tanto patología, lejos de fomentar las relaciones intersubjetivas a fin de fortalecer la autonomía individual y la toma de conciencia, lleva a la discriminación e invisibilización del otro.

La conflictividad social va a acompañar a la teoría de la lucha por el reconocimiento a lo largo de la filosofía de Honneth, puesto que ésta toca las profundidades de la subjetividad

humana. Lo anterior debido a que abarca como afirma Herzong y Hernández (2012) “no sólo el conflicto de intereses entre grupos sociales, sino también la emergencia de la tensión entre experiencias morales grupales que reflejan la discrepancia entre una sociedad con mayor justicia y la realidad social vigente” (p. 614).

La conflictividad social no se reduce a mera riña sino que trasciende el ámbito de los enfrentamientos morales y le “apunta a una interrelación del desarrollo normativo y acontecimientos sociales y tecnológicos y a un entrecruzamiento de diferentes esferas de reconocimiento” (Herzog y Hernández, 2012, p. 618).

## **2.2. El desprecio como elemento negativo del reconocimiento.**

Todas las situaciones que pueden tejerse alrededor del reconocimiento y los momentos y prácticas donde tiene cabida, tienen como centro el individuo y la sociedad. Ésta última cumple un papel verdaderamente significativo, puesto que la instancia en la cual se desatan los conflictos que conducen a las luchas por el reconocimiento, y el individuo está la mayor parte de su tiempo en sociedad, por tal motivo, es en ésta donde el individuo encuentra o no las posibilidades para el despliegue de capacidades que conduzcan a fortalecer o no, la autonomía, el autorrespeto y la autorrealización.

Honneth afirma que “la lucha por el reconocimiento se debe interpretar como la lucha por la comunidad”. Una lucha que está lejos de ser contra el otro individuo diferente a mí, sino que se trata de la interacción y unión entre fuerzas subjetivas con miras a la transformación social - una experiencia intramundana- en aras de un espacio que posibilite la autorrealización.

Entendiendo por experiencia intramundana la posibilidad de pensar una sociedad diferente donde reine la inclusión, la igualdad y la justicia. La sociedad es pensada, o surge como consecuencia de los fenómenos presentes en las instituciones ya existentes, la cual cuenta con las experiencias morales aptas para trascender a esa nueva forma de convivencia más acorde con la dignidad humana. (Véase Herzog y Hernández., 2012, p. 614).

Así, la experiencia intramundana atraviesa todo el proyecto de Honneth, pues implica la toma de conciencia por parte de los individuos de cuáles son los elementos presentes en la sociedad que los rodea que les impide cumplir las exigencias de libertad, igualdad, fraternidad, etc. y a partir de allí trascender hacia una sociedad que no burle tales principio. En este orden, ésta permite llevar a la práctica las exigencias morales tanto individuales como grupales; exigencias que al chocar con la conflictividad social y las limitaciones del mundo social, le apuestan a la idea de mostrar las conflictividades internas a partir de las tres esferas de reconocimiento y su correspondiente forma de desprecio o reconocimiento no satisfecho. Así:

La falta de reconocimiento emocional se expresaría en maltrato y la violación de la integridad física, mientras que el desprecio cognitivo se caracterizaría por la desposesión de derechos y la correspondiente forma en el campo de la valoración social estaría formada por todo tipo de ataques contra el «honor» o la dignidad de los sujetos. (Herzog y Hernández. 2012. P.P 615).

De acuerdo a esto, todos los seres humanos sin excepción necesitan y buscan de un reconocimiento, que no debe ser parcial, pues cuando se presenta un reconocimiento parcial, o fallido se desencadena un grave daño a la subjetividad y a la autorrealización de las personas, daño que se manifiesta en el sentimiento negativo de desprecio en las diferentes esferas del reconocimiento.

En la filosofía de Honneth se conoce como “desprecio” al sentimiento negativo producto de la herida psíquica que un sujeto experimenta cuando ha sido víctima de una sociedad que no permite la autorrealización, esto produce en ella un sentimiento de humillación y de negación de su dignidad como persona. Honneth lo expresa (como lo citó Herzog y Hernández, 2012, p.615) así:

Para llegar a una autorrealización lograda, el ser humano se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera. Por ello, la experiencia de desprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social. (Honneth, 1997, p. 166).

Ahora bien, hasta el momento me he estado refiriendo al desprecio como elemento negativo en la teoría del reconocimiento pero, ¿cómo vincula Honneth la categoría de desprecio a su teoría del reconocimiento? Pues bien -en el marco de la experiencia intramundana- Honneth llega a hacer uso de tal categoría al pretender vincular las exigencias morales con realidades empíricas. Y bajo tal vinculación muestra la gramática moral de los conflictos sociales. Por ello, a cada una de las esferas del reconocimiento le agrega su particular forma de desprecio o sentimiento negativo, el cual no siempre es expresado verbalmente.

Cada una de las diferentes formas de desprecio que Honneth destacó en cada esfera del reconocimiento, obedecen a un reconocimiento negado, que ve en los sentimientos y actos afectivos negativos una manera de darse a conocer, de materializarse, siendo estos: maltrato,

violación de la integridad física, desposesión de derechos, actos deshonrosos e indignos que desmoronan la identidad humana.

Tomemos la esfera del amor, la esfera en donde se despierta el amor primero del lactante, el amor brindado por el cuidador o la madre. Cuando en esta esfera particularista no se satisface la forma autónoma de reconocimiento, es decir, no se le fomenta el amor así mismo(a) y por el contrario se le viola la confianza en sí mismo y se le vulnera el derecho sobre sí mismo, se produce un sentimiento negativo de violación y maltrato, sentimiento que conducen a juicio de Honneth a una muerte psíquica.

Así, la herida psíquica producida como consecuencia de la destrucción de la relación con uno mismo, desencadena otro tipo de heridas igualmente significativas en el proceso de conformación y fortalecimiento de la autonomía y la dignidad humana. Tales heridas son: En un primer plano, usurpación o desposesión de ciertos derechos a los que se debe tener acceso dentro del conglomerado social, en pro de una óptima realización social; desplazándonos del déficit de los sentimientos afectivos en la esfera del amor, a los sentimientos de desprecio en la esfera del derecho, producidos por la falta de reconocimiento cognitivo. Y de ahí, a la herida provocada por el no reconocimiento en la esfera de la valoración social.

Respecto al primer plano, el daño psíquico provocado en la esfera del derecho, expone al individuo a la pérdida de su capacidad de emitir juicios morales dentro del contexto social existente. En palabras de Honneth:

De no ser dañado en las expectativas intersubjetivas significa, para el individuo, ser reconocido como sujeto capaz de formular un juicio moral; en esa medida, con la experiencia de la privación de derecho se da típicamente también una pérdida de autoestima, de la capacidad de referirse a uno mismo como interlocutor en igualdad de derechos con sus congéneres. (Honneth, 1992, pp. 82)

En un segundo plano, lo que nombramos como daño o falta de reconocimiento cognitivo encierra dos esferas en la filosofía de Honneth a saber, la esfera del derecho y la de la valoración social. Siguiendo lo planteado por Honneth en *integridad y desprecio* (1992), la vulnerabilidad de derechos a la que es expuesta el sujeto lo sumerge en un grado de humillación que termina en indignidad y agravios, un atentado directo contra el honor, contra la autoestima que se desarrolla a la luz pública en el plano social.

En ese sentido un sujeto que se sabe despojado de derechos, de cualquier apreciación valorativa en el ámbito social, es un sujeto al que se le imposibilita un libre despliegue de capacidades en un ambiente cualquiera, y a su vez la imposibilidad de comprenderse a sí mismo como sujeto valioso. Pues, su concentración está desviada del punto central, esto es, donde debería primar el interés por la autorrealización, en cambio, prima el sentimiento negativo denominado por Honneth como “muerte social”, el cual genera una falta de deseos por superar las condiciones de exclusión vividas.

Ahora bien, Honneth se centra más específicamente en el fortalecimiento de la integridad y la dignidad humana, apoyada por la sociedad en donde se pone en práctica el despliegue de la autoconfianza, autoestima y el auto-aprecio, que no es otra cosa que “la reciprocidad del amor, la universalidad de los derechos y el igualitarismo de la solidaridad contra la entrega a la violencia y a la opresión” (Honneth, 1992, p. 87).

En líneas anteriores sostuvimos que Honneth le atribuye a cada esfera del reconocimiento su correspondiente forma de desprecio, pues bien tal atribución la encontramos en su obra *la sociedad de desprecio* (2007), donde lo resume de la siguiente manera:



Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza y necesidad del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de Derechos (Derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualación
Autorrelación práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de desprecio	Maltrato y violación Integridad física	Desposesión de derechos y exclusión. Integridad social.	Indignidad e injuria “honor y dignidad”

Fig. 1. Tomada de: Honneth, 2007, p. 21.

De acuerdo a esto, podemos concluir que la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, elementos imprescindibles en la construcción de la identidad y autonomía humana, se fortalecen gracias a la comprensión positiva que cultiva cada ser de sí mismo en el plano intersubjetivo, y el sentimiento de desprecio aflora cuando se les menoscaba a los sujetos en su libertad de acción. En ese sentido, el éxito en el fortalecimiento de la autonomía va a depender de un continuo reconocimiento en el otro. “Depende de la posibilidad del continuo reaseguro en el otro que acompaña a la experiencia de desprecio” (Honneth, 1992, p.80).

Hasta aquí, se ha dicho que las categorías de: Amor, derecho y solidaridad, son primordiales en el proceso de reconocimiento del otro. De la esfera del amor por ejemplo depende el grado de seguridad que mediará las relaciones afectivas e intersubjetiva de los individuos; de la esfera del derecho depende el reconocimiento jurídico, el cual es posible una vez el sujeto traspasa la conciencia de sí mismo y comprende que el otro diferente a él vale en tanto que persona libre, con los mismos derechos que él. Otra esfera de la que se hizo mención fue es la de la solidaridad o valoración social, que le permite al sujeto dar cuenta de sus capacidades y facultades.

Pues bien, a cada una de las anteriores esferas del reconocimiento van ligadas sus respectivas formas de desprecio. Y dichas formas de desprecio provocan una herida psíquica en los sujetos que la padecen, los grados de profundidad de esta herida psíquica no son iguales, y esta diferencia incide la falta de autonomía, la poca autoconfianza y autoestima que mantiene la persona en su relación consigo misma y los demás.

En este orden, nos encontramos con unas formas de desprecio distintas unas de otras. Cuando la sociedad no ésta encaminada a trabajar por y para una sociedad que permita la satisfacción de las formas autónomas de reconocimiento, las situaciones que sirven de obstáculo son numerosas, pero a fin de aclarar qué debemos entender por distintas formas o experiencias - desprecio- que niegan las posibilidades de realización de cada una de las formas autónomas de reconocimiento, haré uso de los siguientes casos que presento a continuación.

Partamos de la esfera más elemental del sujeto -pero no por eso la menos importante- la esfera del amor, de las relaciones primarias no necesariamente sexuales. Esfera que se basa en la necesidad de afecto y dedicación emocional. ¿Qué situaciones vividas por un sujeto le niegan a éste la posibilidad de satisfacción y realización en esta esfera del reconocimiento?

Pues bien, supondremos el caso de Daniel, un alumno víctima del maltrato intrafamiliar, sus padres a diario le maltratan tanto física como verbalmente, dada su relación a nivel familiar, se caracteriza por ser de escasos deseos de relacionarse, y de poca confianza en sí mismo, lo cual es un obstáculo para su proceso de aprendizaje escolar, así como para la relación interpersonal entre el grupo. ¿A qué se debe tal comportamiento por parte del alumno? Se debe a que dado que la

dedicación emocional se limitó, no se desplegó de un modo satisfactorio en el proceso de crianza del lactante, se afectaron diferentes dimensiones de la personalidad<sup>5</sup>.

Daniel experimenta aun cuando no lo exprese verbalmente una necesidad de afecto que interfiere negativamente en sus relaciones primarias como lo es la amistad con sus semejantes, y como consecuencia de ello se le ha herido persistentemente la confianza en sí mismo. Todo ello como consecuencia del maltrato y la falta de afecto, tanto externa como interna que experimenta y que le atrofia la imagen positiva que de si quiera formarse. En *integridad y desprecio* (1992), Honneth lo pone en los siguientes términos:

El maltrato físico de un sujeto representa un tipo de desprecio que hiere persistentemente la confianza antes aprendida en la capacidad de coordinación autónoma del propio cuerpo. De aquí la consecuencia lógica, junto a una especie de vergüenza social, de pérdida de confianza en sí mismo y en el mundo, pérdida que alcanza niveles físicos del trato con otros sujetos. (Honneth, 1992, p. 81).

Tal como se expuso en líneas anteriores, Honneth no ubicó a ningún patrón de reconocimiento por encima del otro, pero, al analizar sus textos notamos que las formas o experiencias de desprecio de cada una de las esferas del reconocimiento si bien, están sutilmente

---

5 . Es decir, Honneth toma de Winnicott, la idea de que cuando el bebé nace y comienza conocer el entorno que le rodea, establece una relación de dependencia entre el niño y la madre, siendo esta última quien suple sus necesidades físicas y emocionales. De tal relación dependerá el modo como ese lactante se enfrente al mundo futuro. Para Winnicott, existe una “zona intermedia entre lo objetivo y lo subjetivo o espacio virtual que no responde a las pulsiones sino a la relación entre el hombre y el mundo basado en la correlación mutua ” (Cfr. Martínez, 2015, P.26)

unidas<sup>6</sup>, la esfera del respeto en la teoría del reconocimiento, bien podría ser el núcleo, precisamente por ofrecer los parámetros necesarios para que el sujetos pueda desenvolverse con éxito en las diferentes esferas dada su universalidad.

Es así como la esfera del respeto, podría considerarse la esfera más amplia de reconocimiento, por encerrar toda la gama de derechos de los sujetos tanto social, como civiles y económicos, ejecutados tanto en el plano abstracto -de las relaciones de todos entre todos- como en el plano empírico donde se dan las manifestaciones de resistencia a la opresión e invisibilización.

Dicho esto, la esfera del derecho toma sus bases del concepto de respeto planteado por Kant, que postula a éste como “el principio de igualdad formal de derechos y deberes” (Tello, 2011, P.58). En ese sentido, la esfera del derecho en Honneth constituye el campo de acción en donde la lucha tiene cabida. “Es el derecho el que establece lo que se determina como igual y como diferente” (Tello, 2011, p.53).

La esfera del respeto, podría considerarse la esfera más amplia de reconocimiento, por encerrar toda la gama de derechos de los sujetos tanto social, como civiles y económicos, ejecutados tanto en el plano abstracto -de las relaciones de todos entre todos- como en el plano empírico donde se materializan más específicamente las manifestaciones de resistencia a la opresión e invisibilización en pro del reconocimiento universal de derecho. Para ejemplificar lo anterior, recordemos el famoso caso de Rosa Park, una mujer afroamericana que vivió en

---

6 . Aclaro que Honneth no estableció tal conexión y cuando digo “sutilmente unidas”, lo hago en el sentido de que la herida intersubjetiva producida en la esfera del amor por ejemplo, repercute en las otras esferas, quien carece de autoconfianza, difícilmente despliega en todo sus ámbitos el autorrespeto y la autoestima.

Estados Unidos durante el periodo de discriminación y segregación racial, que se negó a darle a un “blanco” el asiento en el autobús tal como era costumbre.

Ahora bien, la actitud que tomó Rosa frente al “blanco” en el autobús, no es más que un reclamo, frente a una experiencia de desprecio que les negaba a los sujetos afroamericanos residentes en Estados Unidos, la posibilidad de conocer y exigir su reconocimiento jurídico. Representa a mi juicio, un ejemplo de cómo las luchas sociales se plasman en la esfera del derecho, al oponer resistencia al desprecio y vulneración de la dignidad humana, en el caso de los afroamericanos, al exigir ser tratados como ciudadanos plenos. Lo anterior, teniendo en cuenta que Honneth (1992) entiende por derechos, “aquellas pretensiones individuales con las que puede contar legítimamente una persona para su realización social, dado que participa en su organización institucional con los mismos derechos como miembro pleno de una comunidad.” (p. 81).

Dicho esto, le damos paso a las experiencias de desprecio en el plano social. Para lo cual considero que podemos usar el caso antes expuesto. En el podemos recorrer un momento de degradación valorativa-social del sujeto, de sus cualidades y capacidades. En *la sociedad del desprecio* (2011) Honneth, pone de manifiesto que la invisibilidad social es la negación del reconocimiento social y ese hecho es palpable en el reclamo del caso expuesto.

En últimas, cada una de las formas de desprecio presentes en los respectivos patrones de reconocimiento, a saber, amor, derecho y solidaridad, se encuentran unidos por un sentimiento de humillación que en un primer plano -amor- es consigo mismo, en un segundo plano -derecho- es hacia la auto comprensión normativa de si y en un tercer momento -solidaridad- es hacia la valoración del sujeto en el plano social.

Las experiencias de menosprecio repercuten directamente en la identidad de los individuos, de ahí que Honneth exprese que las consecuencias individuales de cada una de las experiencias de menosprecio presente en las esferas del reconocimiento pueden describirse con metáforas que se refieran a una situación de ruina del cuerpo humano. Donde se presentan experiencias de desprecio se pone en peligro la vida del sujeto, su cuerpo, o su propia identidad física. Con cada una de las manifestaciones de menosprecio se atenta contra la subjetividad, la identidad moral e incluso contra la salud psíquica.

### III. Conclusiones

Al analizar la historia del Instituto de investigación social del cual hoy Axel Honneth figura no solo como director sino como máximo representante de la considerada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, se evidencia claramente que el recorrido y los postulados que, por decirlo de algún modo, han marcado tendencia en la historia del instituto de investigación social no han cambiado en mayor grado sus pretensiones.

Es decir, si bien las condiciones tanto sociales como económicas y políticas han variado en las diferentes generaciones, y desde el inicio en 1923, hasta hoy, se ha interesado por explicar, analizar y criticar la dinámica social del momento, podemos decir que, del proceso de crítica y análisis de la sociedad y su dinámica social, surgen poco a poco -por el aporte de cada generación-, las condiciones para hablar de una teoría del progreso moral y de una teoría de la lucha por el reconocimiento.

Lo anterior, dado que la historia muestra un deseo de reconocimiento notable en: primero, la investigación que terminó en la creación de los Grünberg – archiv, bajo la dirección de Carl Grünberg. Segundo, cuando se inicia bajo la dirección de Horkheimer, el proyecto que termina reconociendo la necesidad de una teoría crítica que cuestiona el mito de que la dominación de la naturaleza a través del desarrollo de la ciencia y la técnica nos hará seres libres.

No es fortuito que Adorno y Horkheimer hayan terminado perdiendo toda esperanza en las posibilidades de emancipación que prometía el sujeto revolucionario del momento. Los hechos históricos como la guerra fría, la integración del proletariado a la sociedad de masas, los planes quinquenales de Stalin, el burocratismo en que había caído el modelo Estado-partido en el antiguo régimen soviético, generaba poca confianza en el futuro cambio social. Por eso, la postura de Adorno y Horkheimer, bien puede interpretarse a la luz de las lecturas de Honneth

como un sentimiento de protesta, al ver que la sociedad cierra las posibilidades a una experiencia intramundana.

Experiencia intramundana que Marcuse intenta abrir, al cambiar el sujeto revolucionario, que reside según Marx en la clase del proletariado, por lo que se denomina como la nueva izquierda: intelectuales, estudiantes, movimientos ambientalistas, feministas, de minorías que reclaman los derechos sexuales, minorías étnicas que luchan por su identidad, minorías nacionales que reclaman en los países del capitalismo desarrollado los más mínimos derechos civiles.

Pero sólo la propuesta de Habermas de una teoría de la acción comunicativa crea las condiciones para una teoría crítica que se orienta hacia la lucha por el reconocimiento. Teoría que continúa bajo el paradigma deliberativo que a partir de Habermas se impone en los análisis de las teorías de la sociedad. Así, cuando se interactúa con el otro se crean relaciones intersubjetivas; ya no solo en la dicotomía de un sujeto que percibe VS objeto percibido, sino que es posible expresar ideas y llegar a acuerdos entre diversos sujetos. Estas son las bases para un reconocimiento recíproco.

Sin embargo, no fue sino hasta la llegada de Honneth que se habla propiamente y con fuerza de una teoría del reconocimiento que fortalece la autonomía individual, y con ello la dignidad humana, al emprender la búsqueda de la identidad ya no en planos externos subjetivos, sino en el plano intersubjetivo, incursionando en las esferas del amor, del derecho y de la solidaridad.

Todo ello teniendo en cuenta que la teoría del progreso moral, es el resultado de una lucha por el reconocimiento, la cual no se presenta de manera lineal sino que tiene grados y en cada uno de los grados se presenta una lucha intersubjetiva cuya pretensión es hacer valer los



reclamos de la identidad de cada sujeto. Y en ese sentido se pretende siempre alcanzar un peldaño más, o una esfera cada vez más amplia de reconocimiento de los sujetos.

La teoría de la lucha por el reconocimiento salvaguarda la autoestima, el autorrespeto y autoconfianza, al plantear que el vínculo entre individuos va más allá de lo externo y los elementos del poder, el vínculo entre sujetos se desarrollan a nivel interno y permanente en una relación constante con el otro dentro de la comunidad, de ahí la importancia de esta en los planteamientos filosóficos de Honneth.

La comunidad, es entonces el escenario en donde el sujeto adquiere la conciencia del “otro”, que en tanto igual a mí, merece respeto. La moral entendida a la luz de la teoría de reconocimiento de Honneth obliga a los sujetos a dar y a exigir el respeto al que todos tienen derecho en tanto que sujetos libres y pertenecientes a una sociedad.

Honneth, con sus tres patrones de reconocimiento intersubjetivo se inmiscuye en los debates éticos y políticos de la actualidad. Ya que al incursionar en sus planteamientos salen a luz los diferentes escenarios que o bien obstaculizan, o bien, hacen posible un progreso moral eficiente basado en la intersubjetividad.

Así, cada esfera del reconocimiento a saber, amor derecho y solidaridad posee su correspondiente negación. En la esfera del amor, la negación de ésta se evidencia en pérdida de la confianza en sí mismo, en la esfera del derecho o solidaridad, la negación de evidencia en pérdida del respeto hacia sí mismo, lo cual repercute directamente en la apreciación que del otro va a formarse el sujeto, y en la esfera de la solidaridad o de la valoración social, se evidencia en pérdida del autoestima despojando al sujeto de todo indicio de valor social, situándolo ante una situación de deshora y vergüenza.

En suma, si bien el no reconocimiento satisfactorio materializado en sentimientos negativos de ira, menosprecio entre otros en los diferentes ámbitos de realización del sujeto producen daños psíquicos, el hecho de que tengan lugar dentro de la sociedad, es muestra de que el desafío ha empezado que estamos siendo partícipes de una lucha constante por el reconocimiento.

#### IV. Referencias bibliográficas

- Berman, M. (1982). *Todo lo solido se desvanece en el aire*. Buenos aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Carretero, A. (15-nov-2006). Jürgen Habermas y la Primera Teoría Crítica: Encuentros y Desencuentros. *Cinta de Moebio*. Vol. (27) P.11-26.
- Castelló, J. (2010). *La segunda guerra mundial 60 millones de muertos: Una guerra total*. Madrid, España: Grupo Anaya.
- Concatti, G. (24 –nov-2009). La primera escuela de Frankfurt. Una crítica a la cultura occidental para revisar y reflexionar *KAIROS. Revista de temas sociales. Volumen (24)*. P. 1-14.
- Contreras, F. (Julio- 2006). Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer. *Revista Científica de Información y Comunicación. Volumen (3)*. P.63 – 84.
- Cortes, F. (Julio- Dic 2005). Entrevista con Axel Honneth. Reconocimiento y justicia. *Estudios Políticos Volumen. (27)*. P.9-26.
- Cortina, A. (22 mayo 2014). ¿Qué es la racionalidad instrumental? *XV Ateneo en bioética*. Conferencia llevada a cabo en el XV Ateneo en bioética. Madrid- España.
- Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. (Tesis doctoral) Universidad de Valencia, Valencia.
- Friedman, G. (1981). *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*. Ithaca. New york.
- Galafassi, G. (Enero- Junio- 2002). La teoría crítica de la escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad. *Contribuciones desde Coatepec. Volumen (2)*.p 4-21.

Herzog, B y Hernández i Dobon. (2012). La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth: Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso. *Política y Sociedad, Vol. (49)*. P. 609-623.

Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. *Isegoría (5)*. P. 78-92.

Honneth, A. (2007). *La sociedad del desprecio*. Madrid, España: Trotta.

Honneth, A. (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Ed. Madrid.

Honneth, A. (Julio- Diciembre- 2006) Reconocimiento e ideología. *Isegoría. Volumen (35)* p.p. 129-150.

Horkheimer, M. (1937) *teoría tradicional y teoría crítica*. Buenos aires, Argentina: Amorrortu/editores.

Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Madrid, España: Taurus.

Martínez, M. (30-julio-2015). *Creatividad y teoría del reconocimiento de Axel Honneth. ¿Proximidades o divergencias? ¿Encuentros o desencuentros?* (Tesis de pregrado) Universidad de la Republica. Uruguay.

Muñoz, B. *Psicoanálisis y marxismo - teoría crítica y escuela de Frankfurt: Primera generación*. (Tesis de pregrado) Universidad Carlos III, Madrid.

Noguera, J. (1996) La teoría crítica: De Frankfurt a Habermas. Una “traducción” de la teoría de la acción comunicativa a la sociología. *Papers*. Pp. 133-153.

Robles, R. (2016). *La filosofía de Jürgen Habermas*. (audio-video). De:  
<https://www.youtube.com/watch?v=g8RPIOI3TPQ>.

Roith, C. (2011). *La historia de la teoría crítica*. (Tesis de pregrado). Universidad de Almería.

Sierra, W. (2- diciembre-2009) Cosificación: avatares de una categoría crítica. *Revista de Filosofía "Sophia", volumen (1)*.

Tello Navarro, F. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de sociología. Volumen N (26)*. Pp. 45-57.

Wiggershaus, R. (2011) *La escuela de Fráncfort*.

Zúñiga, Luis. (2018). La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. *Reflexión política, volumen (20) p.263- 280*.