

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **El reconocimiento como definición de lo humano en Axel Honneth .**

Alejandro Chuca.

Cita:

Alejandro Chuca (2011). *El reconocimiento como definición de lo humano en Axel Honneth. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/767>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Vida buena, reconocimiento y comunidad en el pensamiento de Axel Honneth.**

Alejandro Chuca

Estimulo-UBACYT

alejandrochuca@hotmail.com

### **RESUMEN**

En el siguiente trabajo analizaremos, en una primera parte, la descripción analítica e histórica que realiza Honneth sobre la filosofía social en su artículo *“Patologías de lo social. Tradición y actualidad en la filosofía social”*. Repasaremos las diferentes postulaciones de los filósofos que han aportado a la historia de la disciplina como también a las problemáticas metodológicas que esta ha sufrido en su desarrollo.

Luego en una segunda parte, expondremos el aporte que realiza Honneth a la filosofía social con su definición antropológica expresada en el libro *“Reificación”*. Insertaremos al autor en el mapa que el describe y analizaremos en las conclusiones su apuesta por una ética formal basada en el concepto de reconocimiento.

**PALABRAS CLAVES:** Honneth – Reconocimiento – Filosofía Social - Comunidad

### **PRIMERA PARTE: LA FILOSOFÍA SOCIAL EN LA INTERPRETACIÓN DE HONNETH.**

#### **La filosofía social: una ética para la crítica.**

Axel Honneth ubica su pensamiento en lo que él define como filosofía social. La filosofía social es entendida por el autor como una disciplina que “trata prioritariamente de determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, como ‘patologías de lo social’” (Honneth: 2009; 52). Para la posibilidad de ejecutar un diagnóstico de las patologías sociales es preciso establecer previamente pautas que establezcan las formas atinadas de vida social. Es el paso fundamental y previo al diagnóstico de la sociedad, establecer una ética que describa la “vida buena” de los seres humanos para sus posibilidades de autorrealización, la cual será luego el criterio para definir y caracterizar los procesos sociales.

Es de este modo la filosofía social una disciplina que cuenta con su objeto, los seres humanos y los procesos sociales que los implican en su autorrealización y también una disciplina que cuenta con su metodología, la cual establece un momento de definición ética de lo humanamente correcto y luego un análisis situacional crítico partiendo desde las pautas anteriormente establecidas.

## **Jean-Jacques Rousseau y el origen de la filosofía social.**

Rousseau en su "*Ensayo sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*" despliega claramente la metodología de la filosofía social. Establece en una primera parte una imagen del estado natural del hombre que luego, en una segunda parte, confrontará con el estilo de vida de la civilización moderna. La vida en el estado natural del hombre consta en un momento en donde los seres humanos vivían "en si mismos" y no actuaban en referencia a otros, motivados por la expectativa de los demás. Según Rousseau de esta forma los hombres se aseguraban de actuar de la forma que su propia voluntad individual lo dictaba en plena autonomía.

Al ir aumentando las relaciones sociales que los individuos iban teniendo con los pequeños grupos y comunidades que iban surgiendo en el desarrollo de la civilización, se alejan los seres humanos de su estado natural y comienzan a vivir volcados hacia las expectativas y miradas de los demás miembros de los grupos sociales a los que pertenecen. Es por esto que van perdiendo su autonomía y dejan de actuar impulsados por lo que su naturaleza apetitiva les sugiere. De esta forma los individuos quedan "alienados" de sí mismos y pierden la libertad que tenían en su estado de naturaleza.

Lo fundamental de la filosofía social de Rousseau es su planteo inicial para la disciplina, ya que establece, aunque implícitamente, el modo en que esta debe proceder. El ideal de vida es determinado claramente y la crítica se desprende de él, quedando así marcados el objeto y la metodología que expresábamos al inicio. La pauta valorativa en Rousseau parte de una definición antropológica que dota al ser humano de ciertas características que no debería perder para poder autorrealizarse de manera correcta. Para el filósofo francés la libertad y la autonomía en el actuar pulsionado desde la propia individualidad son elementos indispensables para el desarrollo saludable. En el caso particular de Rousseau el ideal de vida humano queda establecido en un pasado que remite a un estado natural que es imposible de reconstruir en la modernidad, lo cual condena a que todos los aumentos de la socialización desde ese estado hacia adelante sean considerados como patológicos.

No es la intención de Honneth la de recuperar las pautas valorativas de Rousseau, sino tan solo su modo de proceder en la crítica. Dicho modo se repetirá sucesivamente en otros autores, como lo son el caso de Hegel y Marx. Brevemente Honneth interpreta que Hegel, a diferencia de Rousseau, no está preocupado por la pérdida de la libertad individual, sino al contrario, por el aumento de esta. El aumento de la libertad individual que observa Hegel causa el desmembramiento de la sociedad toda y la atomización de los individuos que en ella viven. Es para Hegel el ideal del desarrollo humano un momento que vendrá en el futuro en donde se reconciliaría la totalidad y la vida de los humanos será correctamente autorrealizada.

Por su parte, en el caso del joven Marx aparece otra forma de crítica social. Partiendo de la premisa de que el sujeto no alcanza su autorrealización sino a través del trabajo autodeterminado, Marx va a plantear la alineación social de

los trabajadores bajo las relaciones capitalistas de producción ya que estos producen objetos que no les pertenecen y de los cuales se ven enajenados. De esta forma se alienan de si mismos, de su trabajo, de su género y de los demás integrantes de la sociedad, imposibilitando el desarrollo de la autorrealización correcta de los sujetos y de la sociedad.

Lo que buscamos demostrar al repasar rápidamente el pensamiento de estos autores fundamentales para la filosofía social, es que según como lo remarca Honneth, en ninguno de ellos la crítica a la sociedad esta dada moralmente. Para ninguno de estos pensadores las patologías presentes en la sociedad moderna son una injusticia social o actos inmorales de unos humanos sobre otros. Para estos pensadores la crítica parte de firmes postulaciones éticas que devienen de definiciones antropológicas claras o de filosofías de la historia acompañadas por reflexiones teóricas con pretensiones científicas. Por ello, el diagnóstico crítico de la filosofía social no parte, a entender de Honneth, de juzgamientos morales o en términos de la justicia de época, sino de definiciones de pautas valorativas previamente establecidas como el ideal de autorrealización humana.

### **Nietzsche, la sociología y las complicaciones metodológicas.**

El aporte fundamental que realiza Nietzsche al desarrollo de la filosofía social no es exclusivamente el de una nueva formulación de pautas valorativas con sus críticas pertinentes (lo cual también realiza), sino que es la puesta en duda de la metodología que esta venia llevando a cabo. Nietzsche busca demostrar que el ideal de vida que puede establecer cada pensador puede pecar de pretensiones universalistas cuando es en realidad tan solo un particularismo ético de cierto grupo o sociedad determinada. Cualquier "universalismo" ético podría estar ocultando el particularismo de su valorización siendo tan solo una visión específica del mundo no reconocida en su postulación.

El pensamiento de Nietzsche ataca los fundamentos mas básicos de la filosofía social: su pretensión de realizar una pauta de evaluación universalista que sea aplicada a todos los seres humanos sin importar tiempo ni lugar, desde la cual se podría establecer sin mas que es lo normal o lo patológico en su autorrealización. El llamado de atención de Nietzsche tambalea los cimientos de la filosofía social y advierte a esta que de ahora en más deberá estar sumamente atenta al tipo de formulaciones éticas y definiciones antropológicas que haga, ya que pueden pecar de particularistas, aunque ellos mismos no lo sepan en sus pretenciosas voluntades universalistas.

Con el desarrollo de la naciente sociología a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se agrega a la situación crítica de la filosofía social un nuevo condimento: es un diagnóstico generalizado de los sociólogos de la época que con el paso de las sociedades tradicionales a la sociedades modernas se pierden las fuertes estructuras de valoración sociales que configuraban éticamente la vida de los individuos anteriormente.

A su vez también la sociología comparte con Nietzsche el diagnóstico nihilista sobre la sociedad moderna, el cual la sociología se encarga de explicar y

explicitar empíricamente como procedente de un proceso de disolución de las estructuras objetivas significantes de las sociedades tradicionales. Simmel hablara de la objetivación de las relaciones sociales, Tönnies de la disolución de los vínculos comunitarios, Weber del desencantamiento del mundo y Durkheim de la anomia social: se alcanza un consenso, en la interpretación de Honneth, en diagnosticar la crisis ética de la vida moderna.

A la crítica metodológica que Nietzsche le realizó a todo pensamiento que se pretendiera universalista en su formulación, se le suma la falta objetiva de estructuras valorativas firmes en las sociedades modernas redescubierta y reformulada por la sociología.

A su vez, según la interpretación de Honneth, los sociólogos de aquella época, fundamentalmente Weber, Simmel, Tönnies y Durkheim, están fuertemente influenciados por el pensamiento de Nietzsche y todos ellos adscriben al particularismo ético al que Nietzsche llamo la atención y buscan formular una ciencia que en su despliegue este conciente de ello.

De este modo la crisis metodológica que describe Honneth tendría dos focos de ataque: el primero mas bien intrínscico a la reflexión filosófica y a la imposibilidad de establecer pautas valorativas universalistas; y el segundo, mas bien intrínscico al estado propio de la sociedad moderna, en donde no hay en ella tampoco valores que se postulen por encima de otros. Es decir, que no solo que no hay premisas universales “externas”, sino que tampoco habría premisas claras “internas” al seno de la sociedad moderna occidental.

Es por esto que la pregunta que replantea Honneth se convirtió en el dilema de la filosofía social los subsiguientes años: “¿Cómo era posible continuar persiguiendo la meta de determinar y discutir las evoluciones sociales desatinadas cuando ya no se podía disponer para ello de pautas evaluativas universales?” (Honneth: 2009; 81).

### **Los dos grandes modos de construir pautas evaluativas.**

Anteriormente observamos en el caso de Rousseau claramente, como también en el del joven Marx, que la construcción que ellos realizaban sobre la vida buena estaba sujeta a una definición antropológica de lo que el hombre era y no podía dejar de ser para posibilitar su autorrealización normal.

Este es para Honneth un modo de construir pautas evaluativas, pero a su vez también destaca otro que tuvo lugar en la historia del pensamiento de la filosofía social: la construcción de postulaciones normativas mediante la filosofía de la historia. El caso de Hegel es el mas paradigmático, porque el filosofo idealista expresa que las verdaderas propiedades del hombre ya no se sitúan en el inicio natural, si no en su devenir histórico y la concertación de su fin. De este modo, si la antropología filosófica busca en el estado natural del hombre el momento ideal, la filosofía de la historia lo encontrará en un futuro ideal en donde el hombre logrará desarrollarse completa y satisfactoriamente una vez alcanzada cierta meta.

Al final de la Primera Guerra Mundial aparecen para Honneth dos estudios paradigmáticos en relación a estos dos modos de construcción del ideal de vida: uno de ellos es "*Historia y conciencia de clase*" de Lukacs y el otro "*Los límites de la comunidad*" de Plessner.

Este último se sitúa en el lugar de la definición antropológica de una forma natural de los hombres de realizarse. Plessner plantea que por la organización de los sentidos humanos, a diferencia de los animales, los seres humanos pueden asumir una mirada externa sobre si mismos como una interna. Así los individuos están tan poco determinados en su constitución identitaria, que deben buscar ellos mismos la forma de vida individual que les resulte mas atinada. Para poder desarrollar esta búsqueda y exploración el individuo debe que tener un espacio social que le posibilite desplegarse en una búsqueda autentica de su identidad. De este modo seria patológico para la autorrealización individual que los seres humanos se encuentren limitados por comunidades que presionen sobre la construcción de la identidad y la quiten al individuo la posibilidad de su propia exploración libre y autentica. A diferencia de las otras construcciones del ideal humano, Honneth destaca que "se hace evidente que la pauta de esta critica no se obtuvo acaso de una evaluación ética de las metas éticas de la vida humana, sino que se fundó en un análisis de los supuestos normativos de la constitución de identidades" (Honneth: 2009; 86).

Lo que en esa cita Honneth quiere destacar es que a diferencia del tipo de pauta evaluativa que constituye la filosofía de la historia, las definiciones antropológicas tienen la posibilidad de ser científicamente controladas y verificadas, cuando en cambio las proposiciones de filosofía de la historia, al basarse en un futuro prometido, no tienen posibilidad alguna de la comprobación ni de la observación real.

Como si es en el caso del trabajo de Lukacs, en donde se plantea que la salida de la cosificación que se vive en las sociedades modernas vendrá dada en un futuro, en donde con la toma de conciencia el proletariado podrá librarse de ese error categorial que es la cosificación. "Pero el camino que Lukacs tomo con este fin conduce directamente en la dirección opuesta: el criterio en que él basa su filosofía social esta fundado de manera tan unilateral en una construcción teleológica de la historia que se sustrae permanentemente a toda verificación y que tiene que reclamar, por ende, validez absoluta." (Honneth: 2009; 88).

Con esta cita vamos observando como Honneth va tomando partido en elegir que tipo de formulación de las pautas evaluativas le parece la más acertada para la formulación de una filosofía social. Descarta la posición de Lukacs ya que la considera incapaz de comprobación y destaca por encima la construcción antropológica de Plessner basada en descubrimientos del tipo científico que son verificables. Así se va perfilando y vislumbrando de a poco lo que para el autor aquí en cuestión es la forma correcta de establecer un modo ideal de vida para los seres humanos, que eluda el particularismo ético, el universalismo infundamentado y las filosofías de la historia improbables.

## **Los cuatro intentos actuales de superación del problema metodológico de la filosofía social.**

El problema metodológico irresoluble luego de la crítica al universalismo de Nietzsche, ha obligado a los filósofos sociales a buscar nuevas formas de construcción del ideal de vida del hombre.

En la aventura en busca de este modo fundamentado y certero de construir una metodología pertinente, hay un camino que fue rechazado desde los primeros pasos: el de renunciar a la posibilidad de formular una crítica temiendo caer una y otra vez en dilemas relativistas y perspectivistas en el planteo del ideal de desarrollo humano. Caer en la pasividad y en el dejar ser del mundo para con los humanos no es la opción.

Honneth es uno de ellos que se resisten a renunciar a la posibilidad de la crítica partiendo desde pretensiones normativas y defiende la intencionalidad de la filosofía social, aunque hace notar que “el error de semejantes enfoques no consiste en que hayan preestablecido determinadas metas a la vida humana y que con ello se hayan entregado a un perfeccionismo imposible de fundamentar, sino en la inclinación de considerar como condiciones universales de la autorrealización humana formas de actividad tales cuya alta estimación se debe con frecuencia solo a ideales de vida eminentemente selectivos y, en la mayoría de los casos, condicionados por la época” (Honneth: 2009; 105).

El avance de la filosofía social es inseguro y sumamente sospechoso. Cada nuevo desarrollo que ella da, tiene tras de sí misma al inextirpable fantasma de la crítica nietzscheana. Todas aquellas postulaciones normativas e ideales que se dieron anteriormente al planteo del filósofo de Turín, gozaban de una fundamentación más liviana, y sus pretensiones de argumentación no se alejaban mucho de una apuesta ética acompañada por algunos datos empíricos y una estética y modos científicos con pretensiones de verdad.

Pero pareciera que si es que hay un vicio en el pensamiento filosófico ese es el de mantenerse firme en la postulación de ideales, uno tras otro. Incluso el mismísimo Nietzsche no se quedó con las ganas de despuntarlo. Aun así de haber llevado su filosofía amarrada a un martillo y destruido todo aquello que se elevaba, con apariencia de verdad, como verdadero, no dejó de dar su valoración ética y proponer su forma de vida para el ser humano. Parece que nadie está exento.

Honneth es uno más de ellos. No deja de preguntarse como es posible lograr, de una vez por todas, alcanzar una definición normativa que no peque de épocal, que no peque de cultural, que no peque, ¡también!, de una afirmación ética del propio autor, y que no peque, ¡aun más!, de una apelación a la moral contemporánea.

Si hubo un discípulo fiel del maestro de la sospecha, ese fue Michel Foucault. Foucault, un apasionado rival del universalismo, construyó toda su filosofía en pos de la búsqueda y la debelación de como el saber se constituye como verdadero en la interacción con las relaciones de poder ejercidas sobre lo

social. Pero a pesar de ello, es muy lucida y crítica aquí la interpretación que realiza Honneth sobre el pensamiento del francés: “Ciertamente no queda claro en este diagnóstico de la época en que sentido los procesos descritos de aumento de poder representan formas de un trastorno social; pues cualquier índole de saber o conocimiento tiene que concebirse, en una conexión tan estrecha con las respectivas relaciones de poder existentes que para él ya no puede darse una perspectiva trascendente que permita determinar ciertos procesos sociales como desviaciones de un ideal” (Honneth: 2009; 111).

Foucault no podría expresarse en contra de ningún desarrollo ni aumento del poder, porque para ello necesitaría, inevitablemente, una contraparte ideal de como deberían ser los usos del poder. A demás, como Honneth remarca, Foucault describe al humano como “una masa de energía sin rostro e infinitamente acondicionable.” (Honneth: 2009; 147). El problema aquí, es que si el filósofo francés intenta realizar una crítica desde esa concepción humana, no lo podría hacer, porque no podría establecer ninguno sufrimiento en el cuerpo de los hombres en tanto sufrimiento, ya que parecería que estos son absolutamente moldeables, y en cualquier dirección que se dirijan en su moldeamiento y desarrollo no sufrirían porque nada va en contra de su naturaleza humana.

Honneth rechaza el modo en que Foucault intenta superar el problema metodológico de la filosofía social, ya que observa una contradicción en la formulación de la propia teoría de Foucault. El tono crítico de sus descripciones de las relaciones de poder quedan anuladas en sí mismas ya que no es posible determinar que esas relaciones sean patológicas para la autorrealización de los individuos al carecer de toda definición antropológica establecida como ideal.

Otro de los cuatro modos descritos por Honneth para resolver el problema es el que plantea Habermas en “*Aclaraciones a la ética del discurso*”. El planteo de Habermas consiste en proceduralizar la ética. Las cuestiones éticas deben ser ahora consideradas como tarea de discursos prácticos. “Lo que debe considerarse como ‘normal’ o ‘ideal’ con respecto a una forma de vida social se evidenciaría solo en la medida en que los integrantes mismos de la sociedad logran, en una formación de voluntades democráticamente organizada, un consenso sobre la conveniencia de determinadas evoluciones sociales.” (Honneth: 2009; 113). La particularidad de los discursos éticos que surgirán de este modo de proceder es que serán limitados con respecto a los tipos de discursos éticos que se formulan en la filosofía social, ya que partirán de una comunidad de valores que de por sí es delimitada. Aunque la mayor desventaja que observa Honneth es que esta alternativa condenaría a la disolución de la filosofía social como empresa teoría que formula discursos éticos, ya que los interesados mismos, en tanto miembros de una sociedad, serían los que juzgarían ahora lo que se considera “patológico”.

Otra alternativa que expone Honneth como posibilidad para salir del dilema metodológico es la que expresa Taylor. El planteo de Taylor consiste en una fundamentación históricamente relativizada de la ética. “La pauta de evaluación con que la filosofía social diagnostica y discute las patologías sociales posee solo una validez históricamente limitada en tanto no puede ser aplicada sino a



la épocas histórica cuyas decisiones éticas previas tiene que adopta de manera necesaria.” (Honneth: 2009; 115). Esta alternativa tendría la virtud de no disolver a la filosofía social, sino que la dotaría de un lugar central de la reflexión e interpretación sobre los valores históricamente dados y sus correspondientes ideales de vida. “Pero arruinaría la pretensión clásica de la filosofía social de juzgar con un propósito que trasciende el contexto ciertas evoluciones de la vida social como patologías” (Honneth: 2009; 116).

La cuarta alternativa propuesta por Honneth es también desarrollada por su maestro Habermas. En *“Teoría de la acción comunicativa”* se considera la capacidad de la misma teoría de la sociedad para indicar los límites de la penetración de los imperativos sistémicos al seno del mundo de la vida que pasado cierto punto es considerado patológico. “Los argumentos con que allí se justifica la distinción entre lo “normal” y “patológico” proceden de una antropología poco pronunciada y solo formal, en el sentido de que están fundados en una pragmática universal que busca comprobar una forma originaria de la praxis de discurso humana como condición previa necesaria para la reproducción social” (Honneth: 2009; 114). Esta forma de fundamentar los juicios éticos de la filosofía social consiste en la definición antropológica “lo más discreta posible, la cual reconstruye solo unas cuantas pero elementales condiciones de la vida humana” (Honneth: 2009; 114).

## **SEGUNDA PARTE: EL APORTE DE HONNETH A LA FILOSOFÍA SOCIAL.**

En esta segunda parte vamos a desplegar la filosofía social del propio Honneth y analizar como se ubica ella dentro del cuadro que describimos anteriormente perteneciente a la disciplina.

En su libro *“Reificación”* Honneth recupera el concepto de reificación de la tradición del marxismo, particularmente de Lukacs, y revisa y propone una nueva definición para el mismo. A su vez establece una definición antropológica propia desde la cual busca reactualizar el viejo término y reformularlo a su modo, partiendo desde una base diferente.

### **Lukacs, filósofo social.**

Honneth remarca, así como también lo remarco para los demás filósofos que hemos analizado, que Lukacs no realiza un juicio moral cuando analiza y critica las relaciones reificadas. En tanto filósofo social Lukacs va a tener una definición antropológica, y además una filosofía de la historia, la cual va a contrastar con el estado de la situación que él observa en las relaciones sociales modernas. La concepción de la filosofía de la historia que Lukacs tiene no va a ser del interés de Honneth en este libro y se va a centrar en revisar, ya que no se encuentra explícita, la definición antropológica que está presente en el ensayo *“La reificación y la conciencia del proletariado”* que utiliza el marxista para denominar reificadas a ciertas relaciones humanas.

La definición de reificación que da Lukacs la concibe siguiendo a Marx y es considerada como una relación entre personas que adquiere un carácter de

coincidencia. Es una especie de error categorial en donde algo que no es en si una cosa aparece como si lo fuera. Pero esto no es un error categorial para Lukacs ni tampoco es una acción moralmente reprochable de los individuos que cosifican a los demás. Sino que la define como una praxis distorsionada que tiene sus causas sociales en el desarrollo del capitalismo y las formas que toman las relaciones humanas bajo este modo de producción.

Si bien Lukacs comienza con el análisis de la mercancía, luego lo abandona y realiza un salto a la observación de toda la vida cotidiana que se da bajo el capitalismo. La generalización de como la reificación parte del capitalismo, es decir desde el seno de la esfera económica y se despliega por el resto de las esferas de la vida, se explica debido a que era funcionalmente necesario para el capitalismo abarcar otras esferas para su avance. También es explicada, siguiendo a Weber, como la pérdida de los registros tradicionales sociales superados por la racionalización de la vida moderna.

Toda esta expansión sobre la vida social transforma a los humanos y sus relaciones en vinculaciones reificadas. Este esparcimiento de este tipo de relaciones sociales terminan llevando a los individuos a actuar insertos en una "segunda naturaleza", volviéndose así un habito verse a si mismos y a los demás como cosas. La característica de esta segunda naturaleza son la de una actitud puramente "contemplativa ante el mundo", de "observación sin influencia", de "una partícula aislada inserta en un sistema extraño". El sujeto no participa activamente en el mundo y las hechos que ocurren en el le son indiferentes. Es un sujeto indolente, en donde psíquica y existencialmente queda intacto por lo que a su alrededor acontece. "Los sujetos se ven forzados a comportarse ellos mismos como observadores del acontecer social en lugar de hacerlo como participantes, porque el calculo que cada parte hace de los posibles beneficios exige una actitud puramente objetiva, desapasionada en extremo" (Honneth: 2007; 29).

Esta es la "segunda naturaleza" que adquieren los sujetos dentro de la vida capitalista, la cual adquieren en el proceso de socialización y en el trascurso de su vida social cotidiana. La definición entonces de reificación que da Lukacs es, en palabras de Honneth: "El habito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de las personas son concebidos de manera indolente y desapasionada, como algo que tiene calidad de cosa" (Honneth: 2007; 30).

Esta praxis no es una conducta moral errada que llevan a cabo los individuos, ya que todos sufren el mismo proceso de reificación durante la socialización y no esta en su intencionalidad subjetiva actuar de esta forma. Sino que es una praxis fallida, que se desprende de una praxis verdadera, la cual esta definida teóricamente por Lukacs durante su ensayo, y la cual describiremos.

### **La definición antropológica de Lukacs en la interpretación de Honneth.**

Las características centrales de la definición de como el ser humano actúa originalmente en el hombre se centran en una contraposición de lo que

anteriormente definimos como “segunda naturaleza”. La “primera naturaleza” o mejor dicho, la verdadera naturaleza humana esta compuesta por una praxis verdadera de actividad presente e interesada en el mundo, de unidad orgánica participativa e involucrada en los hechos.

Para una definición mas exhaustiva Honneth recurre a Heidegger y Dewey ya que encuentra en ellos dos fuertes vinculaciones en su definición de la actitud del hombre frente al mundo y los otros humanos.

Según Honneth, Heidegger en su concepto de “Cura” (Sorge) tiene una concepción similar a lo que Lukacs considera la naturaleza humana verdadera. Para Heidegger la ejecución de la vida cotidiana esta abierta para la existencia, y nos enfrentamos a esta no como sujetos cognoscentes sino que la existencia es un campo de significación práctica en el cual estamos involucrados. El hombre esta inserto en el mundo con un involucramiento existencial. La vinculación entre los dos pensadores alemanes la sintetiza Honneth en el siguiente párrafo: “La costumbre, devenida segunda naturaleza, de representarse la relación con uno mismo y con el entorno según un modelo de aprehensión neutral de datos cosicos le confiere, a través del tiempo, incluso a la praxis de la acción humana otra forma, reificada ésta, sin que por ello el carácter original de cura (sorge) de aquella praxis pueda hacerse desaparecer del todo alguna vez” (Honneth: 2007; 46).

Tanto para Heidegger como para Lukacs la reificación se convierte en otra forma de actuar, que se sostiene en un habito a través del tiempo, que se sobrepone a la actitud original del humano para con su entorno. Pero lo que aquí agregamos, es que a pesar de esta “segunda naturaleza” que se presenta tan fuertemente y se naturaliza incluso, no pierde el humano nunca su condición natural verdadera, la cual persiste y resiste siempre en su forma de ser con el mundo. “La relación del hombre consigo mismo y con el mundo esta atada, en una primera instancia, no solo genética, sino categorialmente a una actitud de apoyo, antes de que otras orientaciones, neutralizadas en el plano emocional, puedan surgir de ella” (Honneth: 2007; 50).

Es esta la definición antropológica que comparten tanto Lukacs y Heidegger según Honneth, en donde la actitud natural, original, de vinculación hacia las cosas, los hombres y el mundo es para los humanos una vinculación de una involucración existencial, con contenido emocional y participativa.

Para continuar en la descripción de la pauta valorativa que utiliza Lukacs, aunque siempre vale aclarar que implícitamente, Honneth se apoyo en Dewey y la descripción que este también hace de la relación original de los individuos frente al mundo.

Dewey afirma que toda comprensión racional de la realidad esta ligada previamente a una forma holística de la experiencia, en una involucración interesada cualitativamente. El sujeto ante la realidad esta dominado por todas las cualidades allí presentes y no se le hace posible aislar un aspecto solo de ella. El individuo esta afligido por todos los datos situacionales y en interés en el intercambio con el entorno. Es también una relación existencial hacia el entorno que valoriza los datos del mundo y se preocupa por los hechos allí

acontecidos. Según Dewey el humano es capaz de tener una relación de conocimiento con su entorno, y de este modo aislar algún aspecto solo de la realidad para estudiarlo desvinculado de lo demás. Pero esta es una actitud posterior a la actitud original, que precisa de una toma de postura particular, pero que aun así, al igual que en Lukacs y Heidegger, nunca pierde la naturaleza inicial del hombre, en tanto esta este involucrado existencialmente en el mundo y en sus características cualitativas que lo afectan. Pero como también coinciden los otros dos pensadores alemanes, es posible para Dewey olvidar la experiencia cualitativa que dio origen al interés de conocimiento de la realidad y considerar a esta como un dato único, desprendido de sus vinculaciones con el resto de las cosas del mundo. Aunque no por ello, el hombre perdería su forma original de estar en el mundo: su implicación existencial y su experiencia cualitativa del mundo.

### **La reelaboración de Honneth y la construcción de su pauta valorativa antropológica: el reconocimiento.**

Haciendo suya las definiciones antropológicas anteriormente explicadas sumado a los resultados de estudios basados en la psicología evolucionista Honneth define su antropología filosófica.

De la psicología evolucionista Honneth toma estudios basados en casos de niños autistas, en donde se observa que lo patológico de estos niños es su incapacidad desde nacimiento de poder interpretar las reacciones de los demás seres humanos e involucrarse en la vida de ellos y poder así interpretar los deseos e intenciones en las relaciones sociales.

El niño en un inicio tendría una vinculación afectiva con una persona amada, la cual le sería de primer contacto para introducirse en el conocimiento de las relaciones sociales. De esta manera lo explica el psicólogo Dornes: el niño autista “no reacciona frente a los sentimientos, queda atrapado en su perspectiva del mundo y no llega a conocer ninguna otra. No ve o, mejor dicho, no siente que en expresiones fáciles, movimientos y gestos comunicativos se expresan actitudes. Es ciego al contenido mental-expresivo de tales manifestaciones o, como suele afirmarse, a su significado. Así, el lactante no es “ciego intelectualmente” por una carencia cognitiva: es intelectualmente ciego porque primero es ciego afectivamente.” (Honneth: 2007: 68). Colocarse en la perspectiva de otra persona no es algo que se aprenda desde la cognición, sino que es un modo de estar en el mundo que permite experimentar las otras perspectivas del mundo como significativas.

Honneth recurre al filósofo Cavell para seguir justificando su postura antropológica. Para Cavell es fundamental para poder llevar adelante una vida social tener una postura de reconocimiento ante los demás. La comprensión de los otros está ligada a la comprensión de las proposiciones de sensación que permiten percibir la adopción de una postura de reconocimiento. Esta postura es determinante para así poder mantener relaciones sociales.

Así, sumado ya a Heidegger, Dewey y Lukacs, Honneth busca fundamentación en la psicología evolutiva y sus descubrimientos con el estudio de los niños autistas y también en el pensamiento de Cavell. Todos ellos sostienen que el

hombre en su actitud natural se encuentra involucrado en el mundo existencialmente y aprende a vivir inserto en una experiencia cualitativa que lo afecta y le interesa para su participación en el entorno en que él se encuentra. El reconocimiento es la postura original del hombre frente al mundo, que precede siempre al conocimiento. “El hecho de que en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente: a los datos del mundo que nos rodea les asignamos primero un valor propio, que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos.” (Honneth: 2007; 55).

Así Honneth vincula su concepto normativo de “Reconocimiento” con el concepto de “Cura” (Sorge) de Heidegger, con la “Implicación” de Lukacs y con el “Compromiso práctico” de Dewey, ya que los vincula la idea central de la pertenencia existencial en el mundo como actitud original. “Por lo tanto, una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia.” (Honneth: 2007; 56).

De esta manera se define el concepto de “Reconocimiento” que es la idea central que define la concepción antropológica de Honneth. Esta se centra fundamentalmente en dos aspectos:

1. La actitud original del hombre en el mundo es la de implicación existencial con su entorno, para con los humanos y las cosas que allí se encuentran. Tanto los otros humanos como así también las cosas están dotadas por significados que no le son indiferentes, sino que son elementos que afectan la experiencia humana. El ser humano se encuentra implicado e involucrado participativamente en los procesos que se dan a su alrededor, siéndoles estos relevantes y sintiéndolos como propios y constitutivos de su vida.
2. La comprensión de los hombres y a su vez de las cosas es de tipo cualitativa. Toda actitud original del hombre es la de comprensión de las particularidades en su virtud cualitativa, siendo esta una experiencia holística. Todos los aspectos de los humanos y las cosas son determinantes para los individuos, y esta forma de experimentar es a su vez la posibilitadora de los procesos de conocimientos posteriores. Todo intento de conocer algún aspecto de la realidad, viene precedido por la actitud de reconocimiento, que es puesta en suspenso para luego poder abocarse a conocer algún elemento de la realidad, quedando todo el resto “circundante” neutralizado afectivamente.

En estas dos características que toma la postura original de los individuos en el mundo se percibe que el reconocimiento precede al conocimiento siempre. Aunque el individuo sea capaz de vivir indiferente de la realidad, como lo decía la “segunda naturaleza” descrita por Lukacs, o que el individuo pueda acercarse a conocer procesos humanos o de elementos sin que ellos tengan carga afectiva, como es la postura del científico, no extirpa nunca de la condición natural humana del hombre su vinculación de reconocimiento con los demás, implicados cualitativa y existencialmente en el mundo. La postura de

reconocimiento puede ser puesta en suspenso o neutralizada, pero nunca deja de ser constitutiva del ser humano.

## CONCLUSIONES

### **La apuesta por una antropología poco pronunciada y una ética formal.**

Honneth apuesta aquí por una definición antropológica. Descarta los modos alternativos de Foucault, Taylor y del Habermas de *"Aclaraciones a la ética del discurso"* que repasamos anteriormente. Él utiliza la misma estrategia que usa Habermas en *"La teoría de la acción comunicativa"*, la de pronunciarse por una antropología "lo mas discreta posible, la cual reconstruye solo unas cuantas pero elementales condiciones de la vida humana" (Honneth: 2009; 114).

La definición antropológica de Honneth es discreta, si la comparamos con los postulados como los de Rousseau o Hegel, en donde se planteaban mundos mucho mas acabados, en resoluciones ambiciosas en sus descripciones. Pero no por ello deja de ser un axioma que condicione determinadamente todo el pensamiento que continua en su teoría.

Podemos argumentar que la elección de Honneth por una ética formal y una antropología poco pronunciada se basan fundamentalmente en tres aspectos: 1. Con este tipo de formulación se continua salvaguardando a la filosofía social en su posición central para la determinación de lo patológico o lo normal. 2. Permite este tipo de construcciones contrastar empíricamente, y además sumar el aporte de conocimientos científicos que vuelven más sólidas las pautas valorativas en su argumentación. 3. Esta postulación no pierde las pretensiones universalistas que desde su origen ha tenido la filosofía social a la hora de argumentar sobre el desarrollo normal del ser humano.

El punto 1 que aquí destacamos procede de su crítica a la formulación de Habermas de proceduralizar la ética, en donde ahí los integrantes mismos de la sociedad en formación de voluntades democráticas establecerían lo que consideran patológico, metodología la cual quitaría a la filosofía de su lugar de reflexión sobre dicha problemática. El punto 2 vienen del rechazo de Honneth a las posturas de filosofía de la historia las cuales no son comprobables por postular un estado futuro solo imaginado. Y el punto 3 deviene de la critica a la postura de Taylor que pretendía formular una ética determinada por cada época, restringida a cada contexto socio-histórico, pero lo cual para Honneth acabaría con la pretensión clásica de la filosofía social de declarar postulados universales.

De esta forma se hace evidente que Honneth se mantiene en una postura clásica con respecto a la filosofía social, en intentar continuar con la misma metodología, que a pesar de ser cuestionada luego de Nietzsche, él persiste en salvaguardar. En sus intentos de salvaguardarla y de buscar un sustento firme, vemos que Honneth, además de acudir a "autoridades filosóficas" recurre fuertemente a estudios de psicología evolucionista, lo cual haría correr su lugar

de apoyo hacia la ciencia, sin por ello preguntarse por los sustentos que la ciencia tiene para si misma.

### **La apuesta de Honneth**

Honneth hizo su aporte meritorio, su apuesta por una ética, la cual intentaremos ahora analizar en si misma.

El reconocimiento es la actitud original que tiene el hombre ante su vida y el mundo. Esta en el implicado e involucrado existencialmente. Todo lo que lo rodea tiene valor para él y influye sobre su vida y lo vivencia, a menos que cambie su postura a la artificial del conocimiento, en sus particularidades cualitativamente. Esta idea Honneth la expresa luego de analizar el pensamiento de Lukacs sobre la reificación en las sociedades modernas, y su concepto de reconocimiento surge justamente del análisis de una problemática de época. Desde Marx, pasando por Simmel y Weber, hasta Lukacs y luego Adorno y varios pensadores más han estudiado en la historia del pensamiento moderno la racionalización o la objetivación o la cosificación de los lazos humanos actuales. Honneth lo sabe y no es ninguna novedad para él. Pero lo cual si nos llama a nosotros la atención es que su apuesta por el reconocimiento deviene en una postulación universal de como es la forma de los seres humanos de ser, cuando aparece esta en verdad sumamente motivada por una problemática netamente de la modernidad en su particularidad propia. Así la tentativa de acusarla de puramente epocal es grande.

Quizá Honneth nunca hubiera podido formular su pauta valorativa sino fuera inspirada en las problemáticas de esta época. Quizá no seria visible ni problematizable esa necesidad humana tan arraigada a lo natural sino fuera una falencia en las sociedades de hoy en día. Aunque también, haciendo justicia a su favor, no seria para nada reprochable que una postulación con pretensiones de definir la forma de ser del hombre en el mundo tenga su inspiración en los análisis de las problemáticas de una época determinada, ya que es esa época la que vive y experimenta el filosofo y de la cual difícilmente pueda escaparse.

Pero también podríamos formular, acercándonos a una postura mas cercana a la que el propio Honneth criticaba a Foucault, de que aquella "segunda naturaleza" que el hombre había alcanzado en el capitalismo que describía Lukacs, no sea en verdad la "naturaleza" socio-histórica que hoy tiene el hombre para darnos, siendo esta su configuración actual, y la condición en la que es hoy en la modernidad. "Naturaleza" que es bien transitoria y cambiante, y que no esconde tras de si una verdadera esencia humana que debe ser develada. Sino que es la forma que alcanzo la humanidad con sus características propias y con las cuales debe convivir, sin por ello considerarla patológicas, es decir, desviaciones de lo normal.

Es por esto que podríamos interpretar que el problema de la reificación, el cual motiva al fin y al cabo a Honneth a realizar su contundente definición antropológica, es en verdad una realidad socio-histórica que para la

categorización de patológica necesita de un contrapeso “exagerado” que deviene en una pauta valorativa con pretensiones universalistas sobre lo humano. Cuando quizá para poder establecerlo como patológico bastaría una crítica moral, sin necesidad de un sustento teórico o empírico tan pretencioso. Aunque justamente, lo que Honneth pretende es justificar solidamente su concepción moral desde un postulado que no sea este mismo del tipo moral, y por esta misma razón apuesta por una pauta evaluativa de la realidad sustentada en la filosofía y la psicología en su esplendor reflexivo-teórico, lejos de los juicios de valor.

Pero como decíamos en el apartado anterior, es esta la apuesta de Honneth y en tanto apuesta, no se puede criticar en sí, sino es con la contraposición de otra que consideremos superadora y argumentemos en favor de ello.

Si se puede llamar la atención y observar cuales pueden ser sus motivaciones y su anclaje en los sucesos de época que pueden estar filtrándose, quizá inevitablemente, en las postulaciones universalistas contra las cuales Nietzsche nos llamaba la atención de no realizar.

### **La antropología de Honneth y su aporte a la teoría social.**

El reconocimiento para Honneth es la base fundamental de las relaciones entre los humanos. Toda aquella relación que no este basada sobre el reconocimiento es una relación reificada, en donde no se concibe al otro como humano, sino como cosa. Es de este modo entonces, que para construir cualquier relación social es necesario que se funde en el reconocimiento previo (Honneth: 2007; 78).

Habíamos caracterizado al reconocimiento con dos características centrales: 1. implicación existencial para con el mundo de los humanos y las cosas. 2. aprehensión cualitativa holística de los humanos y cosas del entorno.

Ahora podemos imaginar a un individuo con esta postura de reconocimiento inserto en una gran ciudad, al mejor estilo de como las describe Simmel en su ensayo *“Las grandes urbes y la vida del espíritu”*. Simmel expresa que la forma de vincularse del urbanita con los demás transeúntes y con los sucesos que en ella ocurren es mediante el intelecto. Se vincula con el intelecto ya que este es el órgano que puede soportar la dinámica cambiante de la ciudad y posibilita de este modo al hombre urbano continuar con su vida. “Si al contacto constantemente externo con innumerables personas deberían responder tantas reacciones internas como en la pequeña ciudad, en la que se conoce a todo el mundo con el que uno se tropieza y se tiene una relación positiva con cada uno, entonces uno se atomizaría internamente por completo y caería en una constitución anímica completamente inimaginable” (Simmel: 2005; 253). Es evidente de este modo que la actitud de reconocimiento no puede estar presente para el urbanita, es decir el hombre moderno, todo el tiempo. Sus estados nerviosos se convertirían en intolerables e inmanejables.

La reificación para Honneth es un olvido del reconocimiento. Toda aquella vinculación entre dos individuos que haya perdido su anclaje en el reconocimiento original entre los humanos se convierte en una forma reificada



de relacionarse. Ya que estos dejan de implicarse existencialmente entre si y no se perciben mas en sus particularidades cualitativas humanas y decaen en meras cosas.

Pero Honneth aquí realiza una distinción fundamental: hay una diferencia fundamental entre la pérdida del reconocimiento de los casos de relaciones reificadas, con los casos en donde las vinculaciones están dadas desde el conocimiento pero que tienen su origen en un reconocimiento previo recordado. Justamente en esta diferencia radica la posibilidad de criticar la definición de Lukacs sobre el concepto de reificación. Como veíamos un hombre colocado en el seno de una ciudad moderna no podría vivir si se implicara con todos aquellos con los que se topa, y su vida se haría imposible. Pero para que esto no suceda, como ya Simmel lo marcaba, Honneth demuestra que hay posibilidad de vincularse con otro individuo sin tener un lazo tan exigente en términos de participación nerviosa, y se logra mediante el conocimiento o el intelecto en termino simmelianos.

Básicamente, lo que Honneth permite realizar acá es una tipificación del tipo de vinculación de entre dos individuos, con diferentes graduaciones. Serian tres tipos: 1. Las relaciones basadas puramente en el reconocimiento, de fuerte intensidad y participación de unos sobre otros. 2. Las relaciones que se sostienen desde el conocimiento pero que tienen su origen en el reconocimiento; son de igualación y despersonalización. 3. Las relaciones de reificación que perdieron de su horizonte el reconocimiento y devienen en cosificadas; habiendo una total pérdida de humanidad.

La importancia de esta clasificación permite sortear el error que para Honneth comete Lukacs. Lukacs sentencio como reificadas todas aquellas relaciones en donde no había una participación activa de involucramiento por parte de los protagonistas. Para Honneth esto es confundir y no diferenciar las relaciones objetivadas de las relaciones reificadas. "En una relación despersonalizada por las transacciones monetarias, el otro -como lo destaca Simmel- debe permanecer ciertamente presente como portador de cualidades personales generales para poder ser aceptado como par responsable en el intercambio, mientras que la reificación de otros hombres significa negar su humanidad." (Honneth: 2007; 132). Objetivar a un humano no es reificarlo. Los procesos de diferenciación modernos llevan inevitablemente a la despersonalización y no por ello a la reificación como pretendía demostrar Lukacs. Para Honneth un individuo no pierde nunca su humanidad en las relaciones objetivadas ya que es necesaria su cualidad de humano para llevarlas acabo y además es el derecho quien lo pretejerá en toda cualidad.

Las relaciones que están salvaguardadas bajo el derecho, como pueden ser las de los intercambios monetarios, no pierden su reconocimiento porque este estaría desplazado y sostenido desde lo legal. Es decir, que así como en el caso del urbanita, desde el conocimiento es posible extender la actitud de reconocimiento sobre los demás, sin por ello observar al otro como una cosa manteniéndolo en su plena humanidad.

De este modo las relaciones que se dan entre los individuos en su mayoría al seno de una sociedad están conformadas por relaciones que se basan en el reconocimiento puramente o en los tipos de relaciones que parten desde el conocimiento aunque estén ancladas en el reconocimiento previo. Por otro lado, las relaciones reificadas a diferencia que para Lukacs, son para Honneth sumamente excepcionales. Mientras que para Lukacs todas aquellas relaciones que se daban en las sociedades capitalistas estaban inevitablemente penetradas por la reificación, para Honneth son solo algunos casos particulares, como fue lo el genocidio “industrializado” o el trafico sexual.

### **Las comunidades postradicionales como “materialización” social del ideal humano de Honneth.**

Como veíamos, las relaciones que se sustentan por el reconocimiento son relaciones que exigen mucho en términos de involucración del individuo. Este queda afectado e involucrado en los demás de tal modo que no pueden extenderse sobre gran número de pares. En cambio, las relaciones que se mantienen desde el lugar del conocimiento no involucran otra facultad, que dicho simmelianamente, sea la del entendimiento. Pero para el logro de verdaderos lazos sociales esto no alcanza solamente y por eso, justamente Honneth destaca a las comunidades postradicionales. En las sociedades de hoy en día el individuo recibe el reconocimiento legal que lo establece como humano en su concepción más general, pero para su verdadera interacción social es necesaria su inserción en grupos sociales de menor tamaño. Allí el individuo si se puede entregar por completo, cualitativa e existencialmente involucrado con los demás que interactúa. Este tipo de relaciones serían las que Honneth consideraría como ideales y más puras en términos de lo que es la postura original humana. Pero no por ello, considera patológicas, como si Lukacs, todas aquellas relaciones que no tengan ese tipo de entrega por parte de los individuos.

En lugar en donde se encuentra fundamentalmente los lazos de esta espesura expresados son en las comunidades postradicionales que conceptualiza el autor. El adjetivo de “postradicionales” viene dado debido al proceso de secularización de la sociedad moderna, que logra desarticular las estructuras objetivas de valoración social realizando una apertura radical del horizonte de valores. De allí en más, las posibilidades de encontrar valoración por parte de un grupo se diversifican y se vuelven menos selectivas que en las sociedades tradicionales segmentadas. Son así las comunidades postradicionales lugares en donde la posibilidad de la valoración social está facilitada y en donde, fundamentalmente, el individuo puede expresarse en su postura plena de reconocimiento, siendo parte involucrada y participante de las mismas. Podemos así llevar a Honneth a decir que las relaciones dadas por el conocimiento son aquellas que se integran en la sociedad moderna, entendida esta más bien como el lugar de los lazos fríos, instrumentales, indolentes, contra aquellas relaciones sociales de la comunidad en donde habría lazos calidos, afectivos, involucrados y participantes, es decir una relación con plena postura de reconocimiento.

## **Bibliografía**

- Honneth, Axel: "*The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*", The MIT Press, Cambridge. 1995.
- Honneth, Axel: "Comunidad: esbozo de una historia conceptual". En *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, N°. 20, 1999 (5-15)
- Honneth, Axel: "Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento". Katz, Buenos Aires, 2007.
- Honneth, Axel: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Simmel, G. *El individuo y la libertad*. Madrid. Península. 2005.