

Hacia una (nueva) refundación de la teoría crítica. Las 3 H's de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Habermas y Honneth. Un recorrido posible.

Diego Martín Giller.

Cita:

Diego Martín Giller (2012). *Hacia una (nueva) refundación de la teoría crítica. Las 3 H's de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Habermas y Honneth. Un recorrido posible. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/26>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/Yuc>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

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>.

Hacia una (nueva) refundación de la teoría crítica

Las 3 H's de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Habermas y Honneth. Un recorrido posible

Ponente: Diego Martín Giller

Pertenencia Institucional: Instituto de Estudios de América Latina y El Caribe (IEALC) / Facultad de Ciencias Sociales, UBA

Correo electrónico: pigushi@yahoo.com

1. Palabras introductorias

*No hay una teoría de la sociedad,
ni siquiera la del sociólogo que generaliza,
que no incluya intereses políticos acerca
de cuya verdad haya que decidir, ya no mediante
una reflexión neutral en apariencia,
sino nuevamente actuando y pensando,
es decir en la actividad histórica concreta*

Max Horkheimer

El propósito del presente trabajo es realizar un recorrido posible sobre tres tradiciones diferentes al interior de la Escuela de Frankfurt, poniendo especial atención en la concepción de la teoría crítica. En tal sentido, nos preguntaremos acerca del carácter de la teoría social, específicamente: ¿qué es la teoría social? ¿Qué rol cumple socialmente? ¿De qué tiene que dar cuenta eso que llamamos teoría? ¿Qué es aquello que se conoce por teoría crítica? Para avanzar sobre el objetivo propuesto nos situaremos en la experiencia teórica del Instituto de Investigación Social de la Escuela de Frankfurt¹. Iniciaremos nuestro recorrido con *Teoría tradicional y teoría crítica*, un escrito temprano de Max Horkheimer. Desde allí intentaremos precisar –desde una perspectiva claramente situada; vale decir, desde el marxismo- qué es la teoría social, y más

¹ Como bien menciona Seyla Benhabib, el programa del Instituto de Investigación Social "... puede dividirse en tres fases diferentes: la fase del "materialismo interdisciplinario" de 1932 a 1937, el enfoque de la "crítica teórica" de 1937 a 1940, y la "crítica de la razón instrumental" que caracteriza al período que va de 1940 a 1945" (Benhabib, 2004: 78-79). Agregamos nosotros tres nuevas etapas posteriores: primero, el período caracterizado por la obra de Adorno *Dialéctica negativa*, de 1945 a 1969 –año de la muerte de aquel -; segundo, la fase de la *teoría de la acción comunicativa*, de Jürgen Habermas, de 1970 a 1994; por último, la más reciente, llevada adelante por Axel Honneth, el período de la *teoría del reconocimiento*, de 1994 a nuestros días.

específicamente, qué es la *teoría crítica*. Luego, continuaremos el sendero a través de la propuesta teórica del primer gran renovador de ésta tradición de pensamiento. Nos referimos a Jürgen Habermas y su obra *Teoría de la acción comunicativa*. La última estación del presente viaje estará constituida por el esfuerzo teórico del que es considerado el último de los *frankfurtianos*: Axel Honneth. Con él, veremos la crítica a la teoría habermasiana, centrándonos en su modelo de la lucha por el reconocimiento. Finalmente, en las palabras finales expondremos una breve comparación entre los diferentes derroteros que ha adoptado el Instituto de Investigación Social.

2. Max Horkheimer: *Teoría crítica*

Max Horkheimer, quien fuera director de la Escuela de Frankfurt, se formulará para el año 1937 la siguiente pregunta ¿qué es la teoría? Para dar respuesta a este interrogante trazará una distinción entre *teoría tradicional* y aquello que él junto a sus compañeros de aventuras –Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Leo Löwenthal y Walter Benjamin, entre otros- va a llamar *teoría crítica*. La *teoría tradicional* tendría como misión la predicción de hechos con el fin de obtener resultados útiles. Basándose en un método que construye proposiciones acerca de un campo de objetos para deducir nuevas proposiciones, esta tradición concibe al saber como algo meramente acumulable. Las conexiones empíricas que se van descubriendo son entendidas desde un punto de vista puramente lógico o metodológico, completamente escindidas de los procesos sociales reales. Llevando el dualismo cartesiano entre *pensar* y *ser* hasta su máximo límite, tanto el sujeto como el objeto de conocimiento aparecerían absolutamente divorciados. Y no sólo eso, sino que esa relación se produce exenta de contradicciones, bajo la forma de una parsimoniosa armonía entre las partes. De este modo, el científico *tradicional* en tanto agente de la ciencia burguesa, se concibe ajeno de las contradicciones sociales. Por tal razón, nunca se ve afectado por su propia teoría. La naturaleza humana se le presenta como ya dada, de una vez y para siempre. El mundo existe y debe ser aceptado tal cual es. De esto se deriva una manifiesta incapacidad de pensar la unidad de teoría y práctica. La ciencia –y con ella toda actividad teórica-, entonces, aparece desligada del proceso de división social del trabajo. Esta aparente independencia de toda actividad científica respecto del modo de producción hegemónico en una época determinada sería un efecto de la también aparente libertad de los sujetos en la sociedad capitalista.

A contrapelo de la *teoría tradicional*, Horkheimer propondrá una original y renovadora forma de concebir la actividad teórica. El punto de partida del nuevo *comportamiento crítico*² será la concepción de la sociedad como objeto de conocimiento. La sociedad, entendida como el producto del trabajo social, esto es, como un resultado del proceso material de producción, existe porque "... ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de los individuos libres" (Horkheimer, 2003: 234); vale decir, es ella constitutivamente conflictiva. El conflicto se transforma en su huella originaria.

La *teoría crítica* constituye un esfuerzo de producción de un enfoque interdisciplinario que pueda realizar un diagnóstico crítico de la realidad social a través de la supresión y superación de todo pensamiento unilateral que conciba al proceso intelectual desligado del conjunto de la praxis social. En tal sentido, la *teoría crítica* considera que la praxis social es anterior al saber disponible y aplicable al hecho percibido. Es decir, el sujeto cognoscente está condicionado por ideas y conceptos humanos, ideas y conceptos que se constituyen en la lucha. Por tal razón, el comportamiento *crítico* no acata el orden social como algo inmutable. La concepción de un mundo *ya dado* de una vez y para siempre -mundo que debe ser aceptado tal cual es- se encuentra en sus antípodas. Puesto que los hechos de la realidad social no son exteriores a su actividad, el comportamiento *crítico* se autoconcibe inherente al desarrollo de una sociedad constitutivamente contradictoria. De ahí que Horkheimer afirme que "... en el pensamiento realmente crítico (...) se transforman, tanto la estructura social en su totalidad, como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto así como el papel del pensamiento" (Horkheimer, 2003: 243). Por ello, la teoría no podría ser nunca algo trascendente a los propios hombres, en tanto en el acto del conocer se produce una transformación tanto del sujeto como del objeto. A los sujetos de *comportamiento crítico* todo lo socialmente escindido se les aparece de un modo consciente. Ellos saben que la sociedad, fundada en la lucha y la opresión -y no en la armonía entre las partes- es su propia sociedad. De ahí que "La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto" (Horkheimer, 2003: 248).

² Cuando Horkheimer utiliza el concepto *comportamiento crítico* lo hace para referir a la *teoría crítica*.

La *teoría crítica* es vivida como una praxis orientada hacia nuevas formas sociales. Su oficio es la lucha; su meta, la transformación de la totalidad social tal como esta se presenta bajo el modo de producción capitalista. Se piensa a sí misma como el “... aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación...” (Horkheimer, 2003: 247). Por ello es que la sociedad futura no es creada por fuera del pensar crítico por fuerzas exteriores a él. Por el contrario, el comportamiento *crítico* está íntimamente ligado a un interés emancipador que se halla dentro de la realidad social misma. La *teoría crítica* debe tener en cuenta su origen en una experiencia precientífica así como su aplicación en una *praxis* futura (Honneth, 2009). Y ese interés precientífico para la emancipación social no es otro que el proletariado³.

3. Jürgen Habermas: primer gran renovador de la *teoría crítica*

Luego del manifiesto inicial acuñado por Max Horkheimer, la *teoría crítica* tomaría al menos dos caminos diferenciados: por un lado, el elegido por el propio Horkheimer y su compañero de aventuras Theodor Adorno; por el otro, el escogido por uno de los más importantes renovadores de esta tradición: Jürgen Habermas. El primer caso, supuso un viraje hacia una crítica *negativista* basada en el diagnóstico de la propia autodisolución del núcleo social de la sociedad a partir del aumento de los sistemas técnicos. Estos habrían quedado totalmente fuera de control –la *racionalidad instrumental* como forma predominante sobre otras formas de actuar y saber-, teniendo por efecto un vaciamiento de la personalidad humana. Estos planteamientos se corresponden con la obra tardía de los mencionados autores. El segundo caso, implicó un pasaje en la concepción de la instancia precientífica apoyada en el paradigma marxista de la producción hacia el paradigma del actuar comunicativo (Honneth, 2009). Este segundo sendero *frankfurtiano* es el que nos ocupa en esta ocasión.

³ No obstante, conviene tener presente el matiz que le imprime Horkheimer a esta afirmación. Aunque el proletariado sigue siendo para los *frankfurtianos* el agente objetivo de la transformación futura, Horkheimer sostiene que en la sociedad capitalista la situación del proletariado no constituye por sí misma una garantía de conocimiento verdadero. En tal sentido, la oposición entre los intereses personales y los intereses de clase impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. *Teoría tradicional* y *teoría crítica* es un texto escrito en un período en el que la derrota del movimiento obrero alemán y sus partidos parecía ser completa. A partir de este momento, y sobre todo con los resultados de la segunda guerra mundial puestos sobre la mesa, el paradigma marxiano de la economía política comenzará a ser cuestionado. Esto supondrá el cambio de paradigma de la *teoría crítica* a la *crítica de la razón instrumental*, que tendrá como consecuencia una creciente división entre teoría y práctica. Pero eso, forma parte de otra historia.

Jürgen Habermas despliega su concepto de acción⁴ *comunicativa* a partir del estudio –y el intento de superación- de las teorías sociológicas clásicas de la acción social –acción *teleológica*, acción *regulada por normas* y acción *dramatúrgica*⁵-. Principalmente, nuestro autor increpa a estas teorías por no haber establecido una conexión explícita entre las acciones sociales y las relaciones actor / mundo. Para subsanar esta dualidad que según él hasta entonces se presentaba irresoluble, acuñará la categoría de *acción comunicativa*. Esta refiere a

(...) la integración de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra-verbales) entablan una relación interpersonal. 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. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación de consenso (Habermas, 1993: 124)

La *acción comunicativa* sería aquel proceso cooperativo de interpretación en el que los sujetos se refieren en simultáneo a algo en alguno de los tres mundos –*mundo objetivo*, *mundo social* y *mundo subjetivo*⁶-, incluso cuando en su expresión sólo aparezca explícitamente uno de esos tres componentes. Juntamente, los actores se relacionan con estos tres mundos para llegar a situaciones de entendimiento en tanto obtención de un acuerdo. Los tres mundos, que en las teorías de la acción precedentes aparecían divorciados unos de otros, aparecen aquí integrados, conformando un marco de interpretación compartido que permite llegar a un consenso comunicativo.

⁴ La acción es entendida aquí en el sentido de una manifestación simbólica en la que el actor entra con relación al menos con un mundo (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo).

⁵ En la *acción teleológica* el actor, de manera solitaria, toma decisiones entre alternativas de acción, apoyándose en una interpretación de la situación. Por su parte, en la *acción regulada por normas*, la acción no es la de un actor solitario sino de los miembros de un grupo que se encuentran con otros actores, y orientan su acción por valores comunes. Por último, la *acción dramatúrgica* no hace referencia ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo, sino a participantes que en la interacción constituyen los unos a los otros un público ante el cuál se ponen a sí mismos en escena. Aquí, los agentes pueden controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos y actitudes, a los que sólo él tiene un acceso privilegiado (Habermas, 1993).

⁶ Habermas define a cada uno de estos mundos de la siguiente manera: "... el sujeto puede relacionarse con algo que tiene lugar o puede ser reconocido en *el mundo objetivo*; con algo que es reconocido como debido en un mundo social compartido por todos los miembros de un colectivo; o con algo que los otros actores atribuyen al mundo subjetivo del hablante, al que éste tiene un acceso privilegiado" (Habermas, 1993: 170-171)

El enfoque habermasiano reclama para sí la originalidad de introducir el lenguaje en la teoría de la acción. En tanto medio lingüístico en que el que se reflejan las relaciones del actor con el mundo, aquel representa

(...) un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su *mundo de la vida* representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos (Habermas, 1993: 138).

El lugar central que ocupa aquí el lenguaje supone que la problemática de la racionalidad no es una que atañe solamente al científico social. Por el contrario, ésta está dentro del agente mismo. En tal sentido, en la *teoría de la acción comunicativa* el lenguaje toma un carácter relevante desde el punto de vista pragmático, puesto que los agentes hacen uso de él de un modo reflexivo⁷, deviniendo en el medio de comunicación por el cual los participantes pueden llegar al consenso –puesto que son los propios actores los que buscan el consenso-. De tal modo, el entendimiento lingüístico vendría a ser el mecanismo de coordinación de la acción para que ésta se pueda constituir en una interacción.

Desde esta perspectiva, el proceso de entendimiento partiría del suelo de una precomprensión intersubjetiva imbuida culturalmente. El escenario subjetivamente compartido donde se produce la *acción comunicativa* es el *mundo de la vida*, entendido como

(...) el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo (Habermas, 1993: 179)

⁷ Desde el enfoque del conductismo social de Mead, la inteligencia reflexiva viene dada “... a nivel biológico, por las peculiaridades del sistema nervioso central; a nivel sociológico por el desarrollo de la simbolización en el proceso social humano; a nivel psicológico por la posibilidad de adoptar el rol del otro (o tomar la actitud del otro, *role-talking*) y reaccionar hacia nosotros mismos como los otros reaccionan. La inteligencia reflexiva, como característica de la mente humana, permite el control y la organización de la conducta, así como posibilita también la previsión del futuro u organización temporal de la mente” (González de la Fe, 2003)

El *mundo de la vida* –que tiene al lenguaje como elemento constitutivo-, a su vez, estaría formado por los tres mundos antedichos que “... constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación. Sobre este sistema de referencia los participantes determinan sobre qué es posible en *general* entenderse” (Habermas, 1993: 121). El sistema de referencias común implica que la interacción se encuentre *siempre ya interpretada* por los participantes. Por tal razón, ante una situación desconocida el agente no se encuentra en el *vacío*, sino que actualiza lo *ya interpretado* culturalmente. Asimismo, los agentes comunicativos no pueden adoptar frente al *mundo de la vida* una actitud extramundana, puesto que siempre se estarían moviendo dentro de los límites de su *mundo de la vida*. Podríamos afirmar que no habría nada por fuera de él. De tal modo, las estructuras del *mundo de la vida*, al fijar las formas posibles de intersubjetividad del entendimiento, determinan que éste estaría *ya siempre* interpretado.

Otro de los dualismos que Habermas ha intentado superar es el que se produce entre las *teorías de la acción* y las *teorías de sistemas*, aspirando integrar estas dos estrategias conceptuales que hasta su intervención habrían circulado en sentidos contrarios. Lo que propone, en definitiva, es poner en relación el concepto de sociedad como *sistema* y el concepto de sociedad como *mundo de la vida*, concibiendo a la sociedad como *simultaneidad* de ambos sistemas. El concepto del *mundo de la vida*, en tanto escenario en el que los sujetos se mueven *ya siempre*, actúa como concepto complementario al de *acción comunicativa*. La teoría de Habermas, en lo que a las teorías de la acción respecta, supone el pasaje de las relaciones sujeto / objeto hacia las relaciones sistema / entorno. Puesto que la estructura de los *mundos de la vida* es una estructura comunicativa, el *frankfurtiano* sostiene que “En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de los participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que acaece en el contexto de su *mundo de la vida*” (Habermas, 1993: 193).

Desde este enfoque, la *acción comunicativa* no sería solamente un proceso de entendimiento, pues los agentes, al entenderse sobre algo en el mundo, participan, al mismo tiempo, en interacciones desarrollando y confirmando -a la vez que renovando- su pertenencia a los grupos sociales y su propia identidad. En tal sentido, la *acción*

comunicativa es entendida como un proceso de socialización, puesto que se reproduce la pertenencia tanto a los colectivos sociales como a la propia identidad.

Por último, conviene precisar la diferencia que establece Habermas entre *integración social*⁸ e *integración sistémica*. Mientras la primera aseguraría que un sistema de acción quede integrado por un consenso alcanzado normativamente, o un consenso comunicativamente alcanzado, la segunda, por el contrario, encontraría un sistema de acción conseguido por medio de un control no normativo de decisiones particulares que carecen de una coordinación subjetiva. Si concebimos a la sociedad sólo como la primera de esas formas de *integración* quedaríamos presos de una homologación entre sociedad y *mundo de la vida*; vale decir, el análisis de la interacción permanecería delimitado sólo por la perspectiva interna de los grupos sociales. No obstante, si entendemos la sociedad únicamente como la segunda forma de *integración*, estaríamos quedándonos con una estrategia conceptual que concibe a la sociedad como un sistema autorregulado. Allí el análisis habría resultado circunscripto a una perspectiva externa de un observador. Habermas propone que antes de caer en las categorías propias de las *teorías de los sistemas*, debemos identificar los *mundos de la vida* de los grupos sociales. Nuestro autor sostiene que la sociedad se diferencia tanto como *sistema* que como *mundo de la vida*.

En suma, para Habermas la práctica comunicativa sería toda aquella situación en la que los agentes, sirviéndose del acervo de saber culturalmente válido, llegan a definiciones de consenso. La *acción comunicativa* supone que a partir del encuentro comunicativo los actores persiguen de común acuerdo la obtención de un consenso. Esa búsqueda sería el fin de la propia acción. De tal modo, para conseguir su fin los agentes tratan de evitar, por un lado, que el entendimiento fracase; por otro, que el plan de acción se malogre. En tal sentido afirma:

(...) cuanto más se diferencien los componentes estructurales del *mundo de la vida* y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan

⁸ Para apuntalar su concepto de *acción comunicativa*, Habermas introduce la categoría de *integración social* del *mundo de la vida*. Ésta se encarga de que las situaciones nuevas queden conectadas con los estados del mundo ya existentes; esto es, "... cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. La coordinación de las acciones y la *estabilización de las identidades de grupo* tienen aquí su medida en la *solidaridad* de los miembros, lo cual se patentiza en las perturbaciones de la integración social, que se traducen en *anomia* y en los correspondientes conflictos" (Habermas, 1993: 200)

los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, las condiciones de la formación de un consenso que en *última instancia* se base en la autoridad del mejor argumento (Habermas, 1993: 206)

Esto supone que la *acción comunicativa* tendría inscripto en su seno un potencial de racionalidad emancipatorio. En tal sentido, la teoría de la comunicación de Jürgen Habermas volvería a abrir la puerta a una esfera emancipadora del actuar; vale decir, habría en ella un resquicio para una vuelta hacia esa instancia emancipatoria precientífica que propugnaba Horkheimer, pero esta vez ya no desde el proletariado sino desde el actuar comunicativo. Tal es la tesis de Habermas.

4. Axel Honneth: la lucha por el reconocimiento

Tal como mencionábamos unas líneas más arriba, el trabajo teórico de Jürgen Habermas implicó un cambio de paradigma al interior de la Escuela de Frankfurt: el pasaje de la teoría marxista de producción hacia la teoría del actuar comunicativo. Este cambio trajo aparejado consigo la idea de que las condiciones del progreso social no se encontrarían dispuestas en el trabajo social –fundamento máximo de la *teoría crítica* esgrimida por Horkheimer– sino en la interacción basada en la *acción comunicativa*. De este modo, el entendimiento comunicativo, concebido como un proceso social que produce el desenvolvimiento de las reglas lingüísticas de comunicación, expresaría la instancia precientífica habermasiana. En tal sentido, el carácter normativo de las reglas lingüísticas en las que se basa el actuar comunicativo establece las condiciones previas de una “comunicación libre de dominación entre los hombres”. De ello se desprende la idea de que la *acción comunicativa* en tanto proceso de racionalización comunicativa del *mundo de la vida* debería obrar apriorísticamente de manera libre.

Habermas, recuperando la tradición de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, construye su *Teoría de la acción comunicativa* partiendo de la premisa de un *mundo de la vida* cada vez más dominado por los sistemas organizados bajo la *racionalidad instrumental*. La distorsión en el actuar comunicativo sería una consecuencia de la tendencia creciente de la dominación de las orientaciones instrumentales, aunque ya no –como sostenían Adorno y Horkheimer– con el fin de dominar la naturaleza, sino con el objeto de aumentar la racionalidad organizacional. Se desprende de ambos enfoques –

tanto en el de Adorno y Horkheimer como en el de Habermas- el hecho de que las patologías sociales –concebidas como una desviación de una forma ideal de la sociedad- sólo se medirían con el estado que marca la evolución de la racionalidad humana (Honneth, 2009). De ahí que el eje central de la perspectiva habermasiana esté colocado en el análisis de las restricciones sociales y cognitivas que obturan la libre aplicación de las reglas lingüísticas. Su hipótesis es que en la sociedad capitalista el libre devenir del actuar comunicativo se vería obstaculizado por las relaciones sociales de comunicación imperantes, las cuales amenazan el potencial emancipatorio del hombre en su capacidad para el entendimiento comunicativo. Asimismo, el límite para un buen desenvolvimiento de la comunicación intersubjetiva habría que encontrarlo, ya no en las relaciones de producción capitalistas -tal como lo entendía el Horkheimer de *Teoría crítica y teoría tradicional*- sino en las relaciones sociales de comunicación.

Axel Honneth⁹, uno de los últimos y mejores exponentes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, se convertirá en uno de los principales críticos del pensamiento habermasiano al interior de aquella tradición. Una de las premisas de su crítica teórica es que los sujetos participantes en el proceso social de interacción experimentan una pérdida de sus “expectativas morales”. Sin embargo, desde la óptica habermasiana, el proceso social se realizaría a espaldas de los propios agentes de la interacción, por lo que el proceso emancipatorio no se plasmaría en sus experiencias morales. Y ese, será uno de los núcleos problemáticos que encuentre Honneth en la *teoría de la acción comunicativa*. De este modo, podríamos decir que el inconveniente de la teoría habermasiana estaría en una instancia anterior a su propia formulación; vale decir, habría que buscar el problema en las condiciones normativas previas de la interacción (Honneth, 2009). Pero vayamos por partes.

De igual modo que la teoría de Habermas supuso un cambio de paradigma al interior de la Escuela de Frankfurt -marcado por el pasaje del modelo marxista de producción al del actuar comunicativo-, con Honneth, el mundo *frankfurtiano* tendrá un nuevo giro. Sin salirse del espectro comunicacional, propondrá un nuevo arquetipo de comunicación,

⁹ A propósito del rol de la teoría social, y más específicamente, de la *teoría crítica*, Axel Honneth afirmará que aquella tradición ha dejado de existir en su sentido original. Teniendo como premisa el carácter cada vez más complejo y cambiante de la sociedad, va a sostener la idea de que la teoría –en tanto parte constitutiva de esa sociedad- cambiaría al mismo ritmo. De otro modo: lo que *último frankfurtiano* está planteando es la necesidad de una reformulación de la *teoría crítica*. Y a eso se va a dedicar.

donde el eje ya no estará puesto en la teoría lingüística –como es el caso de Habermas- sino en la teoría del reconocimiento. En tal sentido, no habría un abandono del paradigma de comunicación sino un corrimiento en su eje, esto es, ahora el punto nodal estará puesto en el análisis de las patologías en el reconocimiento. El nuevo modelo se centrará, entonces, en las condiciones del reconocimiento. En esta perspectiva, el criterio de una teoría de la *racionalidad* cede su lugar al análisis de las formas previas intersubjetivas del desarrollo de la identidad humana; vale decir, el trastorno de la vida social ya no puede ser analizado desde las condiciones racionales de la comunicación libre de dominación -como planteaba Habermas-, sino que ahora es necesario iniciar la búsqueda de las condiciones intersubjetivas previas que se encuentran en las formas de comunicación social en las que el individuo crece, consigue una identidad social y logra concebirse como parte integrante de una sociedad. Recién ahí podríamos iniciar una teoría de la interacción social. No antes.

Para Honneth, la instancia precientífica –que según Horkheimer se expresaba en el proletariado, y conforme a Habermas estaba constituida por el entendimiento comunicativo- serían aquellas sensaciones de injusticia que van unidas a las formas estructurales del desprecio. Para esta nueva teoría, la expectativa del reconocimiento social no sólo forma parte del actuar comunicativo, sino que constituye su prerequisite, puesto que los sujetos se encuentran unos a otros en el horizonte de la expectativa recíproca de recibir reconocimiento tanto como personas morales como por su desempeño social. Partiendo de que “... los presupuestos normativos de la interacción social no pueden aprehenderse en toda su dimensión si se establecen únicamente en las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación” (Honneth, 2009: 262), sostendrá que el reconocimiento social estará dado por el establecimiento de relaciones comunicativas en cuanto a expectativas normativas. De este modo, cualquier lesión de los presupuestos normativos de la interacción repercutirá de manera directa en los sentimientos morales de los participantes, teniendo por efecto una sensación en la pérdida de personalidad; esto es, cuando se le niegan a los sujetos un merecido reconocimiento, éstos reaccionarán con sentimientos morales que acompañan a la experiencia del desprecio. Al mismo tiempo, Honneth sostendrá que no sólo debe cambiarse el paradigma habermasiano, sino también –y sobre todo- la perspectiva crítica del diagnóstico de la época: ya no se trata de analizar las patologías del actuar comunicativo, sino las causas sociales responsables de la vulneración sistemática de las

condiciones del reconocimiento. El problema no estaría en observar las distorsiones en la *acción comunicativa* producto de la independización de los sistemas, sino las causas de lesión de las relaciones de reconocimiento sociales. Ello nos conduce a una referencia a aquellos sucesos que aparecen como injusticia moral en la vida cotidiana, acontecimientos que aparecen cuando no se recibe un reconocimiento que se considera merecido.

En vistas de una superación de la teoría de la *acción comunicativa*, Honneth propone investigar hacia donde van dirigidas las expectativas normativas en la vida social cotidiana. Con ello, está buscando comprender que es lo que subyace, en términos motivacionales, a la actitud de protesta social de las clases bajas, en tanto que allí no estaría en juego la orientación por principios morales, sino la experiencia de la violación de ideas de justicia intuitivamente dadas.

El esfuerzo de Honneth radica en encontrar "... un hilo conductor de una teoría social normativa plena de contenido para explicar el proceso del cambio social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco" (Honneth, 1997: 114). A partir de una recuperación de la teoría de la lucha por el reconocimiento¹⁰ acuñada por el joven Hegel, como así también

¹⁰ *Fenomenología del espíritu*, estudio en el que Hegel consuma la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, representa la obra en la que aparece su teoría de la lucha por el reconocimiento. Allí el filósofo alemán expone el tránsito que despliega el espíritu para alcanzar su unidad en tanto totalidad. La autoconciencia sólo es tal en tanto se reconozca en otra autoconciencia. Por eso es que se enfrenta con otra (que en realidad es ella misma que ha salido de sí para luego regresar enriquecida) entablando una lucha por el reconocimiento. Sólo a través de esta lucha es posible que se logre la superación de la escisión entre sujeto / objeto. El reconocimiento se expresa a través del deseo de reconocimiento, que es la verdadera relación entre autoconciencia y vida. Éstas en un principio guardan una relación de enfrentamiento. La primera niega a la segunda en su intento por devorarla para consumir su deseo, que se convierte, de este modo, en la mediación entre ambas. En el comienzo, aquel se expresa de una forma puramente animal, mas luego, la autoconciencia reconoce la infinitud de la vida, y el deseo es concebido como deseo de reconocimiento, asumiendo así, que el objeto del deseo no es ya un objeto sino un sujeto, es decir, otra autoconciencia. De este modo, Hegel entiende a esta relación como una relación de intersubjetividad. Las ya célebres formas que adopta la autoconciencia –las figuras del señor y el siervo– entablan una lucha por el reconocimiento. En principio, ambas se encuentran en una situación de desigualdad, pues uno sólo es lo reconocido y el otro lo que reconoce. De manera inmediata son figuras independientes, donde cada una tiene certeza de sí, pero no de la otra, por lo que, de momento, ninguna tiene *verdad*, pues una autoconciencia llega a ser tal sólo en el momento en que reconoce y es reconocida por otra autoconciencia. La lucha que entablan el señor y el siervo es por libertad, es una lucha de vida o muerte. La figura del señor representa, en un primer momento, el *ser para sí*, la conciencia independiente. A su vez, la figura del siervo representa al *ser para otro*, la conciencia dependiente. El señor es *para sí* pues se relaciona consigo mismo y con la cosa a través de un otro (el siervo), es decir que se relaciona con ambos de un modo mediato. En cambio, el siervo a través del trabajo se relaciona con la cosa en la pura inmediatez. En lugar de destruir la naturaleza, se limita a modificarla. Lo fundamental de este acto de transformación es que el siervo no sólo actúa sobre a la naturaleza, sino que se transforma a sí mismo.

de algunos elementos de la psicología social de George Herbert Mead¹¹, Honneth va a sostener que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, en tanto que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción. En tal sentido, la coerción normativa forzaría a los sujetos a una delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco. Asimismo, propone una teoría social que pueda dar cuenta de cómo los cambios sociales normativamente orientados son el resultado de las luchas morales motivadas por los grupos sociales; vale decir, su hipótesis es que los cambios sociales son un producto de luchas por el reconocimiento que son, al mismo tiempo, constitutivamente conflictivas. Para ello, va a efectuar una tipología *fenomenológica* que le permitirá estudiar las diferentes formas de reconocimiento social previas a la propia interacción, con el fin de encontrar las causas de las diferentes formas de menosprecio social. Honneth concibe tres formas de reconocimiento recíproco, a saber: 1) aquellas relaciones sociales en las que prima el afecto emocional, tales como el amor y la amistad; 2) el reconocimiento jurídico como un miembro de una sociedad que es moralmente responsable de sus acciones; 3) la valoración social del desempeño y las capacidades individuales (Honneth, 2009).

El amor representa la primera de estas formas de reconocimiento recíproco, puesto que en su culminación los sujetos se confirman y reconocen en su naturaleza necesitada; vale decir, con el amor los individuos se autoconciben como entes de necesidad que se saben unificados en tanto que dependientes (Honneth, 1997). Utilizando una vieja fórmula hegeliana, sostiene que en el amor el sujeto se concibe como “un ser-si-mismo

De esta manera, Hegel está queriendo decir que el desarrollo de la autoconciencia tiene lugar en el trabajo del siervo y no en la ociosidad del señor. Aquí, aparece en toda su dimensión la importancia de la categoría de trabajo, entendida como el vehículo que invierte y transforma los términos. Ahora el señor es el ser dependiente, pues depende del siervo, y este ocupa el lugar del ser independiente, pues solo depende de sí mismo. Igualmente, aún, no se ha logrado el reconocimiento en un sentido estricto, ya que falta que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí mismo lo haga contra el otro. Hegel considera que la libertad está dada por la independencia frente a lo *otro* externo. Es libre quien permanece consigo mismo pues la libertad es la total autosuficiencia.

¹¹ El concepto central en la obra del conductista social George Herbert Mead es el de comunicación, que es social y universal. El lenguaje simbólico representa el vínculo entre lo individual y lo social, a la vez que es el elemento que diferencia a las sociedades humanas de las animales. Su obra principal *Espíritu, Persona y Sociedad* –publicada en el año 1934– es el intento por elaborar una teoría de la intersubjetividad que conciba a la personalidad como un producto social. Lo característico de la mente es la inteligencia reflexiva, que consiste en representar el futuro en términos de ideas. Cuando el individuo se hace consciente de sí mismo, de sus relaciones con el proceso social y con los otros participantes, podemos decir que posee un *yo* o una personalidad. El *yo* es concebido como un producto social, como resultado de un proceso de acción (González de la Fe, 2003).

en el otro”, que representa a todas las formas maduras del amor¹². Esta forma de reconocimiento supone una situación de equilibrio entre simbiosis y autoafirmación, en la cual los sujetos tienen “... una confianza madura en que las propias necesidades encuentran cumplimiento duradero gracias a los otros” (Honneth, 1997: 128-129). La referencia *a sí* y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conectados posibilitan estar *junto-a-sí* en el otro. En suma, la relación de reconocimiento basada en el amor -que permite a los sujetos llegar recíprocamente a una confianza elemental en sí mismos- precede a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco, puesto que constituye el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las formas más avanzadas de autorrespeto.

El amor, momento en el que los sujetos logran una simbiosis quebrada por la recíproca individuación alcanzando la autonomía individual, deviene en la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública. En tal sentido, Honneth sostiene que sólo desde la perspectiva normativa de un “otro generalizado”¹³ podemos autoconcebirnos como sujetos de derecho, puesto que de ese modo podremos estar seguros de la realización social de nuestras pretensiones. De este modo, aparece en escena la segunda forma de reconocimiento recíproco: la relación de derecho. Volviendo nuevamente a Hegel, sostiene que los sujetos de derecho se reconocen recíprocamente porque obedecen a una misma ley¹⁴ de un modo que les permite decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual.

Con todo, las relaciones de reconocimiento basadas en el derecho no se quedan sólo ahí. En este segundo momento de reconocimiento aparece una nueva distinción –que es de capital importancia para el tercer momento, que ya analizaremos-, a saber: se impone una diferencia entre la ley y el respeto social. Mientras aquella debe valer para cada sujeto en la misma medida, ésta pone de relieve el valor de un individuo, mensurable

¹² Recuperando a Donald Winnicott, Honneth afirma que el modelo de interacción basado en el amor es el resultado de una lograda relación entre madre e hijo, “... cuya repetición madura en el plano de la vida adulta es el indicio de que los lazos afectivos con otros hombres son seguros” (Honneth, 1997: 129)

¹³ Según Mead, el *Otro generalizado* es el grupo social al que el individuo pertenece, siendo consciente de esa pertenencia. Es la generalización de las actitudes organizadas de la comunidad en tanto que intervienen en la experiencia de los miembros (González de la Fe, 2003).

¹⁴ Son interesantes los planteos de Grüner con relación a la existencia de toda Ley para apuntalar la idea del carácter constitutivamente conflictivo de la sociedad. Nuestro autor afirma: “... es porque hay un acto de violencia en el origen que la Ley es posible. No es que la violencia sea una trasgresión a una Ley preexistente, ni que la Ley venga a reparar una violencia inesperada: la violencia es *condición fundacional* de la Ley...” (Grüner, 1997: 32)

con criterios de relevancia social. La ley se ocupa de cualidades generalmente compartidas que constituyen a las personas como ciudadanos. Por el contrario, el respeto social refiere a las cualidades particulares que caracterizan a un individuo a diferencia de otros.

Por otro lado, Honneth afirma que toda comunidad de derecho se funda en una aceptación de la responsabilidad moral de todos sus miembros. No obstante, las facultades por las que los miembros de una sociedad se reconozcan recíprocamente como personas de derecho pueden variar. Y esa variación es el resultado de la lucha por el reconocimiento, que obliga permanentemente a pensar nuevos presupuestos para la constitución de una voluntad racional, que se traduce, posteriormente, en nuevos derechos. De hecho, la aparición de cada nueva clase de derechos fundamentales ha sido forzada por la exigencia de grupos sociales que se veían excluidos de una plena calidad de socio dentro de la comunidad política. En ese sentido, "... todo enriquecimiento de la competencia jurídica del singular puede entenderse como un paso adelante en el rescate de la representación moral" (Honneth, 1997: 144). La lucha por el reconocimiento en el derecho¹⁵ tiene su razón de ser en que el individuo, para poder actuar como persona moralmente responsable, necesita "... no sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero sólo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un nivel de vida" (Honneth, 1997: 144). Tan es así, que el sujeto adulto en "... la experiencia del reconocimiento jurídico, conquista la posibilidad de concebir su obrar como una exteriorización, respetada por todos, de la propia autonomía" (Honneth, 1997: 145). Tener derechos significa la posibilidad de establecer pretensiones socialmente aceptadas que permite, a su vez, que el individuo pueda tener una actividad legítima que goce del respeto de los demás, *realizando* su autorrespeto. En suma, en la experiencia del reconocimiento jurídico los sujetos pueden, por un lado, pensarse como personas que comparten con los otros miembros de la sociedad la facultad de participar en la

¹⁵ Asimismo, el reconocimiento jurídico presupone un saber moral acerca de las obligaciones jurídicas que los individuos en tanto personas autónomas tienen. Sin embargo, hay otra instancia en la que ese reconocimiento jurídico debe aplicarse a una situación específica; vale decir, "... un derecho válido en general debe ser interpelado siempre a la luz de una descripción empírica de la situación para saber a qué círculo de sujetos humanos debe aplicarse considerando que pertenecen a la clase de personas moralmente responsables" (Honneth, 1997: 139). Allí, en las zonas aplicativas de situaciones está depositado uno de los lugares centrales donde se produce la lucha por el reconocimiento.

formación discursiva de la voluntad; por el otro, la posibilidad de referirse a sí mismos positivamente, esto es, realizar el autorrespeto.

Sin embargo, la lucha por el reconocimiento no se estanca -luego de haber pasado por el primer momento de reconocimiento basado en el amor- en este segundo momento, el del reconocimiento jurídico. Insistiendo con los tres momentos de la dialéctica hegeliana, Honneth va a referir a un tercer y último momento: el de la valoración social¹⁶. Para ello retomará el hilo del análisis allí donde lo había dejado; esto es, en la diferencia entre reconocimiento jurídico y valoración social que ya habíamos empezado a describir unas líneas más arriba. Volviendo a ese lugar, Honneth agregará que éste tercer momento requiere de un médium que permita que los individuos expresen la diferencia de cualidad en una forma intersubjetivamente coaccionante. Y es la cultura la que constituye ese médium que efectúa un marco de orientación simbólicamente articulado. En tal sentido,

El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos. En ese sentido, esta forma de reconocimiento recíproco está ligada al presupuesto de una vida social cohesionada, cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación de objetivos comunes (Honneth, 1997: 150).

A la vez, Honneth nos recuerda que junto a las innovaciones culturales cambian las condiciones del valor de los objetivos éticos de una sociedad.

En este tercer momento del reconocimiento queda claro que una persona sólo puede concebirse como valiosa socialmente si se sabe reconocida en operaciones que no comparte indiferentemente con los otros; esto es, si se produce una individualización del reconocimiento, un reconocimiento individualizado¹⁷. No obstante, y esto conviene

¹⁶ Estos tres momentos forman parte de una misma totalidad. Se nos presentan divorciados puesto que en tanto particularidades no han desplegado la totalidad de la que forman parte. En tal sentido, Hegel sostiene que en la particularidad se encuentra presente la totalidad, aunque aun no ha sido desplegada.

¹⁷ La individualización del reconocimiento, sostiene Honneth, se produce históricamente en el tránsito del feudalismo al capitalismo. En aquel, el honor se le aseguraba al singular a través de los principios estamentales estratificados; vale decir, se lo hacía de un modo colectivista. Por el contrario, en el capitalismo la lucha de la burguesía "... contra las coerciones de comportamiento específicas de los

tenerlo claro, para el *último frankfurtiano* –expresando una vuelta a la primera época de la *teoría crítica*- éste reconocimiento individual acontece en el marco de una sociedad de clases, que, a su vez, produce el marco cultural de orientación de la acción individual, y con ello, el de su valoración social. El honor social, propio de una sociedad estamental, cede su lugar al concepto de prestigio social –en tanto que grado de reconocimiento social que merece un individuo por la forma de autorrealización-.

Una vez desplegado el momento de la valoración social, brota una tensión que asume la forma de un conflicto cultural, puesto que

Las ideas directrices, que se han convertido en ideas abstractas, ya no proporcionan un sistema de referencia válido en general en el que puedan medirse el valor social de determinadas cualidades y capacidades, ya que siempre deben concretarse por interpretaciones culturales adicionales para encontrar aplicación en esta esfera del reconocimiento (Honneth, 1997: 155).

En las sociedades modernas “... los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida” (Honneth, 1997: 155). En tal sentido, el contenido de las interpretaciones dominantes depende de cuál es el grupo social que consigue exponer públicamente sus propias operaciones y formas de vida. Puesto que las mismas responden al establecimiento de ciertos objetivos sociales, el surgimiento de valoraciones sociales subalternas a esa forma dominante tendrá por efecto una lucha permanente por el reconocimiento de las mismas. Con todo, Honneth nos advierte que la valoración social adopta un modelo de relaciones asimétricas entre los sujetos “histórico-vitalmente” individualizados. Al mismo tiempo, con la individualización de esta forma de reconocimiento “... cambia también la relación práctica en que los sujetos entran consigo mismos; el singular ahora debe imputar el respeto de que goza por sus operaciones según estándares socioculturales, no al todo colectivo, sino referirlo positivamente a sí mismo” (Honneth, 1997: 158). Así, cada miembro podrá valorarse a

estamentos, que impuso el viejo orden de reconocimiento, conduce a una individualización en la representación (...) ya no son las cualidades colectivas, sino las capacidades histórico-vitalmente desarrolladas del singular, las que comienzan a orientar la valoración social” (Honneth, 1997: 154)

partir de los conceptos de autoconfianza, autoestima y autorrespeto Se desprende de éste análisis que el conflicto es constitutivo de la sociedad¹⁸.

En suma, Honneth sostiene que la integridad de los sujetos con relación a su identidad responde a los modelos de reconocimiento que hemos descripto hasta aquí. Puesto que la imagen normativa de sí que tienen los individuos traba una relación co-constitutiva con otro semejante, con la experiencia de la desvalorización social –producida cuando esa relación es lesionada en alguno de los tres momentos de reconocimiento social– aparece el peligro de que la identidad de una persona se vea rota en su totalidad. Vale decir, la experiencia del menosprecio implica una desposesión del reconocimiento. En congruencia con las tres formas de reconocimiento social, Honneth encuentra tres formas de menosprecio social: 1) el maltrato físico; 2) la exclusión de determinados derechos de una sociedad; 3) la disminución del valor social de un individuo o de un grupo.

La contrapartida positiva de la experiencia del desagravio moral está representada por la posibilidad de que los sujetos alcanzados por aquella entren en una lucha práctica o en un conflicto por el reconocimiento. El menosprecio puede ser un catalizador para la liberación de un potencial emancipatorio. Es decir, cuando las acciones normativamente válidas son violadas, y los sujetos consiguen conocer que de manera injusta se les priva del reconocimiento social, estamos en presencia de conflictos morales en la vida social.

La instancia precientífica al interior de la obra del *último frankfurtiano* esta constituida por las experiencias morales que los sujetos hacen cuando son despreciadas sus reclamaciones de identidad. Con todo, Honneth nos advierte que la injusticia del menosprecio no implica necesariamente una manifestación activa por parte del individuo dañado; por el contrario, que esa activación se convierta en una acción política y moral depende de cómo esté constituido el entorno político-cultural. En tal sentido, cuando un movimiento social esté lo suficientemente organizado para llevar adelante una acción, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política.

¹⁸ Conviene tener presente que Honneth no esta desechando el nivel económico en la lucha por el reconocimiento. Por el contrario, afirma que las relaciones de valoración social "... se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos también pertenecen constitutivamente a esta forma de lucha por el reconocimiento" (Honneth, 1997: 156)

5. Palabras finales

*La renuncia al análisis de esta
dimensión esencial de la práctica política,
atravesada por formas diversas
de violencia explícita o implícita,
equivale a la renuncia a plantearse
de verdad la “naturaleza” de nuestro
mundo, de nuestras relaciones sociales
y de los sujetos que estas relaciones producen*

Eduardo Grüner

Prometíamos en la introducción intentar dar respuesta a la pregunta por el carácter de la teoría social. Ignoramos el alcance de nuestros logros, pero no puede negársenos el haberlo intentado. Vayan ahora unas últimas palabras que ayuden a explicitar un poco más la problemática en cuestión. Siguiendo a Horkheimer, creemos que la teoría debe poder “Determinar lo que ella misma puede rendir, para que puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar” (Horkheimer, 2003: 271). Partimos de la premisa de que la sociedad es un producto del proceso material de producción, proceso que es constitutivamente conflictivo. Si nos atenemos a un silogismo lógico, estaríamos en condiciones de afirmar que la sociedad es ella misma constitutivamente conflictiva. Apuntalando esta idea, Sigmund Freud solía decir que la civilización esta construida sobre un crimen cometido en común. Entonces, si convenimos con la hipótesis del carácter conflictivamente constitutivo de lo social, estaremos de acuerdo en que para determinar lo que la teoría puede rendir, deberemos comenzar por dar cuenta de esa conflictividad. Por ello, todo comportamiento que se precie de ser *crítico* tiene que inventar teorías concibiéndose como parte del conflicto, esto es, siendo ellas mismas constitutivamente conflictivas.

Max Horkheimer es uno de los máximos exponentes de esta forma de concebir la teoría social. Y más, él sostiene que el propio carácter de la *teoría crítica* remite a ésta a la transformación histórica en vistas de superar la conflictividad latente del capitalismo;

esto es, la teoría social *crítica* conlleva una instancia de emancipación, apoyada sobre todo en el carácter emancipatorio del proletariado.

Sin embargo, el primer gran continuador de esta tradición de pensamiento, Jürgen Habermas, desestimará el concepto de ciencia marxista y el lugar de privilegio que tenía la conciencia del proletariado para la emancipación social. Así, su análisis teórico se va a concentrar en los recursos del lenguaje comunicativo. De su teoría de la *acción comunicativa* se desprende la idea de que el entendimiento es constitutivo de la interacción. Habermas afirmará que en la *acción comunicativa* hay un acto comunicativo auténtico -una comunicación libre de dominación entre los hombres-, pero que dicho acto se vería distorsionado sistemáticamente por la ideología dominante. En tal sentido, la "... situación ideal de comunicación sería aquella que estuviera librada de toda dominación, y en la que todos los participantes tuvieran oportunidades simétricas e iguales para elegir y desplegar actos de habla" (Eagleton, 2004: 228). Todo lenguaje estaría tendencialmente orientado hacia la comunicación en una búsqueda del consenso humano. Los actores, en la *acción comunicativa*, perseguirían de común acuerdo sus respectivos planes de acción sobre la base de una definición común de la situación. El conflicto aparecería entonces como resultado de una interacción malograda, esto es, cuando las tentativas de entendimiento fracasan. Desde esta perspectiva, el conflicto sería posterior al acto comunicativo. Horkheimer, muchos años antes de que Habermas esgrima su argumentación, le "respondía" del siguiente modo: "La idea de una libertad que siempre existe, aun cuando los hombres estén cargados de cadenas, es decir, una libertad puramente interior, es propia del pensar idealista" (Horkheimer, 2003: 260).

Por su parte, el pensamiento de Axel Honneth surge como un intento por disputarla idea de *acción comunicativa*, aunque sin desechar el paradigma comunicacional. El *último frankfurtiano* sostendrá que hay una instancia previa a la interacción basada en el entendimiento, instancia dominada por la lucha por el reconocimiento. Honneth, al postular que la interacción se produce en un contexto de lucha, representa una vuelta al espíritu de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Por tal razón, se hace necesario iniciar la búsqueda de las condiciones intersubjetivas previas que se encuentran en las formas de comunicación social, condiciones basadas en una lucha por el reconocimiento. En este aspecto, la vuelta a Hegel, aunque resituada históricamente,

se torna *necesaria* e imprescindible. Sobre todo, si coincidimos en la persistencia de aquellos mecanismos ideológicos con los cuales se pretende esconder -mediante diversas formas que fuerzan el olvido- el carácter constitutivamente conflictivo de lo social. De ahí, la urgente tarea e constituir una teoría crítica siempre dispuesta a recordárnoslo. Como sostiene Eduardo Grüner (1997),

(...) la subjetivación de la violencia del Poder asumida como autodeterminación (que es constitutivo de una cierta forma de la subjetividad occidental) puede ser también pensado históricamente como violencia de la *legitimación*. Pero entendámonos: cuando hablamos aquí de subjetivación, y por lo tanto de *sujeto*, lo hacemos con una impronta que es, por así decir, de raíces freudianas (no se trata del “individuo”, sino del sujeto como espacio dividido y transindividual) y de arborescencias althusserianas: es la violencia de la interpelación ideológica –y su estrategia de diferencial en cada etapa histórica- la que constituye al sujeto como tal (Grüner, 1997: 25)

6. Bibliografía

- Benhabib, S. (2004): La crítica de la razón instrumental. En Zizek, S. *ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Eagleton, T. (2004): La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. En Zizek, S. *ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- González de la Fe, T. (2003): El interaccionismo simbólico. En Giner, S. (coord.): *Teoría sociológica de la acción*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Grüner, E. (1997): *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Habermas, J. (1999): *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1987): *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica.
- Honneth, A. (2009): *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2003): *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu.

