



# *La reificación y el olvido del reconocimiento*

*Aportes para una revisión y defensa de la reificación de*

*Axel Honneth*

**Tesis de Maestría en *Ciencias Humanas***

**Opción *Filosofía Contemporánea***

**Fecha de entrega:** 28 /12 / 2012

**Maestrando:** Fleitas González, Martín

**C.I.:** 4.556.707-5

**Tutor de tesis:** Prof. Titular Dr. Gustavo Pereira

## Índice

- <u>Introducción</u>	3
- <u>1ª Parte:</u>	
<u>El linaje de la reificación y las patologías sociales</u>	9
- <i>I.a. La reificación como una patología social de la Modernidad</i>	12
- <i>I.a.i. La herencia hegeliana: el desarrollo histórico de la Razón, y el contenido ético de la falta de racionalidad en las sociedades postradicionales</i>	15
- <i>I.a.ii. El capitalismo y el desborde de la racionalidad instrumental</i>	19
- <i>I.a.iii. Teoría del sujeto, interés emancipador y autorreflexión</i>	26
- <i>I. b. Las críticas de Honneth a la reificación de George Lukács</i>	32
- <i>I. c. La propuesta alternativa de Teoría Crítica de la sociedad de Axel Honneth: la teoría del reconocimiento</i>	39
- <i>I. d. Las patologías sociales desde la teoría del reconocimiento</i>	50
- <u>2ª Parte:</u>	
<u>Sobre la reificación como un olvido del reconocimiento</u>	61
- <i>II. a. La reformulación de la reificación de Axel Honneth</i>	64
- <i>II. b. Alcances y limitaciones de la reificación reformulada por Axel Honneth</i>	72
- <i>II. c. Debilidades de la reificación, debilidades del reconocimiento</i>	81
- <i>II. d. Por una adecuada comprensión del reconocimiento</i>	87
- <i>II. d. i. Sobre el poder y la cosificación del otro</i>	101
- <i>II. d. ii. Sobre la autorreificación y la teoría del sujeto más apropiada</i>	119
- <u>Reflexiones finales</u>	130
- <u>Bibliografía / Films / Páginas webs referenciadas</u>	141

## *Introducción*

En el film *Shame* (2011), escrita y dirigida por Steve McQueen, Brandon (Michael Fassbender) nos sumerge con su protagonismo en una oscuridad cotidiana tan profunda que difícilmente posibilite al espectador el atado completo de los cabos. La complejidad con la que se describe la asfixia de la rutina de un hombre “exitoso” en el ámbito empresarial convierte a esta narrativa en la violenta vivencia de una biografía crecientemente generalizada. El sufrimiento que experimenta Brandon a causa de una renovada frustración en el intento de satisfacción de sus impulsos más profundos nos conduce a una fenomenología de la estandarización de lo erótico, penetrando en las fuerzas más ocultas del ser humano, modelándolas, predeterminándolas, *reificándolas*. Los impulsos sexuales de Brandon se encuentran petrificados a un grado tan alto que le inmovilizan durante sus intentos de establecer lazos filiales honestos, cargados de compromisos y expectativas. El arco de tensiones que va desde la frustración hasta la indolencia alcanza un estupor de compasión por Brandon, patente en la observación del bucle en que es encerrado, aún con la circunferencia lo suficientemente amplia como para seguir deseando una postura alternativa. Encuentros y desencuentros de sí mismo y una autoexploración continuamente truncada dan como resultado el esforzado fingimiento de una postura frente al mundo capaz de obliterar tales motivos de acción reprimidos que se transforman en aparente emancipación, liberados de los lazos emocionales con los demás, encadenados a una soledad castrada de la posibilidad de autosatisfacción.

Al igual que Brandon presenta una interioridad alarmantemente reificada, quien sólo puede excitarse al observar estándares estéticos del mercado del cuerpo femenino, totalmente descargados de afectividad y normatividad, existe en las sociedades actuales una explosión de posturas similares frente al mundo, a los demás, y a sí mismo, que comparten la característica de la indolencia. No sólo la explosión de la industria sexual sino también la creciente instrumentalización de sí mismo patente en vendedores, telemarketers, deportistas que exponen diariamente de forma extremadamente peligrosa su salud en busca de mayores niveles de rendimiento, o incluso en el caso del alquiler de vientres, nos indican la existencia de daños cada vez más profundos en las personalidades de los individuos que repercuten en la solvencia del tejido social.

Hegel anunciaba y se inquietaba por una alienación ya extrañada del Espíritu que dificultaba la apropiación que la cultura hace y debe hacer de sí misma; luego Marx se detiene en la naturalizada alienación de sí mismo que experimenta el obrero, desencadenando lo que luego Lukács denominará *consciencia cosificada*. Este fenómeno que Lukács describe como osificación de las relaciones sociales se encuentra aglutinado, según él, en una postura práctica fallida frente al mundo descrita como la del *observador indolente*, quien se extraña de su participación en la historia y el curso de las dinámicas sociales. Pero en lugar de detenerse allí, en la descripción de una falacia práctica que deviene en el desgarramiento de los lazos de solidaridad y de la totalidad del tejido social, estos filósofos nos hablan de una progresiva afección patológica de la razón social, paralizada en su evolución histórica por el sistema de organización capitalista.

A este diagnóstico son convergentes las investigaciones de Max Weber como así también las de las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt, al compartir una visión de la Modernidad que denuncia la existencia de una deformación de la razón moderna que se desgarrar a sí misma, manifestándose en diferentes desórdenes y malestares sociales. Sin embargo las diversas formas de explotación que advienen con el capitalismo emergente desde la década de los '60 difícilmente puedan agotarse explicativamente con la categoría de la reificación o incluso de la alienación. Piénsese en aquella forma de explotación que se apoya sobre el modelo de un trabajador dueño de su propia fuerza de trabajo, que en base al ideal romántico que enaltece aquella autoexploración capaz de dar con la propia autenticidad institucionaliza la automanipulación como fuerza de producción<sup>1</sup>. Existen nuevas formas de explotación no concebidas a principios del siglo XX, nuevas formas del trabajo y del empleo, nuevas formas de mercado interactivo gracias a los avances de la tecnología informática. En este contexto resulta problemático equiparar el robustecimiento de la racionalidad instrumental y el principio del cálculo con el incremento de la despersonalización, pues difícilmente un empresario no aprecie la humanidad y las virtudes del otro a la hora de contraer un contrato con él<sup>2</sup>. La instrumentalización exige que previamente podamos reconocer en el otro las virtudes y los

---

<sup>1</sup> Honneth, Axel, "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización", en su *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 363-388; Honneth, Axel y Hartman, Martin, "Paradojas del capitalismo", en Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral*, pp. 389-422; Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1995, pp. 185-229.

<sup>2</sup> Honneth, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007, p. 132.

talentos que deseamos instrumentalizar, y en consecuencia deberíamos preguntarnos si aún tiene sentido referirnos a relaciones humanas que pierden sus cargas biográficas, adquiriendo un carácter estático y cosificado.

Conjuntamente con el marxismo parece perder vigencia el concepto de reificación entendido como la deformación de la racionalidad, y de hecho parece con ello entrar en crisis de obsolescencia su utilización en cualquier ámbito. Sin embargo en la actualidad Axel Honneth ha presentado un conjunto de reflexiones que tienen por objetivo actualizar el concepto desde la perspectiva del *olvido del reconocimiento*. Buscando revitalizar algunas nociones marxistas presentes en la Escuela de Frankfurt, Honneth ha intentado con sostenido esfuerzo renovar el paradigma de la racionalidad heredado desde Hegel a través de un giro hacia el reconocimiento. Su propuesta de entender las diferentes prácticas reificantes como olvidos de la interacción humana irrenunciablemente articulada en términos de reconocimiento recíproco es sumamente sugestiva. Durante las Tanner Lectures que Honneth ofrece en Berkeley en el 2005, este busca introducir la idea de que en estas prácticas reificantes no existe un olvido de la biografía del otro en la medida de que es instrumentalizado, o alienado de sí, sino más bien un olvido de aquella postura ontológica a la que somos arrojados en el mundo, la del reconocimiento recíproco. Sin embargo esta formulación es de relativo alcance pues ¿podríamos imaginar un solo caso en el que logremos olvidar que el otro es un ser humano con el que interactuamos? Varios críticos señalan con variado énfasis el hecho de que la ausencia de referentes empíricos de esta formulación muestra el alto costo que paga Honneth al entender el olvido en un sentido *literal*.

Por el contrario, a pesar de las variadas críticas que ha recibido Honneth me resulta sumamente interesante su estrategia de renovación de la reificación, por lo cual en la presente tesis pienso mantener continuidad con su planteo y proponer un giro que imprima mayor potencia a su reformulación. Mi intención de contribuir a revisar la propuesta de reificación de Honneth se debe a que atribuyo sus debilidades a un lastre no felizmente resuelto por él con anterioridad: su concepción del reconocimiento. Su “modelo de recepción” del reconocimiento supone que existen valores inherentes a las personas, y que por medio de complejos procesos de aprendizaje los integrantes de una comunidad se vuelven capaces de reaccionar adecuadamente a aquel valor ya presente en las personas.

Esto lleva a Honneth a defender un enigmático “realismo moderado de valores” que parece moverse a nuestras espaldas, y que en virtud de ello coloca en tela de juicio una de sus convicciones más básicas: la del rol de la intersubjetividad. Este modelo de recepción del reconocimiento debilita en altas proporciones los términos en los cuales puede efectivamente reformularse la reificación, puesto que su tesis del “olvido del reconocimiento” implica justamente el olvido de aquel valor ya dado. Esta es la razón por la cual propondré como estrategia argumental una revisión de la reificación de Honneth a partir de una revisión del concepto de reconocimiento.

A mi juicio tiene gran alcance entender a la reificación como un olvido del reconocimiento, y por ello es que revisaré el concepto honnethiano de reconocimiento para sustituirlo por uno que a mi entender es más sólido y elástico, presente en los textos de Hegel durante su estancia en Jena. *De este modo concebiré al reconocimiento lo más cercano posible al joven Hegel: como una unidad ontológica capaz de abrigar distinciones analíticas hacia su interior. Estas distinciones analíticas, la percepción de la interacción mantenida y la mutua atribución de autoridad moral que obliga a restringir el egocentrismo, nos ayudará a discriminar la dinámica interna de sus elementos constitutivos para a partir de allí elaborar un argumento que nos llevará a concebir la reificación como un proceso graduado de amnesia del reconocimiento, que va desde repetidas suspensiones de atribuciones de dignidad al compañero de interacción hacia la insensibilización perceptual de la interacción.* Los alcances de esta formulación de la reificación soportada completamente a partir de una revisión del concepto de reconocimiento despliegan sus potenciales descriptivos y normativos a través de lo que puede entenderse como un continuo incrustado entre el reconocimiento óptimo y su olvido, ambos extremos ideales encadenados por momentos de creciente amnesia.

Desde esta perspectiva la reificación ha de entenderse como una gradual pérdida de consciencia de la interacción *irrenunciablemente* mantenida con los demás, signada por la repetida debilitación o suspensión de atribución de dignidad a los compañeros de interacción. Esta formulación permite gran elasticidad de manifestaciones, de entre las cuales se destaca la de una creciente pérdida de la faceta de agencia entre los compañeros de interacción mutuamente cosificados o autorreificados. *La pérdida de reflexividad* respecto del origen social e interactivo de los motivos de acción que coadyuvan a las

posturas reificantes significan no sólo serias lesiones en el desarrollo de la personalidad, distorsionando las relaciones de reconocimiento recíproco, sino también el surgimiento de la *apatía* característica de las patologías sociales, inmovilizando las fuerzas de resistencia y superación de la enfermedad social.

De este modo la presente tesis está constituida por dos grandes partes. En la primera parte ofreceré una reconstrucción de la formulación “oficial” o tradicional de la reificación originaria de *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Esta reconstrucción tendrá dos objetos: mostrar cómo tradicionalmente la reificación ha sido inextricablemente atada al concepto de patología social, y también visibilizar la continuidad de su uso nunca modificado significativamente desde Lukács hasta Habermas. Sólo con este tipo de reconstrucción podré presentar los disentimientos que llevaron a Honneth a actualizar el concepto de reificación. Tras la exposición de las críticas que Honneth destina a sus antecesores de la Teoría Crítica, y en especial a la formulación tradicional de la reificación, delinearé los rasgos básicos de la propuesta de Teoría Crítica de la sociedad honnethiana conocida como “teoría del reconocimiento”. Exponer en líneas generales su teoría del reconocimiento posibilitará luego cristalizar el nuevo sentido que de acuerdo a su programa adquiere el estudio de las patologías sociales, y entre ellas el de la reificación.

Por su lado en la segunda parte de la tesis se presentará no sólo la argumentación de la reificación honnethiana sino también la evaluación de sus alcances y limitaciones, señaladas en su mayoría por sus críticos. En este contexto tendré la oportunidad de argumentar algo omitido tanto por Honneth como por sus críticos: que las debilidades de la reificación de Honneth recaen en una problemática concepción del reconocimiento, deduciendo de allí la estrategia a seguir, en la medida de que aún se desee reformular la reificación desde aquella perspectiva. Buscando una adecuada comprensión del reconocimiento que evite caer en el modelo de recepción de Honneth, y en la autorreflexividad del Espíritu del Hegel maduro, recogeré del joven Hegel una concepción elástica del reconocimiento que me permitirá establecer gradaciones amnésicas hacia su interior. Esta fórmula de un “continuo de momentos de creciente amnesia” podrá no sólo afrontar las diversas críticas que se le han formulado a Honneth, sino también otras que atañen por ejemplo a la calidad patológica de la reificación, es decir, a su supuesta capacidad de generar *apatía* en los afectados. Finalmente, el tratamiento específico de sus

modalidades, es decir, de la reificación del otro y de sí mismo, nos ocupará apartados específicos puesto que deberemos afrontar algunas limitaciones de la teoría del reconocimiento de Honneth, como lo es su poca atención al peso que poseen las estructuras sociales sobre las diversas formas de interacción cotidiana.

Grandes partes del hilado fino argumental de la presente tesis fueron asesorados por mi tutor, el Profesor Titular Dr. Gustavo Pereira, a quien agradezco por orientarme debidamente acerca del oficio de argumentar y redactar con precaución y profundidad un trabajo de esta magnitud. A esto se agregan sus esfuerzos por contactarme y enviarme a realizar una pasantía con la Profesora-investigadora de la UAM de México DF, Miriam Mezquita-Sampaio de Madureira. La Profesora Madureira ha revisado el borrador de mi actual tesis para ser discutido en instancias sumamente enriquecedoras, y en virtud de ello mantengo grandes deudas con ella al recibirme y ayudarme de forma comprometida con el nudo argumental de la 2ª Parte de la presente tesis.

A estas colaboraciones se agregan los periódicos intercambios que he mantenido con el resto de los integrantes del grupo “Ética, Justicia y Economía”, la invaluable ayuda que me ha brindado Leonardo Goday en la traducción de varios textos, y la financiación que he obtenido de la ANII para la redacción de esta tesis durante el lapso de diez meses. Esta financiación ha hecho posible la elaboración de un producto intelectual que en modo alguno podría objetivar las solas fuerzas mías, sino que también objetiva las fuerzas intelectuales de aquellos que han contribuido con mi trabajo. Esto último constituye una de las razones que me mantienen expectante de aquello de esta tesis que pueda ser considerado como aporte para el estudio de las patologías sociales.

## *1ª Parte*

### *El linaje de la reificación y las patologías sociales*

“Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual.”<sup>3</sup>

“(…) la Teoría Crítica, en la forma en la que fue desarrollada de Horkheimer a Habermas, sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar la existencia de este tipo de interés; sin un concepto realista del “interés emancipador”, que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendrá futuro.”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Honneth, Axel, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en su *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, 2009, p. 29.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 51.

Existe un mito que posiblemente sea el primer antecedente del estudio de la reificación, a saber, aquel que narra la tragedia de *Medusa*. Según nos cuenta Ovidio las aventuras de *Perseo*, Medusa provenía de las Gorgonas, tres hermanas hijas de *Forcis* y *Ceto*. Sin embargo Medusa poseía dos características que la distinguieron con claridad frente a sus hermanas: era ella la única mortal, y la más bella. Dícese que su belleza fue tan magnífica que llegó a deslumbrar al Dios de las aguas, *Poseidón*, quien se enamoró inmediatamente de ella. Esta atracción desencadenó una persecución de Poseidón en la que Medusa se vio obligada a refugiarse en un templo de *Atenea* implorándole a esta última protección. Sin respuesta de Atenea, cuenta Ovidio que fue allí cuando embebido de un deseo cuya incontinenencia le hacía ya alcanzar la desesperación, Poseidón ingresa al templo y viola a Medusa.

Este evento no sólo alimentó una casi originaria rivalidad entre Atenea y Poseidón, sino que también desencadenó un trágico padecimiento de la ira de Atenea por parte de Medusa: fue tan grande su ira que al haberse enterado de lo ocurrido en su templo la castigó deteriorando su belleza, completamente homologada a la de sus dos hermanas, *Esteno* y *Euríale*. Ambas eran monstruos desalmados con manos metálicas y colmillos afilados, más unos ojos que emitían una luz capaz de petrificar a todo aquel que les viera directamente a los ojos. No conforme con este castigo Atenea celó la hermosa cabellera que tenía Medusa, razón por la cual transformó aquella cabellera en un espeluznante entramado de serpientes, desterrando así a Medusa a vivir en las tierras hiperbóreas.

De aquel idilio fortuito que hubo entre Poseidón y Medusa surgió un embarazo que no hizo más que incrementar el rencor de Atenea, llevándola a ordenar a Perseo el asesinato de Medusa. Sin duda alguna a partir de este momento de la narración ya tenemos un conocimiento bastante unívoco del final. Sin embargo me resulta interesante destacar las características fuertemente trágicas de la narración que nos llevan a ver en la belleza, la violación y finalmente en el destierro de Medusa, eventos y peculiaridades que destrozan su vida de forma arrolladora, sin que sus manos hayan siquiera insinuado querer tomar las riendas de las circunstancias. Este sórdido color de la tragedia nos evoca compasión por Medusa, quien no parece quedar en la memoria de la humanidad por la narración que cuenta su caída en la desgracia sino más bien por aquella que cuenta la *cosificación* que

engendra estar en el camino de las proezas de un héroe como Perseo. Ciertamente Medusa es condenada por el destino de ser lo que es, a cosificar a todo aquel que la mire a los ojos, y a la inversa, a ser cazada como un monstruo con cualidades notables, capaces de asegurarle la victoria a todo aquel que posea entre sus manos su cabeza. De este modo la trágica situación conlleva su reificación en los ojos de los temerarios aventureros que ansían obtener sus poderes al verla como un *medio* que puede lanzarlos a la inmortalidad, olvidando la vulnerabilidad de aquel monstruo al caer sin opción en su maldición.

La destinación de mutua *reificación* en la que entran Medusa y sus cazadores se convierte en una perversa ilustración del sentido que ha tenido tal fenómeno social para Marx, Lukács y la Escuela de Frankfurt. Sin embargo la lectura moderna de la reificación se caracteriza por atribuir esta praxis patológica al desbordamiento de una racionalidad instrumental, propiciada por la lógica inherente al sistema de trabajo capitalista y a las reglas de transacción del mercado. Este diagnóstico de la sociedad moderna que logra sintetizar Lukács a través de la teoría del fetichismo de Marx y de la racionalización social de Max Weber, desplaza el acento que los antiguos ponían sobre el destino hacia una inercia de la racionalidad instrumental, expandida a través de las diferentes formas de explotación en el trabajo y los ámbitos de transacción mercantil.

Los rasgos generales de este diagnóstico de la modernidad que abriga casi irrenunciablemente a la reificación, vista como una patología social crecientemente expandida, pueden rastrearse desde Lukács hasta Habermas. Pero algo interesante de este diagnóstico social ampliamente compartido durante la primera mitad del siglo XX es que, desde la década de los '70, el concepto de reificación ha estado cada vez más ausente de las temáticas sociológicas y filosóficosociológicas. En opinión de Honneth, no sólo la intuición de la reificación, sino también las bases del diagnóstico que lo envuelven y forjan conceptualmente han perdido vigencia frente a los repentinos cambios de la modernidad tardía. Esta caducidad de las bases marxistas y weberianas del diagnóstico que soporta lo que podemos entender como la formulación tradicional de la reificación, parecen perder vigencia a la hora de dar cuenta de nuevas formas de alienación, cosificación y explotación. En virtud de ello es que Honneth se aventura, en las *Tanner Lectures* ofrecidas en Berkeley durante el 2005, a explorar el concepto desde otras bases sociológico-filosóficas presentes en su teoría del reconocimiento.

Ahora bien, para mantener cautelas y reservas respecto de las reales ganancias y limitaciones de la reformulación de la reificación de Honneth frente a la formulación tradicional, deberemos atender a las limitaciones y los alcances de aquella formulación tradicional. Sólo así podremos evaluar qué es lo que se gana y qué es lo que se pierde al optar por la estimulante exploración honnethiana. Para comprender las razones que mueven a Honneth a esta exploración me abocaré, en esta primera parte, a la tarea de reconstruir el concepto tradicional de la reificación, en primer lugar como una patología social cuyos supuestos parecen ser compartidos desde Lukács hasta Habermas (I.a), para luego concentrarme particularmente en su primera argumentación “oficial”, presente en *Historia y conciencia de clase* de Lukács, indicando allí las limitaciones que Honneth le atribuye (I.b).

Puesto que Honneth pretende reanimar el concepto de la reificación como un “olvido del reconocimiento”, en lo que sigue pasaré a reconstruir las líneas generales de su teoría del reconocimiento, sólo así podremos entender el alcance y la renovación que el mismo Honneth desea imprimir en el concepto (I.c). Una vez presentados los rasgos básicos de su programa de Teoría Crítica de la sociedad podré explicitar el nuevo sentido que adquiere el estudio de las patologías sociales para Honneth (I.d), satisfaciendo así los prerequisites que supone el análisis exhaustivo de los alcances y limitaciones de la reformulación honnethiana de la reificación que desarrollaré en la segunda parte.

### *I. a. La reificación como una patología social de la Modernidad*

La reificación tal vez sea uno de los conceptos hegelianomarxistas que mayor tradición cronológica presenta, y que sin duda ha movilizad las inquietudes de muchos pensadores al atestiguar un creciente olvido de aquello que nos constituye como seres humanos. “Reificación” proviene del latín “res”, y parece ser convenido filosóficamente el que signifique “convertir algo en cosa”, esto es, “cosificar”. La reificación puede entenderse como un proceso de transformación de representaciones mentales en cosas, o de sujetos en cosas, o como un acto mismo reificado. En rasgos generales se entiende que en los procesos de reificación los sujetos y las relaciones dinámicas pueden quedar convertidas

en elementos estáticos, susceptibles de ser sometidos a un dominio como si se tratara de cosas o elementos estacionados, dentro de lo se puede incluir al otro, a sí mismo, como también a la naturaleza. Esta forma de intuir el concepto ha sido sin duda alguna el foco de renovados esfuerzos filosóficos por delimitar la naturaleza de las prácticas sociales, y las diversas influencias que estas reciben desde estructuras sociales predominantes como las de la economía, la política y la burocracia. En este sentido, puesto que la reificación es comprendida no sólo como un error categorial frente a la dimensión ontológica de los seres vivos, sino también como una praxis fallida que desencadena estructuras y dinámicas sociales que obstaculizan las condiciones de vida buena en sociedad, puede decirse que la reificación, junto con la alienación, son las dos primeras *patologías sociales* estudiadas en la historia de la Filosofía. En virtud de esta característica patológica de la reificación es importante reconstruir lo que podríamos denominar como “la genética” o “el linaje conceptual de la reificación” a través de sus características generales en tanto patología social.

Para llevar adelante esta tarea resulta muy útil recoger aquellos estudios de Axel Honneth que justamente han tenido por objeto dar con el contorno del estudio de las patologías sociales en general. Como principal representante de lo que podría denominarse la “tercera generación de la Escuela de Frankfurt”, Honneth ha mostrado mucho interés por renovar las bases de la Teoría Crítica de la sociedad, rescatando aquello que en su opinión aún mantiene fuerza crítica para la reflexión de las sociedades contemporáneas. En base a esta opinión Honneth ha buscado demostrar que el concepto de “patología social” aún abriga en su seno un *quantum* descriptivo y normativo lo suficientemente rico como para ser incluido en los análisis de la sociedad.

Como muy bien señala Honneth, en rasgos generales el concepto de patología social es acreedor ya terminológicamente del lenguaje médico, dentro de lo cual resaltan los términos de *diagnóstico*, *enfermedad* y *sanidad*. Ya en Rousseau, como también en los escritos de Hegel y el joven Marx, se elaboran reflexiones de la sociedad en base a la convicción de que la estructura de interacción se encuentra perversamente osificada sobre una errónea concepción del mundo<sup>5</sup>. Esta convicción los lleva a formular duras críticas

---

<sup>5</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México: Porrúa, 1995; Cfr. Hegel, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad, 1968; Marx, Karl, *Manuscritos: filosofía y economía*, Madrid: Alianza, 1993, pp. 107-123.

contra la sociedad moderna al divisar en las interacciones sociales una creciente instrumentalización de unos con otros, deviniendo en dinámicas sociales enfermas como las de la reificación<sup>6</sup>. En esta línea de reflexión diversos filósofos, sociólogos y psicólogos sociales han observado múltiples prácticas sociales patológicas que se fosilizan al punto de lesionar los diferentes patrones de individuación social. Pero dentro de la diversidad de abordajes de lo que Honneth reúne bajo el concepto de patología social, aquella tradición que se realza es la de la Escuela de Frankfurt, heredera de un marxismo y hegelianismo reunidos, junto con Max Weber, en la obra de George Lukács.

Tanto para el ámbito de la Filosofía social como para el de la sociología y psicología, Honneth sostiene que a pesar de lo aparentemente obsoleto que pueda parecer la Teoría Crítica, existen en sus textos ciertas riquezas intelectuales dignas de ser desempolvadas, y cuya impronta merecen llamar nuestra atención, como lo son su metodología y su intuición de lo que es una patología social. Según Honneth las coordenadas fundamentales que orientaron las investigaciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt pueden precisarse en tres: a) el primero de estos supuestos atañe a la convicción del carácter patológico de las sociedades contemporáneas, cuya causa es referida a una obstaculización del desarrollo histórico de la racionalidad. A esta convicción diagnóstica subyace una fuente de normatividad presente en aquello que no es patológico y que implícitamente da sustancia a una concepción de vida buena, especialmente entendida como las condiciones de posibilidad de la autorrealización humana; b) como un segundo supuesto aparece la atribución de tal déficit de racionalidad al sistema capitalista; c) mientras finalmente, la idea de crítica de tal estado patológico de las sociedades capitalistas, así como también de las fuentes de resistencia y motivación para la superación de tal estado, constituyen el tercer supuesto cuyo foco se ciñe en la naturaleza del malestar, encontrando en este una manifestación de aquel reservorio de fuerzas emancipadoras presentes en la misma racionalidad cuyo desarrollo ha sido parcializado.

En opinión de Honneth, en la actualidad filosófica la concepción de una crítica ligada a una racionalidad anclada en un proceso histórico se ausenta crecientemente. Predomina un concepto liberal de justicia en el cual los criterios o principios de justicia son

---

<sup>6</sup> Cfr. Honneth, Axel, "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social", en su *Crítica del Agravio Moral*, Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 51-124.

utilizados para identificar las injusticias, aunque no se pretendan diseñar los medios de aplicabilidad institucional. No así, Honneth sostiene que la Teoría Crítica sigue presionando para defender aquellas premisas que habilitan y soportan una lectura crítica de la sociedad, a partir de las cuales “el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración”<sup>7</sup>.

De este modo pienso que un camino preciso de reconstruir la genética de la reificación, patología social privilegiada en las investigaciones de la Escuela de Frankfurt junto con la alienación, lo constituye la explicitación y verificación de tales coordenadas descritas por Honneth. En virtud de que podamos reconstruir cada una de las coordenadas que visibilizan los contornos del concepto de patología social podremos también divisar con mayor precisión las características unívocamente compartidas por la tradicional formulación de la reificación en tanto efecto deformante del desborde de la racionalidad instrumental. En virtud de ello emprenderé, en lo que sigue, la tarea de reconstruir y verificar cada una de las coordenadas señaladas por Honneth en cada uno de los representantes más significativos de la Escuela de Frankfurt, incluyendo especialmente en la tradición a la originaria formulación de Lukács en *Historia y conciencia de clase*. De esta forma podremos constatar si efectivamente, como opina Honneth, el uso del concepto de reificación no ha sido modificado desde Lukács hasta Habermas en la medida de que todos ellos comparten las coordenadas del contenido ético que contiene la falta de racionalidad de las sociedades postradicionales (I.a.i), de la atribución de tal parcialización de la racionalidad al capitalismo (I.a.ii), y de la existencia de un interés emancipador inmanente a la praxis, capaz de superar la patología (I.a.iii).

### *I.a.i.* La herencia hegeliana: el desarrollo histórico de la Razón, y el contenido ético de la falta de racionalidad en las sociedades postradicionales

La reconstrucción que propone Honneth acerca de la primera coordenada recae en el señalamiento de que la Teoría Crítica tiene como punto de partida cierto pesimismo frente a

---

<sup>7</sup> Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 29.

la realidad. La lectura de la realidad social que el Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) propicia se caracteriza por una negatividad reprobatoria crecientemente petrificada. Esta negatividad no se apoya sobre la denuncia de la violación de principios de justicia, sino que por el contrario hace vital énfasis en la lesión que la vigente realidad social genera en aquellas condiciones necesarias para alcanzar la autorrealización. De esta forma la distinción entre “patológico” e “intacto” comienza a operar como gozne en la discriminación de formas de organización que podrían favorecer o socavar tal autorrealización. Si atendemos a los conceptos de “una organización irracional” de Horkheimer, de “mundo administrado” de Adorno, de “sociedad unidimensional” de Marcuse, y de “colonización del mundo de la vida” de Habermas<sup>8</sup>, podemos apreciar diferentes intentos de representar una gramática de interacción intersubjetiva desviada: una praxis fallida. Por otro lado, estas expresiones también suponen la existencia de ciertas condiciones sociales sanas o intactas, portadoras de la normatividad suficiente como para poder criticar el estado de cosas vigente y garantizar a sus miembros las condiciones de su autorrealización. Según Honneth este tipo de estudios de la sociedad no es pasible de agotarse en los recursos a principios morales o de justicia, sino que más bien exige y supone una concepción de crítica anclada en la misma realidad social, intentando extraer de ella la presencia y ausencia de racionalidad. Desde esta perspectiva los déficits de racionalidad sólo son susceptibles de visibilización en la medida de que al mismo tiempo se pueda tener acceso a aquella racionalidad parcializada.

Este supuesto heredado directamente de la *Filosofía del Derecho* de Hegel alimenta la relación interna entre patología social y déficit de la racionalidad. Honneth advierte con acierto que Hegel presenció, durante su época, como un dato de la realidad la moderna pluralidad de tendencias a la pérdida de sentido, producto de una pobre apropiación de la razón. Partiendo de un vínculo entre el progreso histórico y la complejización de las capacidades cognitivas y morales de los sujetos, Hegel concibió a la razón como una unidad de pretensiones fundadas:

---

<sup>8</sup> Sobre la “organización irracional”: Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, en su *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 140 y ss. Sobre el “mundo administrado”: Adorno, Theodor W., “La crítica de la cultura y la sociedad”, en su *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962, pp. 9-29; Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973, pp. 171-195. Sobre la “sociedad unidimensional”: Cfr. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta, 1985. Sobre la “colonización del mundo de la vida”: Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1987, cap. VIII.

(...) la razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, “éticas”, cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido<sup>9</sup>

De esta forma aquel individuo que no pueda determinar sus objetivos vitales a la luz de tal razón sufrirá de indeterminación normativa manifestando síntomas, justamente, de desorientación<sup>10</sup>. Honneth señala que Hegel estuvo expectante de la irrupción del capitalismo en ese paulatino pasaje de las redes sociales convencionales a las posconvencionales, y de cómo intensificó la frecuencia de indeterminación normativa, presente en aquellos sujetos incapaces de orientar su conducta bajo la luz de los fines racionales. La incapacidad de las sociedades de hacer instituciones, prácticas vinculantes y rutinas cotidianas que expresen el potencial de razón comienza a manifestarse periódicamente en el contexto del cual Hegel fue testigo. En virtud de esto, la matriz teórica que le permite a Hegel efectuar la crítica recae en su concepción de razón universal capaz de orientar y determinar en los miembros de la comunidad el sentido de sus acciones y proyectos vitales, aún presente en las comunidades convencionales, pero que paulatinamente se pierde con el paso al estadio posconvencional<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 31.

<sup>10</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*. Puesto que Hegel atribuye la fragmentación del Espíritu a una incompleta apropiación de la libertad, véase una reconstrucción de la crítica hegeliana a la “libertad juridificada” kantiana en Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. Véase una reconstrucción más exhaustiva de este diagnóstico moderno que Hegel presenta en su *Filosofía del Derecho* en Honneth, Axel, *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Van Gorcum: Assen, 2000. Estas conferencias que Honneth ofreció en Holanda tuvieron por objetivo la reflexión de una teoría de la justicia hegeliana capaz de repensar las enfermedades sociales de nuestra actualidad.

<sup>11</sup> “Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión que es la fuente *de la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones; la fuerza que limita, el entendimiento, vincula a su edificio, que sitúa entre el hombre y lo absoluto todo lo que para el hombre es valioso y sagrado, cimentándolo con todos los poderes de la naturaleza y de los talentos y extendiéndolo hasta lo infinito. Allí se ha de encontrar la completa totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo; perdido en las partes, lo absoluto impulsa al entendimiento a su desarrollo infinito de la diversidad y, mientras se esfuerza por extenderse hasta lo absoluto, pero sin conseguir más que reproducirse sin fin, se burla de sí mismo. La razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa”: Hegel, G. W. F., *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990, pp. 17-18.

Según Honneth esta idea es heredada por la Teoría Crítica en la medida de que concibe la autorrealización como irrenunciablemente cooperativa:

Los representantes de la Teoría Crítica comparten con Hegel la convicción de que la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; se puede incluso ir más allá y afirmar que en la idea de un universal racional está contenido el concepto de un bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertades individuales cooperativamente.<sup>12</sup>

En virtud de esta idea es que las diferentes formulaciones antropológicas de la Teoría Crítica están cargadas de un contenido ético sugerente de que la autorrealización solo puede alcanzarse por medio de la socialización en términos de libertad cooperativa. La postura de Adorno respecto de escribir en aforismos, justamente a causa de leer en la realidad una fragmentación social que impide al individuo acatar la “bondad de lo general”, oficia como un indicador explícito de la premisa en cuestión, denunciando todo tipo de trato instrumental, y forzando la crítica a través de modelos de acciones desinteresados, esto es no instrumentales, como lo son el amor, el regalo generoso o el perdón<sup>13</sup>. Este punto es convergente con los énfasis que Marcuse destina a la creación artística como forma de acción espontánea en la cual se revela la naturaleza humana transparentemente<sup>14</sup>, y a la normatividad inherente al *eros*, capaz de posibilitar la construcción de lazos sociales duraderos<sup>15</sup>.

Por otro lado Honneth señala que esta premisa de un universal racional de la autorrealización cooperativa distancia a la Teoría Crítica tanto del liberalismo como del comunitarismo, puesto que para aquella la realización de la libertad individual es fuertemente dependiente de una praxis común, cuyo resultado excede la simple suma o coordinación de intereses. El distanciamiento frente al liberalismo surge de la misma premisa, al suponer que todos los individuos cooperantes en pie de igualdad podrían

---

<sup>12</sup> Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 34.

<sup>13</sup> Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus, 1987, aforismos 10, 11, 107 y 110.

<sup>14</sup> Marcuse, Herbert, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en Entel, Alicia, *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo, 2004; véase también Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México: FCE-UAM, 2011, pp. 275-280

<sup>15</sup> Marcuse, Herbert, *Eros y Civilización*, Barcelona: Ariel, 2002.

justificar un aplazamiento de sus intereses, alcanzando la vida buena conscientes de que la misma ha sido mediada y lograda a través de un núcleo de convicciones de valor compartidas. De esta forma las premisas individualistas del liberalismo no son tomadas en cuenta. A su vez el distanciamiento frente al comunitarismo surge al postular el universal que dota de sentido normativo y valorativo los proyectos vitales de los individuos, y atarlo a la razón. La praxis cooperativa y el trasfondo de valores compartidos son para la Teoría Crítica de carácter racional.

En virtud de esto la conclusión hegeliana de que la autorrealización del individuo ha de ser concebida como estrechamente engarzada a una praxis cooperativa, constituye a su vez la convicción de que esta es inmanente a la realización histórica de la razón. Es la cuestión de que el universal racional está encarnado en la praxis cooperativa el punto que distingue a la Teoría Crítica del liberalismo y el comunitarismo:

(...) porque por diferentes que sean los conceptos de razón que se han utilizado de Horkheimer a Habermas, todos ellos en definitiva culminan en la idea de que la consagración a la praxis liberadora de la cooperación no se dará por el vínculo afectivo, por los sentimientos de pertenencia o de coincidencia, sino por una comprensión racional<sup>16</sup>

### *I.a.ii. El capitalismo y el desborde de la racionalidad instrumental*

Honneth observa que en la actualidad existe una tendencia a pretender realizar una Teoría Crítica de la sociedad sorteando cuestiones diagnósticas de la sociedad, tomando como criterios de crítica normas o valores fundamentados, dejando de lado la cuestión acerca de por qué los valores inmanentes a la propia sociedad no son suficientes como para soportar tal tipo de crítica de la sociedad. Pero lo que aquí más atrapa la atención de Honneth es que desde esta perspectiva actualmente predominante en la teoría social la pregunta por la apatía se ausenta:

(...) por qué los propios involucrados no problematizan o atacan esos males morales es una cuestión que ya no entra, en cambio, en el área de competencia de la crítica de la sociedad como tal (...) la anomalía social poseería entonces entre otras cosas la

---

<sup>16</sup> Axel Honneth, "Una patología social de la razón", pp. 36-37.

particularidad de ocasionar precisamente ese silencio o esa apatía que se expresa en la ausencia de reacciones públicas.<sup>17</sup>

Esta afirmación pretende constituir un plus fuertemente atado a la premisa de una razón que se desenvuelve históricamente. Justamente, la Teoría Crítica encuentra aquí el segundo paso para comenzar a bosquejar las elucubraciones acerca de que la contemporánea sociedad occidental, asentada sobre imperativos capitalistas, parece obstaculizar o interrumpir el desarrollo de tal razón histórica, generando en sus manifestaciones conductas desviadas o patológicas. Lo alarmante de la irrupción en su desarrollo no lo constituye ciertamente su bloqueo sino lo patológico de su deficitaria apercepción. La explosividad del concepto de patología social se hace patente no solo en la afirmación acerca de la existencia de conductas desviadas sino también en aquella que denuncia una ceguera de la razón frente a sí misma, frente a su condición patológica. De forma ilustrativa Honneth recoge los conceptos de la “fetichización” o “alienación” de Marx, y de “contexto de ofuscación”, “unidimensionalidad” o “positivismo” de la Teoría Crítica<sup>18</sup>, como conceptos que poseen a sus espaldas un conjunto de convicciones acerca de que lo patológico de las conductas sintomáticas del bloqueo del desarrollo de la razón recae en la propiedad de debilitar la toma de conciencia de la propia condición, fosilizando una conformidad con las propias circunstancias que justamente lo han generado<sup>19</sup>:

En ese sentido, porque la anomalía social y la ausencia de reacciones negativas se supone una relación de causa y efecto, en la Teoría Crítica hay que complementar la crítica normativa con un elemento de explicación histórica: el haber fallado en encontrar un universal racional, lo que constituye la patología social del presente, tiene

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.

<sup>18</sup> Sobre la fetichización: Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, t. I, México: FCE, 2012, pp. 36-47; sobre la reificación que en muchas ocasiones es utilizado como sinónimo de “fetichización”: Karl Marx, *El Capital*, t. III, sección V, cap. XXIV; sobre el concepto de “alienación” en el joven Marx: Karl Marx, *Manuscritos: filosofía y economía*, pp. 107-123. Sobre “contexto de ofuscación”: Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1944; sobre la “unidimensionalidad”: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*; y sobre el “positivismo” que esconde los movimientos antagónicos de la realidad social al querer someterlos a “la ley del gran número”: Adorno, Theodor W., “introducción”, “Sociología e investigación empírica” y “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Adorno, Theodor W. y otros, *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1969; Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 80 y ss.

<sup>19</sup> Respecto del surgimiento de la apatía como consecuencia de las patologías sociales de acuerdo a la tradición de la Teoría Crítica, las investigaciones de Christopher F. Zurn, desde un abordaje que requiere de la distinción de niveles de reflexión y formación de creencias, es sumamente congruente: Cfr. Zurn, F. Christopher, “Social pathologies as second-order disorders”, en Petherbridge, Danielle (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 345-370.

que explicarse causalmente por un proceso histórico de deformación de la razón que a su vez permita hacer entendible la desestimación pública de las anomalías sociales.<sup>20</sup>

Este detenimiento en la inconsciencia y apatía generadas por conductas patológicas que contribuyen a un bloqueo del desarrollo de un universal racional requiere, según la Teoría Crítica, de un tratamiento de corte netamente sociológico con carácter de diagnóstico. Ante la necesidad de un fuerte enfoque descriptivo y explicativo es que a partir de la síntesis que realizó Lukács entre Weber y Marx, la Teoría Crítica buscó tematizar aquella praxis social capaz de fundar la crítica social en el *trabajo*<sup>21</sup>. El trabajo, como la praxis social a través de la cual los sujetos mejoran y paulatinamente vuelven más complejos y sofisticados los medios de reproducción de la vida humana, evidencia procesos de aprendizaje frente a los desafíos de la naturaleza, de los cuales el desarrollo de la ciencia empírica constituye una piedra angular a la hora de justificar una realización de la razón. Por su lado, el aporte weberiano frente a la premisa marxiana de la praxis social consiste en introducir una línea de racionalización que atraviesa los procesos de aprendizaje patentes en el trabajo, afectándolos y debilitándolos mediante aquellas instituciones que monopolizan el saber:

Ante los desafíos objetivos que en cada etapa vuelven a plantear la naturaleza y la organización social, los sujetos reaccionan mejorando permanentemente su saber operativo, pero éste está tan mezclado con las confrontaciones sociales por el poder y el dominio que con frecuencia sólo alcanza una forma duradera en las instituciones excluyendo a determinados grupos.<sup>22</sup>

Esta tesis subyace y moldea una concepción de razón que se desarrolla en varias etapas, de entre las cuales la búsqueda de un saber generalizado se ve afectada por un sostenido conflicto entre grupos que buscan su monopolización. Si bien este proceso de aprendizaje que hace patente el desarrollo de la razón se manifiesta en los discursos según Horkheimer, en la praxis estética según Adorno, o en la apropiación de la naturaleza

---

<sup>20</sup> Axel Honneth, "Una patología social de la razón", p. 38-39.

<sup>21</sup> Sobre la fuerte vinculación que en su juventud Lukács mantuvo con Weber véase Jay, Martín, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 418 y ss. Sobre la influencia de Weber en la primera generación de la Escuela de Frankfurt véase Cortina, Adela, "del "Café Marx" al "Café Max", en su *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, Madrid: Síntesis, 2008, pp. 34-36.

<sup>22</sup> Axel Honneth, "Una patología social de la razón", p. 40. Respecto del concepto de "racionalización" véase Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Montevideo: FC Universitaria, 1986, cap. I.

interior según Marcuse, el trabajo se presenta como aquella experiencia *preteórica* o *precognitiva* a partir de la cual apoyar la *crítica inmanente* de la sociedad, es decir, aquella crítica de la sociedad que sea capaz de describir el desarrollo histórico de las dinámicas sociales, ofrecer un diagnóstico del vigente estado social, y augurar una forma de organización futura que propicie la emancipación, por lo que esta crítica inmanente deberá estar anclada en ideales ya presentes en la misma sociedad criticada<sup>23</sup>. Sin embargo es Habermas el primero que logra sintetizar varios tipos de procesos de aprendizaje articulados *comunicativamente*, reuniendo a su vez las vías del incremento del saber sobre el mundo objetivo como también aquellas que propenden al acercamiento de una solución más justa y saludable de los conflictos sociales<sup>24</sup>. Aún así, en plena concordancia con sus antecesores las conclusiones que se desprenden del programa habermasiano muestran cómo los procesos de aprendizaje (de racionalización) han sido interrumpidos por las características inherentes al capitalismo, engendrando patologías sociales que han de leerse como conductas sintomáticas de una pérdida de racionalidad homologada a la lesión de las condiciones mínimas de autorrealización<sup>25</sup>.

Con acierto Honneth adjudica la formulación de esta última tesis a una concepción del capitalismo cargada de una teoría de la racionalidad, originariamente esbozada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Según Honneth, la Teoría Crítica hereda una versión de Marx bastante teñida por las consideraciones de Lukács, en la que el capitalismo se describe como un tipo de organización social que se estructura sobre una modalidad de la racionalidad restringida a la instrumental. La racionalidad práctica hipotética capaz de formular mandatos de *habilidad*, según lo describió Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*<sup>26</sup>, parece ser privilegiada según el análisis de Lukács en la

---

<sup>23</sup>Sobre la delimitación metodológica de la crítica inmanente a partir de una experiencia preteórica véase Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, pp. 256-258; respecto del énfasis en la elección del trabajo como la experiencia preteórica a partir de la cual edificar la crítica social véase Max Horkheimer, y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 33 y ss.; Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid: Akal, 2005, pp. 282-285; finalmente Marcuse asegura que “La civilización es antes que nada progreso en el *trabajo*”: Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, p. 84. Para ver una reconstrucción de la metodología de la crítica inmanente véase Pereira, Gustavo, *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo-Cánoves y Samalús: Proteus, 2010, pp. 86-92.

<sup>24</sup>Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa II*, cap. VIII.

<sup>25</sup>Para una reconstrucción del diagnóstico social de Habermas véase Pereira, Gustavo, *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, México: CEVLT, 2007, pp. 95-100.

<sup>26</sup>Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, en su *Kant*, Madrid: Gredos, 2010, pp. 60-62.

realidad institucional del capitalismo, convirtiendo a los sujetos en meros espectadores apáticos, que inconscientes de las influencias que sobre ellos ejercen las circunstancias son llevados a desprender de sí mismos las necesidades e intenciones. La tesis acerca de que las relaciones mercantiles constituyen progresivamente un tipo de segunda naturaleza humana, volviendo al sujeto un *observador indolente*<sup>27</sup>, sin sensibilidad, cuya tendencia a abordar las interacciones sociales con tal impronta lo lleva a la reificación del otro, de sí y de la naturaleza, se apoya sobre la descripción de sus causas subjetivas y objetivas presentes en la forma del trabajo capitalista del siglo XX. Lukács atribuye lo que cree entender como la causa de la reificación, de la alienación total de las dinámicas sociales, a la parcialización de la intervención del obrero en la producción de la mercancía, la cual en su opinión conduce no sólo a una alienación del producto sino en especial de sí mismo al perder de vista *la totalidad social*, y su participación en ella<sup>28</sup>.

Siguiendo a Kant, tratar al ser humano como un medio para alcanzar algún fin constituye la falta moral por excelencia por suponer tal acción una negación de la condición racional del ser humano como portador de dignidad: la razón no es una cosa dado que pertenece al mundo inteligible, a lo que se agrega que la dignidad humana emana de su facultad racional para orientar su conducta conforme a principios, esto es, su condición de sujeto moral<sup>29</sup>. Sin embargo en Lukács existe un modo de argumentación que conecta tal falta moral con un desgarramiento de los lazos sociales producido por el desborde de la racionalidad instrumental que sostiene la optimización del modo de producción capitalista. Al atribuir tal falta moral a un tipo de praxis fallida, errada, esto es, patológica, Lukács intenta defender la tesis de que además de la falta moral el trato meramente instrumental constituye fundamentalmente un bloqueo de los procesos de aprendizaje por los cuales se desarrolla la razón social:

(...) el resultado del análisis de Lukács se podría exponer así: con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a ser indiferentes a los aspectos de

---

<sup>27</sup> Lukács, George, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en su *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969, p. 96.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, pp. 94 y ss.

<sup>29</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 74.

valor de otros sujetos seres humanos; en lugar de relacionarse entre sí reconociéndose, los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer según los intereses propios.<sup>30</sup>

Familiar a la distinción de los usos de la razón práctica que hace Kant, Rolf Wiggershaus y Adela Cortina coinciden en observar que los diagnósticos de la sociedad de la Teoría Crítica, y en suma, de la reificación como principal patología social, se sostiene sobre la base de un concepto de razón que mantiene dos sentidos, uno *objetivo*, capaz de reflexionar sobre la dignidad de los fines y el sentido de los proyectos vitales que determinan las biografías de los individuos, y otro *subjetivo*, entendido este como aquel uso de la razón que se orienta por el principio de autoconservación, fundando la necesidad humana de controlar el entorno<sup>31</sup>. Desde estas bases la forma de organización social que supone el capitalismo solo beneficia el robustecimiento de la racionalidad instrumental, o subjetiva, ocasionando un desequilibrio, un desborde que sufre la razón objetiva con su atrofia<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 42. Tanto el diagnóstico que Horkheimer y Adorno presentan en *Dialéctica de la Ilustración*, como la pictórica imagen social en la que Adorno presenta una maquinaria industrial arrolladora, descrita a través de los conceptos hegelianomarxistas de *espíritu* y *valor*, se presentan como claros ejemplos de la herencia lukacsiana: “El espíritu del mundo existe, pero no existe uno, no es espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel se quitó de encima cargándose a aquellos que deben obedecerlo y cuya derrota duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo no-verdadero y malo. El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetizan lo mismo que el movimiento global real de la sociedad también llamadas evoluciones espirituales, y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico. El concepto de la reflexión «espíritu del mundo» se desinteresa de los vivos, de los cuales todo cuya primacía expresa ha menester lo mismo que sólo gracias a ese todo pueden ellos existir. Tal hipótesis, de modo sólidamente nominalista, era lo que se quería decir con el término marxista «mistificación» (...) En el pensamiento se apropia de la consciencia impenetrable e irresistible de lo universal, el mito perpetuado”: Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, pp. 280-282. “El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel, la ley marxista del valor que se impone sin consciencia de los hombres son para la experiencia incontrolada más evidentes que los hechos preparados de la rutina positivista de la ciencia, que hoy en día se prolonga en la ingenua consciencia precientífica; sólo que esta rutina, a mayor gloria de la objetividad del conocimiento, desacostumbra a los hombres de la experiencia de la objetividad real a la que, incluso en sí mismos, están sometidos”: *Ibid.*, pp. 278.

<sup>31</sup> “Esta especie de razón puede designarse como *razón subjetiva*. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden (...) En el foco central de la teoría de la *razón objetiva* no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones –por mitológicas que puedan antojársenos hoy- que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 15 y p. 17; Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, p. 395; Adela Cortina, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 77-81.

<sup>32</sup> “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma”: Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 147. Un claro ejemplo de este punto lo es el concepto de “razón técnica” de Marcuse, concebido como una forma exacerbada de la racionalidad instrumental que logra reificar incluso los instintos humanos: Marcuse, Herbert, “Industrialización y capitalismo en la obra de M. Weber”, en su *Ética de la Liberación*, Madrid: Taurus,

Desde esta perspectiva el aumento de la racionalización del mundo es directamente proporcional al incremento de la despersonalización y en suma, de la reificación del mundo, de los otros y de uno mismo: “La reificación (...) es ya tan acabada que toda espontaneidad, e incluso la simple idea del verdadero estado de las cosas, se ha convertido fatalmente en utopía excéntrica, en sectarismo marginal”<sup>33</sup>.

De esta forma, de acuerdo a estos marcos categoriales en los que finalmente Habermas formula su tesis sociológica de la *colonización del mundo de la vida* por parte del *sistema*, queda evidenciada aquella convicción de la tradición de la Teoría Crítica que identifica en las bases de la organización social que impone el capitalismo un aumento de la hipoteca de aquellas condiciones racionales presentes de forma inmanente en los procesos de aprendizaje, capaces de favorecer las condiciones de realización de una razón universal simultánea a la autorrealización humana<sup>34</sup>. Si bien es verdad que esta tesis adopta diferentes formulaciones en los representantes de la Teoría Crítica, una vez heredada de los marcos categoriales de Lukács parece cierto observar que estos comparten el diagnóstico del capitalismo como una condición que parcializa el desarrollo de una racionalidad ya dada históricamente, y cuyo obstáculo no solo se manifiesta en lo fallido de la praxis sino en especial, en la apatía generada, lo que impide encender aquellas fuentes motivacionales capaces de superar tal patología. En este contexto el desafío ético y social para la Teoría Crítica se condensa en la identificación de aquellas fuerzas que justamente, puedan sostener el conflicto con la condición patológica en pos de superarla. Según Honneth, como consecuencia de cierta inercia o tradición en los supuestos de la Teoría Crítica, las fuerzas

---

1969. Estas bases argumentales son las mismas que continuará Habermas en su *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 1984. Congruente con esta reconstrucción del diagnóstico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt véase Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, 2001, cap. IV.

<sup>33</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 242-243.

<sup>34</sup> Sobre esta coordenada puede ofrecerse otra versión más completa que la presente, que distingue dos momentos de las investigaciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Mientras en un primer momento, que va desde la década del '30 hasta mediados del '40, sí podríamos constatar la convicción compartida de esta segunda coordenada, en el segundo momento, tras la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* podríamos constatar en el análisis de la perversa relación entre el mito y la razón, una exacerbación del diagnóstico de la enfermedad social, ya no atribuido al sólo sistema capitalista sino al desarrollo total de la civilización desde sus orígenes: Honneth Axel, “Patologías de lo social”, p. 95. Una lectura similar ofrece Jürgen Habermas en su “Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración”, en su *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 135-162. Sobre este punto también pueden incluirse las reflexiones finales de Adorno en torno a las investigaciones sobre el antisemitismo desarrolladas en Estados Unidos, que luego fueron publicadas en Alemania como *Studies in Prejudice*: Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 511-538. Sobre este punto pienso que para los objetivos de la presente tesis, la opción por una lectura u otra parece irrelevante.

que estos identifican para superar la parcialización de la racionalidad han de encontrarse en la propia naturaleza de la razón, supuesto hegeliano profundo de la teoría del sujeto que la Teoría Crítica reviste con las investigaciones de Freud.

### *I.a.iii. Teoría del sujeto, interés emancipador y autorreflexión*

Honneth percibe en las recientes tendencias a elaborar Teoría Crítica de la sociedad, no sólo un abandono de las temáticas que conciernen a los fenómenos que inhiben las posibilidades de emancipación, como lo es la apatía experimentada frente a un eventual tipo de patología, sino también aquello que pertenece al lazo entre la teoría y la praxis. Lo pobremente vigente de lo pertinente del por qué es preciso superar tales calidades patológicas, como fue desarrollado en el punto anterior, lleva consigo un cierto abandono del abordaje de cómo podría superarse la misma. La cuestión acerca de en dónde encontrar aquellas fuentes que puedan motivar y soportar un conflicto con las estructuras sociales en busca de la emancipación ha sido relegada en las recientes tendencias académicas según la lectura de Honneth. Las actuales convicciones acerca de que la tarea de la Teoría Crítica no incluye un análisis de las fuentes motivacionales que puedan garantizar una reacción a la situación de dominación atraviesan la aparente heterogeneidad académica. De acuerdo con Honneth, por el contrario, la Teoría Crítica hereda esta tarea como un compromiso ineludible frente a sus orígenes de la izquierda hegeliana. Este compromiso con la tarea de dar cuenta de la conexión interna entre teoría y praxis reorienta los modelos heurísticos de la Teoría Crítica convirtiéndose en algo característico de esta, al recurrir a las ciencias empíricas como una herramienta a través de la cual se podría obtener evidencia e información sociológica acerca del estado vigente de la conciencia del proletariado. El autor manifiesta que tal cuestión se encuentra investida de tal modo que requiere para su estudio de una teoría del sujeto o psicología social, que sea capaz de identificar aquel reservorio de fuerzas capaces de llevar adelante un movimiento desde la

toma de conciencia hacia la praxis de superación<sup>35</sup>. El inconveniente a sortear es el de cierta ingenuidad marxista presente en la creencia de que el proletariado podría desarrollar mecánicamente un pasaje de la toma de conciencia a la praxis, lo que no resulta del todo evidente<sup>36</sup>. De este modo la Teoría Crítica amplía su sujeto de emancipación al liberar al proletariado categorialmente como sujeto histórico de transformación, e incluir a todo individuo o grupo social cuya racionalidad se encuentre disminuida y debilitada, mas nunca eliminada, en virtud de lo cual se supone que las fuentes motivacionales de la praxis emancipadora han de encontrarse en la misma razón distorsionada.

La pregunta que inmediatamente demanda un desarrollo complementario es: ¿por qué la razón distorsionada y socavada en su desarrollo ha de motivar el pasaje a la praxis, si justamente esta se supone parcializada y debilitada? Justamente, el complemento que esta pregunta demanda se encuentra, según Honneth, en un continuo que conecta al psicoanálisis con la psicología moral capaz de conceptualizar aquellas fuentes motivacionales cognitivamente cargadas sobre la situación vigente, y por tanto intactas a pesar de lo debilitado que se encuentre la razón. De esta forma pueden reconocerse dos pasos en la argumentación que constituirían la fundamentación de la tesis central:

Del hecho de que la falta de racionalidad en la sociedad genere síntomas de patología social se infiere en principio un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad: ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las consecuencias de la deformación de la razón, porque con la pérdida de un universal racional también se reducen las chances de lograr la autorrealización, que necesita de la cooperación mutua.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Honneth, Axel, "The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition", en Deranty, J-P., Petherbridge, D., Rundell, J., Sinnerbrink, R. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, pp. 127-136.

<sup>36</sup> Independientemente de lo problemático de las conclusiones extraídas, los renovados intentos de relevamientos empíricos del *Institut für Sozialforschung* durante la década del '30 buscaron justamente dar con la realidad empírica de la conciencia del proletariado, y su estado. Sobre este punto véanse las investigaciones del *Institut* desplegadas en torno a *Estudios sobre autoridad y familia (Studien über Autorität und Familie)*: Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 191-242. Respecto de las reflexiones teóricas extraídas de tales relevamientos véase Max Horkheimer, "Autoridad y familia (1936)", en su *Teoría Crítica*. También véase el frustrado "Princeton radio research Project", en Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 298-310.

<sup>37</sup> Axel Honneth, "Una patología social de la razón", p. 47; "La crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo como cuyo agente la razón se ha desarrollado": Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 138.

Si bien esta premisa puede encontrar sustrato en el romanticismo de Hegel, Honneth observa que las investigaciones de Freud han sido las que influenciaron en mayor medida a las primeras generaciones de la Teoría Crítica. La conexión que la Teoría Crítica pretende establecer entre el sufrimiento y las patologías sociales se apoya sobre la base de que toda enfermedad neurótica emerge como producto de un déficit del *yo* racional al cual le es inherente una carga irreductible de sufrimiento. Esta tesis que aparece unívocamente en los diferentes representantes de la Teoría Crítica puede resumirse de la siguiente forma: todo sufrimiento supone un tipo de reflexión interior en el cual la evidencia somática presenta a la consciencia el que no *debe* haber dolor, y que por tanto, la situación *debe* cambiar<sup>38</sup>. En este punto Honneth denuncia la ausencia de un desarrollo exhaustivo de esta premisa por parte de la Teoría Crítica, puesto que en su opinión este supuesto debería ser formulado de tal forma que quede al descubierto la función cognitiva del sufrimiento, comunicando a la consciencia la “pérdida de las facultades yoicas”:

En definitiva, esta idea desemboca en la tesis fuerte, directamente antropológica, de que los sujetos humanos no pueden comportarse con indiferencia ante una restricción de sus facultades racionales: porque su autorrealización está ligada al presupuesto de la acción cooperativa de su razón, no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico por su deformación.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> “Sin anamnesis del impulso indómito, preyoico (...) no se podría alentar la idea de libertad (...) Desde el punto de vista metapsicológico, el sufrimiento de las neurosis tiene también el aspecto de que destruyen la cómoda imagen (...), sin que el sujeto, en su estado patológico, se dé cuenta de la verdad que le comunica y que no puede reconciliar ni con su pulsión ni con su interés racional”: Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 208; “¿En qué consisten las manifestaciones psicológicas, políticas y filosóficas de la rebeldía? (...) el sufrimiento que va unido a la sumisión perdura, y así desarrolla contra sus padres una profunda enemistad que finalmente se transforma en resentimiento contra la civilización misma”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 119-120; “A pesar de que, bajo la coacción de la realidad pragmática actual, la conciencia que el individuo tiene de sí se ha identificado con su función en el sistema dominante, a pesar de que reprime desesperadamente cualquier tipo de impulso, en sí mismo como también en los demás, la furia que se apodera de él cada vez que percibe un anhelo no integrado, no adecuado al modelo existente, esta furia es señal de su resentimiento volcánico latente. Si se aboliera la represión, este resentimiento se volvería contra todo el orden social que tiende a impedir a sus miembros la comprensión de los mecanismos con que son reprimidos”: *Ibid.*, p. 153. Véase también Habermas, Jürgen, *Conocimiento e Interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990, cap. III. Sobre este punto también son convergentes las múltiples referencias de Fromm acerca de la conexión entre el socavamiento de la personalidad y las condiciones sociales que lo favorece, teniendo su foco de análisis en la “caracterología”: “Los juicios de valor que elaboramos determinan nuestras acciones y sobre su validez descansa nuestra salud mental y nuestra felicidad. Considerar las valoraciones solamente como tantas otras racionalizaciones de los deseos irracionales inconscientes –aunque también pueden ser eso- reduce y desfigura nuestra imagen de la personalidad integral”: Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, México: FCE, 1953, pp. 9-10.

<sup>39</sup> Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 48.

Honneth explicita que esta conexión entre una psiquis intacta y una racionalidad no distorsionada es fuertemente deudora de las investigaciones de Freud, y constituye una teoría del sujeto que hace a la Teoría Crítica una postura bien distinguida frente al resto de las teorías críticas de la sociedad, con un arco teórico estructural de convicciones y supuestos congruentes con sus intenciones. Desde estas bases de teoría del sujeto se busca responder a la pregunta de por qué la razón aún parcializada podría contener en su seno las raíces de la motivación emancipadora, y en razón de ello Honneth acierta en reconocer en los supuestos de la Teoría Crítica una segunda línea argumental implícita de igual fuente freudiana:

(...) se afirma que el grado de sufrimiento insta a una curación precisamente por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología, presuponiéndose en principio lo que en general se considera una condición obvia para iniciar un tratamiento psicoanalítico: que el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento.<sup>40</sup>

Honneth identifica en todos los representantes de la Teoría Crítica una oscilación entre ambas premisas: la de la parcialización de la razón y la de la creencia de que el individuo siempre posee una permanente latencia intacta respecto del deseo de superar la situación patológica, tal vez inaccesible para la propia patología<sup>41</sup>. La Teoría Crítica supone un interés en los individuos deficitarios en el desarrollo de su razón a atender explicaciones sensatas mediante interpretaciones racionales a causa del deseo de superar el sufrimiento inherente al detrimento de las competencias racionales, una vez obstaculizados los procesos de aprendizaje mediante los cuales la razón se desenvuelve históricamente. Lo heterogéneo de las formulaciones de los distintos representantes de la Teoría Crítica ayudan no sólo a distinguir los distintos presupuestos antropológicos y sociopsicológicos, sino también a reconocer los diferentes énfasis de sus propuestas a partir de una misma intuición del interés emancipador que tiende hacia una racionalidad no deformada, simbióticamente

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>41</sup> “Pero ésta (terapia) sólo sigue en marcha en la medida de que el *interés por el autoconocimiento* sigue empujando al conocimiento analítico contra las resistencias motivacionales (...) El paciente debe ser llevado a considerar el fenómeno de la enfermedad como una parte de sí mismo (...) que el *yo* del paciente se reconozca en su otro, representado por la enfermedad, como en *su yo* alienado, y se identifique con él (...) El conocimiento analítico es al mismo tiempo un conocimiento ético, dado que en el movimiento de autorreflexión no se ha eliminado y superado todavía la unidad de la razón teórica y práctica”: Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*, pp. 234-235.

dependiente de una psiquis intacta. Los recuerdos de una seguridad emocional durante la primera infancia a la que refiere Horkheimer, el sentido mimético que según Adorno busca aprehender la propia singularidad a partir de la asimilación del otro amenazador, la teoría de las pulsiones de Marcuse que destaca el *eros* cuya manifestación depende de una intervención racional siempre libre, y las exigencias normativas de un discurso sin coerción en condiciones equitativas que predispone, según Habermas, al sujeto a reaccionar frente a las mejores razones<sup>42</sup>, son diferentes esbozos y perspectivas que moldean ese interés de la razón por superar los bloqueos a su desarrollo histórico.

En este contexto resulta importante agregar a la valiosa reconstrucción de Honneth aquella convicción compartida por los integrantes de la Escuela de Frankfurt atinente al “detonante” de tal interés emancipador, esto es, el discurso teórico. Según Hegel:

Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión que es la fuente *de la necesidad de la filosofía...*<sup>43</sup>

La función de la *mediación* que debe desempeñar la Filosofía frente a la creciente autonomización de los diferentes componentes sociales es la misma que Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas tienen en mente a la hora de fundar la crítica social<sup>44</sup>. Esta convicción supone que el interés emancipador puede despertarse a través de un discurso

---

<sup>42</sup> Max Horkheimer, “Autoridad y Familia (1936)”, pp. 99 y ss.; respecto del impulso mimético: Max Horkheimer y Theodor Adorno, “Elementos del antisemitismo”, en su *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 212-235; véase también Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 123 y ss. Sobre el *Eros* y su potencial descriptivo y normativo en la crítica social: Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*. Sobre la coerción sin coerción de las buenas razones: Cfr. Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*, cap. III; véase la misma tesis con menos carga antropológica en Habermas, Jürgen, “Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis”, en su *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2002.

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel, *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 17.

<sup>44</sup> “La premisa fundamental de nuestra exposición consiste en suponer que una conciencia filosófica de tales procesos puede ayudar a modificar el rumbo de estos”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 171; “La filosofía tiene en común con el arte el reflejar mediante el lenguaje el sufrimiento, llevándolo hacia una esfera de experiencia y recuerdo”: *Ibid.*, p. 187; “El progreso hacia la utopía se ve hoy frenado, en primer lugar por la enorme desproporción entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas (...) Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá hecho un gran servicio a la humanidad. El método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza en el hombre”: *Ibid.*, p. 194; Cfr. Theodor W. Adorno, “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*; Habermas, Jürgen, “La filosofía como vigilante e intérprete”, en su *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.

adecuado en el cual se develen o visibilicen las causas sociales de la reificación. En este contexto, el rol de la reflexión y autorreflexión se realza en la medida de que ambas capacidades parecen socavarse por la enfermedad social, sustrayendo a la conciencia las influencias de las estructuras sociales en el deterioro de las mismas<sup>45</sup>. El hecho de que las patologías sociales, en especial las de la alienación y reificación, generen apatía en los afectados, debe poder contrarrestarse con un arco de supuestos que van desde la existencia de un interés emancipador emocionalcognitivo patente en las diversas formas de malestar social, hasta el de una apuesta por las capacidades de reflexión de la conciencia, que una vez visibles las causas sociales de su parcialización intervendrá de inmediato en el curso de las dinámicas sociales.

De esta forma puede apreciarse cómo es que la naturaleza del concepto de patología social obliga a explicitar aquellos supuestos y premisas del marco teórico que la han conformado desde Lukács hasta Habermas. La reconstrucción del concepto ofrecida por Honneth que he intentado corroborar tiene la virtud de visibilizar la médula de la Teoría Crítica, lo que se vuelve imprescindible a la hora de identificar los motivos por los cuales Honneth intenta edificar un tipo de crítica de la sociedad alternativa no dependiente de los supuestos aquí esbozados, dado que en su opinión han perdido vigencia y potencial descriptivo y normativo. Sobre este punto, para poder entender de mejor forma aquello que ha movido a Honneth a emprender lo que él entiende como una renovación de la Teoría Crítica de la sociedad, en nuestro caso restringido al concepto de reificación como una patología social, será de suma utilidad presentar la argumentación específica de la

---

<sup>45</sup> “La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre; en semejante autocrítica la razón seguirá, al mismo tiempo, leal a sí misma, ateniéndose al principio de la verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo (...) la posibilidad de una autocrítica presupone (...) que en esta etapa de completa alienación la idea de la verdad aún sea accesible”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 185; “El pensamiento reducido a saber es neutralizado, utilizado para la calificación en los mercados sectoriales de trabajo y para aumentar el valor comercial de la personalidad. Así desaparece la autorreflexión del espíritu, con capacidad de oponer resistencia a la paranoia”: Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 233; “La regresión de su autoconciencia es producto de su falta de autorreflexión”: Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 145; “... los bienes y servicios que los individuos compran controlan sus necesidades y petrifican sus facultades (...) los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema -que es la conciencia de que pueden trabajar menos y además determinar sus propias necesidades y satisfacciones”: Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, pp. 100-101; “El análisis tiene consecuencias terapéuticas inmediatas, dado que la superación crítica de las barreras de la conciencia y la penetración de falsas objetivaciones de lugar a la apropiación de un fragmento perdido de la propia biografía, anulando de este modo el proceso de escisión. De ahí que el conocimiento analítico sea autorreflexión”: Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*, p. 233.

formulación tradicional de la reificación de Lukács, seguido de la presentación de las críticas formuladas por Honneth, las cuales no sólo se restringen a la teoría de Lukács sino también, en su opinión, a los diferentes integrantes de la Escuela Frankfurt.

### *I. b. Las críticas de Honneth a la reificación de George Lukács*

Para poder evaluar los alcances y las limitaciones de la formulación de la reificación de Axel Honneth parece imprescindible indicar con precisión lo realmente innovador de su intento de actualización. Para ello en el presente apartado, a través de la presentación de la formulación tradicional de la reificación, y de lo que Honneth entiende como sus obsolescencias, podremos en lo que sigue abocarnos a la tarea de focalizar nuestro análisis en la versión honnethiana.

En principio parece convenido reconocer en el análisis de la sociedad moderna que ofrece Lukács en *Historia y conciencia de clase* una original comunicación de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx con la teoría de la racionalización social de Max Weber<sup>46</sup>. De acuerdo con este análisis el fenómeno de la cosificación tiene tanto un aspecto subjetivo como otro objetivo<sup>47</sup>. Subjetivamente, la participación en la rutina de la producción capitalista y el intercambio de mercancías aleja a los individuos de sus propias actividades y poderes. En especial llegan a concebir la fuerza de trabajo propia y ajena, incluidas facultades intelectuales como la capacidad de expresión de un periodista<sup>48</sup>, como productos listos para ser intercambiados en el mercado. Según Lukács esta experiencia se intensifica a través de la racionalización del proceso de trabajo mismo, dominado por el principio del cálculo racional. La mecanización resultante de la especialización y repetición en el proceso de trabajo lleva a los individuos a modificar una experiencia activa y participativa frente al producto a través del proceso de trabajo por una postura "contemplativa", en la cual la observación y manipulación de los procesos aparentemente

---

<sup>46</sup> Además del análisis que presenta Axel Honneth en su *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 21-28, véase: Jütten, Timo, "What is reification? A Critique of Axel Honneth", *Inquiry*, vol. 53, n° 3, 2010, pp. 235-256; Arato, A., "Lukács' theory of reification", *Telos*, n° 11, 1972, 25-66; Grondin, J., "Reification from Lukács to Habermas", en T. Rockmore (Ed.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht NL: Reidel, 1988, pp. 86-107.

<sup>47</sup> George Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", pp. 94 y ss.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 108.

independientes de la dinámica de producción cobran prioridad sobre la participación activa<sup>49</sup>.

Objetivamente, la comercialización profunda de la sociedad otorga al sistema de producción e intercambio de mercancías una aparente autonomía que se osifica al punto de conformar una "segunda naturaleza" en los individuos<sup>50</sup>, naturalizando de esta manera el intercambio de mercancías como forma básica de interacción social. La denuncia de Lukács en este punto se cristaliza en la tesis de que una vez institucionalizado el intercambio de mercancías, queda neutralizada la opción de pensar más allá de él, obliterando así la posibilidad de concebir al capitalismo como tan sólo una de muchas formas de organización social viables.

Por otra parte una de las consecuencias de la complementación que busca Lukács entre la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx y la teoría de la racionalización social de Max Weber, recae en que el principio de racionalización se convierte en el principio rector de la sociedad en su conjunto<sup>51</sup>. La racionalización weberiana, en particular, se presenta como el principio organizador de la burocracia estatal y el sistema legal, ámbitos en los cuales la calculabilidad y previsibilidad de los resultados adquieren una importancia suprema<sup>52</sup>.

De acuerdo a estos extremos de la crítica a la sociedad moderna de Lukács que van desde la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx hacia la teoría de la racionalización social de Max Weber, entender la forma de relacionamiento que las personas mantienen con las instituciones sociales en que participan durante sus vidas cotidianas y rutinas es fundamental para el análisis de la "cosificación de la conciencia"<sup>53</sup>. A partir de aquellas bases marxistas y weberianas Lukács atiende a este tipo de relacionamientos, buscando desenterrar la causa moderna de la tendencia a homologar la realidad inmediata de nuestras relaciones sociales con su esencia. Su conclusión puede resumirse en la descripción de la voz pasiva de una conciencia que tan sólo contempla la reproducción intelectual de la

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pp. 103 y ss. Sobre la comunicación entre ambas premisas marxista y weberiana recuérdese la segunda coordenada del concepto de patología social anteriormente reconstruido: Axel Honneth, "Una patología social de la razón", p. 40.

<sup>53</sup> George Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", p. 101.

reificación<sup>54</sup>. Desde esta perspectiva, cuando Lukács se esfuerza por desentrañar la aparente independencia del mercado y escribe que las personas tratan de "descubrir" sus leyes immanentes del movimiento para utilizar tal "conocimiento" a su favor, sin que por ello se intervenga en el propio proceso, él cree encontrar los datos suficientes como para demostrar una reificación total de la consciencia de clase<sup>55</sup>. En este mismo sentido también sugiere que la normalización y la formalización de los procedimientos burocráticos que asimilan los burócratas y trabajadores que operan maquinarias, facilita un alejamiento del proceso mismo, favoreciendo así un extrañamiento del mismo, como si obedeciera a leyes propias del proceso<sup>56</sup>. En virtud de ello es que el corazón de la estrategia argumental de Lukács para dar con la reificación de la consciencia y las dinámicas sociales se concentra en los aspectos subjetivos y objetivos de la reificación.

Sin embargo, como se verá más adelante, movilizado por varias razones que bien valen ser presentadas, Honneth rompe este enlace y se centra sólo en el aspecto subjetivo de la reificación<sup>57</sup>. Para entender estas razones es preciso tener presente que en principio Honneth cree reconocer dos líneas argumentales de la reificación en Lukács, una "oficial" y otra más bien implícita, en virtud de lo cual su estrategia argumental consistirá en criticar las debilidades de lo que él entiende como una versión oficial de la reificación, patente en la reconstrucción realizada más arriba, y rescatar aquella que entiende como "implícita". Justamente, en líneas generales Honneth identifica que esta formulación "oficial" o tradicional de la reificación no ha variado significativamente en su uso desde Horkheimer hasta Habermas. Si bien él se muestra convencido de que aquella formulación del concepto abriga ciertas notas lo suficientemente dignas de recoger como para percibir la relevancia de su actualización, también observa como una limitación el que la impronta marxista e idealista que mueve a Lukács lo detenga en creatividad a la hora de imprimir una cuota normativa potente, capaz de posibilitar una crítica de mayor alcance. A su parecer aquella versión tradicional u "oficial" de la reificación favoreció que se le introduzca privilegiadamente en las investigaciones de la Teoría Crítica, perdiendo paulatinamente vigencia y relevancia a la hora de dar cuenta de una explosión capitalista nunca antes vista

---

<sup>54</sup> A. Arato, "Lukács' theory of reification", p. 37.

<sup>55</sup> George Lukács, "La cosificación y la consciencia del proletariado", p. 93.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 103-109. Véase J. Grondin, "Reification from Lukács to Habermas", p. 90.

<sup>57</sup> Timo Jütten, "What is reification? A Critique of Axel Honneth", p. 237.

desde la década de los '60<sup>58</sup>. Este disentimiento básico soporta las razones que mueven a Honneth a renovar las bases de la formulación de la reificación, resumidas en las siguientes cinco críticas.

En primer lugar Honneth no concuerda con la reducida explicación de la reificación que Lukács deposita en el mercado. Honneth observa con acierto que Lukács describe a las sociedades de mercado capitalistas como autonomizadas, por sí solas capaces de generalizar actitudes reificantes en tres dimensiones, esto es, frente a los otros, a uno mismo, y a la naturaleza. Al respecto dice que “Desde los puntos de vista conceptuales, es posible verificar en primer lugar que Lukács tiene una tendencia extremadamente problemática a equiparar procesos de la despersonalización de las relaciones sociales con procesos de reificación”<sup>59</sup>.

Las continuas referencias de Lukács a la *Filosofía del Dinero* de George Simmel indican su inquietud por dar con la proporción o simultaneidad mantenida entre el aumento de las interacciones mediadas por el mercado y la creciente indiferencia con los pares de interacción. De este modo parece que Lukács equipara la interacción de transacción con la despersonalización, como si toda relación mercantil llevara inherente a sí la indolencia frente a otro. Sobre este punto Honneth advierte que aún en los contratos y transacciones mercantiles el otro debe ser reconocido como un sujeto capaz de firmar contratos, susceptible de ser convencido, y en virtud de ello la transacción y la despersonalización no pueden acoplarse, mas sí alimentarse entre sí<sup>60</sup>.

Naturalmente, esta diferencia ya tiene antecedentes en varios trabajos de Honneth, y en última instancia recae en su profundo desacuerdo con la mayoría de sus antecesores

---

<sup>58</sup> Honneth, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 25-36.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, pp. 131 y ss.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 132; Gamper Sachse, Daniel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social, (Entrevista a Axel Honneth)*, Buenos Aires: Katz, 2010, p. 61. “Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado (...) pues debemos volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías* (...) Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos (...) Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, que tiene por forma de expresión el contrato es, hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El *contenido* de *esta* relación jurídica o de *voluntad* no da la relación económica misma. Aquí las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*”, Karl Marx, *El Capital*, citado por Franz Hinkelammert en *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, Costa Rica: DEI, 1991, pp. 26-27.

respecto de concebir las formas de integración social y sistémica como autonomizadas. Para Honneth no es concebible un sistema libre de regulación o conflicto moral:

Los sentimientos de injusticia que pudieran estar provocados por los cambios estructurales más recientes de la organización del trabajo están configurados “semánticamente” por los principios de reconocimiento, en la forma de significados e interpretaciones alcanzados a lo largo de la historia que rigen la división social del trabajo (...) Sigo asumiendo que incluso las transformaciones estructurales de la esfera económica no son independientes de las expectativas normativas de los afectados, sino que depende, al menos de su consentimiento tácito.<sup>61</sup>

Este disentimiento se arraiga en uno de los más profundos distanciamientos que Honneth mantiene especialmente con Habermas. Esta honda diferencia que Honneth desea mantener frente a Habermas también le aleja de sus demás antecesores, observando que la carga de teoría de la racionalidad que existe por detrás de su programa de la *Acción Comunicativa* conlleva una gran deficiencia explicativa a la hora de tener que dar cuenta de saltos de racionalidades de una forma de integración a otra. Casos como el del “Fondo Raúl Sendic” presente actualmente en el Uruguay<sup>62</sup>, o el de las cooperativas en general, aunque más patente en aquellas referentes a la construcción de viviendas, parecen ser indiferentes para un programa como el de la Teoría Crítica que no concibe cómo podría una racionalidad comunicativa atravesar el umbral y desempeñar un rol importantísimo en lo que podría denominarse como contracolonización. Esta crítica general a sus antecesores se agudiza frente a Habermas al denunciar una supuesta idealización injustificada de los ámbitos de la sociedad en “mundo de la vida” y “sistema”, clausurando de igual forma la presencia o no de las racionalidades en sus respectivos ámbitos<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Honneth, Axel, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006, p. 186.

<sup>62</sup> El “Fondo Raúl Sendic” es una organización uruguaya que tiene como fin apoyar a los emprendimientos productivos de los uruguayos que tienen más dificultad para acceder al crédito, sin contraprestaciones fijas ni lógicas de intereses. Este fondo está dirigido a los sectores menos privilegiados de la sociedad, en pos de financiar pequeños emprendimientos productivos o de servicios. Sobre el éxito de esta iniciativa véase: <http://www.lr21.com.uy/politica/395794-fondo-raul-sendic-movio-us-2-millones-en-4-anos>

<sup>63</sup> El desarrollo de esta crítica de Honneth a Habermas puede encontrarse en: Honneth, Axel, “Habermas’ theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication”, en su *The critique of power. Reflective stages in a social theory*, Massachusetts-Cambridge: MIT Press, 1997, pp. 298 y ss; Pereira, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, vol. 7, n° 13, Mayo-Agosto, 2010, pp. 333-334. Sobre este punto es preciso observar que la crítica que Honneth destina a la *Teoría Acción Comunicativa*, en lo que toca a una supuesta idealización injustificada de ámbitos sociales, está inspirada en aquellas que ya McCarthy, Berger y Joas formulan durante la década de

Como se ha mencionado Honneth no acepta una concepción del mercado ausente de regulaciones, ni instituciones en las cuales no se libren conflictos por la definición de criterios y valores, sino que por el contrario observa que esta teoría de la racionalidad cae en una ficción que está atada en exclusividad a los sistemas respectivos de la economía y mundo de la vida, lo que genera un daño en su potencial crítico al inhibir la posibilidad de elaborar fuertes propuestas inspiradas en su programa, que no se restrinjan solamente al mundo de la vida. En consonancia con nuevos representantes de la Ética del Discurso<sup>64</sup> Honneth asegura que Habermas supone que:

(...) las formas de organización de la economía y la organización del Estado, podrían ser concebidas sólo como encarnaciones de reglas utilitarias de acción y (...) que los compromisos de acción dentro de las organizaciones pueden darse independientemente de los procesos de formación de consensos.<sup>65</sup>

En virtud de ello Honneth opina que el concepto de reificación no ha sido significativamente modificado por Horkheimer, Adorno, Marcuse ni Habermas<sup>66</sup>.

Volviendo particularmente a la formulación tradicional de la reificación, como un segundo disentimiento Honneth no concuerda con Lukács respecto de concebir las tres modalidades de la reificación como una unidad. Según la lectura de Honneth, aquel soporte crítico de Lukács presente en la totalidad perdida de vista por el trabajador, cuyo rol en la producción es parcializado, le empuja a divisar en la reificación una totalidad indisoluble que conlleva la aparición de sus tres modalidades. En pocas palabras, Honneth se pregunta acerca de si necesariamente la reificación de los otros debería llevar aparejada las otras dos

---

los '80. Frente a estas críticas Habermas arguye que su diferenciación sociológica de los tipos de integración (social y sistémica) no responde a la reificación de los tipos de acción (comunicativa y estratégica), así como tampoco a una asunción esencialista de la teoría de sistemas de Luhmann. En su opinión, ambas críticas responden a un error en el que sí cayó en *Ciencia y Técnica como Ideología*, pero que deliberadamente intentó corregir en el segundo volumen de su *Teoría de la Acción Comunicativa* a través de “una prioridad metodológica sobre el mundo de la vida”: Habermas, Jürgen, “A Replay”, en Honneth, Axel y Joas, Hans (eds.), *Communicative Action. Essay on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 1991, pp. 215-264. Para ver otro tipo de reconstrucción de la polémica entre Habermas y Honneth véase, Gustavo Pereira, *Las voces de la igualdad*, pp. 86-92

<sup>64</sup> Cortina, A. y García-Marzá, D., *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid: Tecnos, 2003, pp. 168-169.

<sup>65</sup> Axel Honneth, “Habermas’ theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication” en su *The critique of power*, p. 298. Traducción de Ana Fascioli en su *Humillación y Reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth*, Montevideo: MEC, 2011, p. 136.

<sup>66</sup> Honneth atribuye a aquella ilegítima idealización de ámbitos sociales de Habermas la pérdida explicativa y normativa de la reificación: Axel Honneth, *Reificación*, p. 89-90

modalidades, es decir, aquella presente frente a uno mismo y a la naturaleza, lo cual no parece tener una respuesta de antemano.

Como un tercer desacuerdo entre Honneth y Lukács se presentan las consideraciones etiológicas, es decir, respecto de las fuentes sociales de la reificación. En la medida de que podamos constatar el primer desacuerdo, Honneth agrega que según Lukács la generalización del capitalismo forzosamente conlleva a la creciente despersonalización social. Naturalmente, esto termina de dibujar una imagen que difícilmente pudieron modificar o incluso revertir de continuadores de la Escuela de Frankfurt, esto es, una totalización de la reificación simultánea a una totalización de las sociedades de mercado capitalista.

A lo anterior se agrega otra disonancia estrechamente vinculada con las observaciones ya mencionadas. Honneth indica que aquella explicación lukácsiana que se reduce a la “expansión del capitalismo-expansión de la despersonalización” oblitera un conjunto de formas de reificación que llaman demasiado la atención. Sus ejemplos son la trata de personas, el racismo, y los genocidios. La convicción de Lukács respecto de que sólo el aumento de las sociedades de mercado es capaz de aumentar la despersonalización difícilmente pueda ser compatible en la medida de que queden ocultas otras prácticas que precisamente se asientan sobre la mutua cosificación entre personas como sugieren los ejemplos mencionados. En este punto Honneth sostiene que tal indiferencia a ciertas formas de reificación es consecuencia de la adopción de una restringida clave explicativa como la de la racionalización social, la cual deja por fuera del proceso histórico aquellos factores que no mantienen relación directa con, justamente, los procesos de racionalización técnica<sup>67</sup>.

Finalmente, como una última razón que le motiva a Honneth a abandonar la formulación original de la reificación, se presenta aquella de la indiferencia a la verificación empírica. El diagnóstico de la Modernidad que envuelve a la formulación de la reificación de Lukács mantiene una pretensión de validez universal, en términos idealistas, que le sustrae de la verificación empírica. Honneth no atribuye esta característica como algo intencional de Lukács, sino más bien a una tendencia heredada de la época, que

---

<sup>67</sup>Axel Honneth, “Patologías de lo social”, pp. 94-95.

posteriormente intentará subsanar el *Institut für Sozialforschung*<sup>68</sup>. Aún así tal sustracción a la verificación empírica violenta los actuales estándares de las ciencias sociales, perdiendo con ello una vigencia evidente en opinión de Honneth.

En virtud de estas observaciones Honneth intuye que la formulación “oficial” de Lukács pierde de vista que ciertos procesos de despersonalización son necesarios y no forzosamente dañinos, puesto que como trasfondo también pierde de vista la diferencia entre objetivación, alienación y cosificación. Sin embargo Honneth pretende revisar el sentido de la reificación a través de una renovación de aquello que entiende como una línea argumental implícita de Lukács sobre la reificación, que la concibe como una postura que se opone al “ideal de praxis que está caracterizado por las cualidades de la participación activa y del comportamiento existencial: aquí falta todo el matiz idealista porque se trata de una forma especial de la interacción antes que de una actividad productora de mundo”<sup>69</sup>.

Ensayar el rescate y la actualización de esta segunda alternativa de la formulación de la reificación llevará a Honneth, en primer lugar, a alejarse de la tradicional teoría de la racionalidad instrumental, para luego proponer su teoría del reconocimiento como más adecuada. Es a partir de un giro hacia el reconocimiento que buscará en las *Tanner Lectures* actualizar la definición de la reificación como un “olvido del reconocimiento”. En virtud de ello, y para luego poder evaluar con propiedad los alcances y las limitaciones de su reformulación, comprendiendo adecuadamente qué es lo que Honneth entiende como “olvido literal del reconocimiento”, será sumamente relevante tener presente las bases de su teoría del reconocimiento.

### *I. c. La propuesta alternativa de Teoría Crítica de la sociedad de Axel Honneth: la teoría del reconocimiento.*

En rasgos generales la propuesta de Axel Honneth se distancia de sus antecesores a partir de su giro hacia el reconocimiento, buscando renovar la crítica social a partir de una experiencia precognitiva que no sea la del trabajo ni la de la comunicación. La propuesta de

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>69</sup> Axel Honneth, *Reificación*, p. 38.

una experiencia preteórica basada en las experiencias de violación de aquellas características que se perciben como propias de la identidad, configura en gran medida la dirección del programa que propone Honneth, centrado en el desarrollo de la personalidad como punto de inflexión. Tal violación de aquellas características esenciales de la propia identidad es, según Honneth, la experiencia preteórica capaz de motivar una lucha por el reconocimiento que busque ampliar la gramática intersubjetiva. No obstante, para poder moldear semánticamente esta propuesta resulta imprescindible exponer en líneas generales aquellas tesis fundamentales del programa, y a su vez reconstruir lo que Honneth entiende por desarrollo de la personalidad.

En *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales* Honneth expuso aquello que se entiende como las bases iniciales de su propuesta, concentradas entre otras cosas, en discriminar aquellas estructuras formales invariantes que rigen toda interacción intersubjetiva en las sociedades contemporáneas, cuya esencial característica es la de encarnarse en las sociedades posconvencionales. Para poder describir adecuadamente tal propuesta es preciso observar que su punto de partida es un diagnóstico de carácter sociológico, cuya explicitación en términos históricos consiste en señalar un pasaje de sociedades de tipo convencionales presentes en la época medieval, hacia sociedades de tipo posconvencionales emergentes en la era moderna y capitalista. La diferenciación entre sociedades de tipo convencionales y posconvencionales posee como criterio de discriminación entre una y otra, la capacidad de las sociedades de poder procesar los contenidos heredados de la tradición con un grado de reflexión y revisión que implica una continua reinterpretación hermenéutica, patente en toda generación sucesiva. En virtud de ello una sociedad calificará como posconvencional en la medida de que sus integrantes abriguen la facultad de trascender mediante la interpretación reflexiva aquellas convenciones culturales, y orientar su conducta conforme a una autolegislación que suponga un grado de generalidad fundado en la inclusión hipotética de los intereses de los demás. Sin embargo, si por otro lado estamos frente a una sociedad en la cual no es posible atribuir tal capacidad de revisión a sus integrantes, esta se presentará como convencional, incapaz de trascender las convenciones culturales<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Quien se preocupó por investigar el cómo atribuir tal capacidad a los sujetos, fue Lawrence Kohlberg en su *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper and Row, 1984.

En virtud de esta premisa sociohistórica de las sociedades contemporáneas Honneth describe tres tipos de esferas que se presentan como invariantes en toda interacción social, subyacentes a tales capacidades morales, y en las cuales se desarrolla la personalidad de todo individuo. La clave explicativa para dar con la dinámica de estas tres esferas que constituyen el desarrollo de la personalidad humana es recogida por Honneth de los escritos de Hegel durante su estancia en Jena, presentes en *El Sistema de la Eticidad*, y *Esbozos Filosóficos I y II*, período hegeliano que se suele denominar como “del joven Hegel” o el de la “Filosofía Real de Hegel”. La premisa consiste en partir de una concepción antropológica que concibe al sujeto como inmerso en una trama social, dentro de la cual despliega su identidad mediante una forzosa interacción con los otros, negociando los significados sobre su propia identidad en términos de reconocimiento recíproco. Esta tesis, con elementos fuertemente antropológicos e historicistas, es rescatada por Honneth a través de la traducción naturalista de George Herbert Mead.

Siguiendo a Hegel, Honneth plantea la descripción de tres momentos o estadios en los cuales el reconocimiento recíproco se codifica en formas de interacción particulares, produciendo paulatinamente una creciente constitución de la autocomprensión del individuo. Tales esferas son distinguidas y nominadas por el autor como del amor o cuidado, del derecho, y de la solidaridad (luego denominada éxito o desempeño). Cada una de estas esferas surge de la posibilidad teórica de reconocer diferentes tipos de reconocimiento equivalentes a la distinción de diferentes tipos de autorrealización, que hacen posible una identidad del individuo saludable.

En lo que toca a la primera esfera Honneth la tematiza a partir de la teoría de la relación objetal de Donald Winnicott, presente en sus investigaciones sobre la interacción entre la madre y el recién nacido durante la primera infancia. De acuerdo a las investigaciones de Winnicott, el cotejo protagonizado por una fuerte tensión incrustada entre el niño y la madre se entreteje a partir de dos polos: el de la independencia y la simbiosis, cambiantemente encarnados por ambos sujetos. El factor del desarrollo cognitivo del niño, y los dos momentos maternos: el la identificación de indefensión desplegada hacia el niño durante el embarazo que la ata simbióticamente a este, y una posterior retoma de las actividades cotidianas que generan su desapego, abren paso a que entre estos sujetos existan variados momentos que alimentan y debilitan la tensión entre la independencia y la

simbiosis<sup>71</sup>. Según Honneth es de vital importancia destacar el momento en que el niño es crecientemente dejado a solas, dado que allí el infante despliega diversos mecanismos que esencialmente se concentran en la creación, tanto en la ontologización de juguetes (denominados por Winnicott “objetos transicionales”) como en la reproducción de eventos cotidianos. Durante esos momentos de mayor soledad el niño desarrolla la capacidad de percibirse como un individuo poseedor de intencionalidad independiente, capaz de crear compañeros de interacción, lo que Mead denomina como la primera interiorización del *mí* paterno<sup>72</sup>. Este momento de exploración infantil requiere del logro de la “capacidad de poder estar solo”, sobre la cual se soportan todas las intuiciones explicativas del origen de las creaciones artísticas y culturales, cuyo objeto sea la construcción de un diálogo interno compuesto por la tensión entre el deseo siempre latente de unión, esto es, de simbiosis, y las ansias de independencia. De este modo la capacidad de estar sólo y la emergencia del diálogo interno suponen en el sujeto la consciencia de un afecto siempre incondicional de alguien que resulta valioso para el individuo, en este caso, la madre. El cuidado materno constituye la primera experiencia que alimenta una fuente lo suficientemente fértil como para que el sujeto despliegue una forma de autocomprensión en términos de *autoconfianza*, lo cual lo vuelve capaz de relacionarse consigo mismo como un igual frente a los demás durante el resto de su vida, condición para motivar su participación pública y deliberación en temas que ante sí mismo se tiene la convicción de que su palabra es importante y debe ser considerada por los demás. La fórmula hegeliana del amor: un *ser-sí-mismo-en-otro*, se encarna en una conflictiva relación entre la madre y el infante, resuelta en el reconocimiento del otro como un ser concreto necesario que complementa la propia vulnerabilidad. Dentro de esta interacción el niño desarrolla la confianza suficiente como para luego arrojarse al mundo y emprender proyectos en él a sabiendas de que existe un cuidado incondicional a sus espaldas<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Winnicott, Donald, *Realidad y Juego*, Barcelona: Gedisa, 1971, cap. 1, 3 y 9.

<sup>72</sup> Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago: The University Chicago Press, 1972, pp. 152 y ss.

<sup>73</sup> Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, pp. 117-132. En este punto es importante indicar que en un principio Honneth había concebido la esfera del cuidado o amor como ahistórica, esto es, en su *Lucha por el reconocimiento*, sin embargo modifica tal concepción durante su debate con Nancy Fraser, introduciendo un desarrollo histórico en la normatividad de la misma: Honneth, Axel, “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser”, en Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 114.

En lo que toca a la esfera del derecho Honneth recurre a un diagnóstico del pasaje de las sociedades convencionales a la calidad de posconvencionales, para explicar el surgimiento del derecho como esfera de reconocimiento autónoma. El autor expresa que en las sociedades convencionales el “honor” se basó en una yuxtaposición entre aquel lugar que le correspondía ocupar al individuo en la comunidad, y aquellos derechos y obligaciones que se le atribuían en tanto ocupante de un status. Esta característica de las sociedades convencionales se presenta en la cuestión de por qué Héctor acepta pelear con Aquiles cuando este último en busca de vengar la muerte de su primo Patroclo lo reta frente a las gigantes puertas de la ciudad de Troya. Ni Héctor ni ningún miembro de la comunidad, a excepción de Paris, concibe la opción de no batallar con Aquiles puesto que el hacerlo hunde sus raíces en un deber inherente y relativo al status social, y por el contrario el no hacerlo implica el “deshonor”, esto es la pérdida de legitimidad del status y rol que le envisten, lo cual violenta la propia identidad<sup>74</sup>. Honneth observa que con la institucionalización de derechos iniciada en la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano se abre paso al surgimiento de una nueva forma de interacción que en contraposición con la noción de “honor” realza la de “dignidad”, codificando un tipo de reconocimiento mediante el cual el sujeto desarrolla un sentimiento de autorrespeto en tanto se autocomprende como un igual portador de derechos y obligaciones frente a los demás. En este contexto el derecho nace del desacople con la esfera de la solidaridad, coaguladas en la noción de honor de las sociedades convencionales, y teniendo como especificidad el reconocimiento de un respeto interiorizado hacia los demás, y hacia sí mismo. Como evidencia empírica de la realidad de esta esfera en términos sociohistóricos Honneth trae a colación las tres generaciones de derechos reconocidas por T. H. Marshall, que han devenido históricamente como producto de las nivelaciones entre las diferencias sociales de

---

<sup>74</sup> Gran parte de esto es lo que entiende Max Horkheimer por *razón objetiva* en su *Crítica de la razón instrumental*, pp. 16-17. En un sentido similar Mario Sambarino refiere a la intrínseca relación que mantenían el ser y deber-ser en la Grecia Antigua. En contra de Werner Jaeger Sambarino argumenta que lo que aquel entiende desacertadamente como un “alto sentido del deber” de los griegos antiguos no es más que *lo-que-es-propio-de-él*, presente en el conocimiento anticipado de la propia muerte por parte de Aquiles y Héctor, de lo cual se desprende que la posibilidad de evadir tal deber de encarnar y actualizar el areté se diluye en sus propias identidades portadoras de areté. De esta forma las *decisiones* de ir a batallar a Troya de Aquiles, y la de salir a combatir a Aquiles tomada por Héctor no son más que aparentes debido a que el no tomarlas hubiese aniquilado sus propias identidades actualizadoras de areté. El deber ser de lo valioso, y el ser de la identidad se funden en una ontología axiosignada de la Grecia antigua: Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo: FHC-UdelaR, 1959, pp. 72-73.

clase. Estas instancias consisten en la distinción de los derechos subjetivos en: una categoría constituida por los derechos negativos como la libertad negativa, el de propiedad privada, etc. (logrados durante el siglo XVII); una segunda categoría constituida por los derechos positivos que deben ser garantizados para la participación en los procesos públicos de formación de voluntad (logrados durante el siglo XIX); y una tercera categoría constituida por aquellos derechos sociales que le permiten al individuo participar en la distribución de los bienes fundamentales (logrados durante el siglo XX). Cada uno de estos derechos fundamentales ha sido forjado durante el devenir histórico, esgrimiendo aquel principio que exige en mayor o menor medida la óptima calidad como participante igual a los demás dentro de la comunidad. Por su lado en términos psicosociológicos Honneth sigue de cerca a Mead, atribuyendo a los integrantes de las sociedades postradicionales la capacidad de representarse las expectativas de la comunidad mediante la elaboración de un “otro generalizado”, lo que supone poder sintetizar los derechos y obligaciones que los demás le confieren en tanto un igual miembro de la comunidad, dando lugar al reconocimiento mutuo de la dignidad, y a partir de lo cual se vuelve legítima la exigencia del *respeto* mutuo<sup>75</sup>. No obstante es necesario recordar que actualmente Axel Honneth se encuentra revisando esta esfera con el objeto de distinguir dos tipos de reconocimientos específicos hacia su interior, esto es, uno legal y otro moral<sup>76</sup>.

Finalmente, la otra esfera que también surge en las sociedades posconvencionales como un desacople de la noción de honor convencional es la de la solidaridad. Esta esfera es mas amplia que las anteriores y responde a una necesidad subjetiva dentro de las interacciones de reconocimiento que desborda las experiencias de dedicación afectiva o de reconocimiento jurídico, como lo es la necesidad subjetiva de una valoración social que le permita al sujeto autorreferirse positivamente sobre sus habilidades, facultades y/o capacidades concretas. Esta esfera se concibe como fuertemente trazada por un trasfondo de valores que le permiten al sujeto referirse a sus habilidades como importantes en relación con los objetivos éticos de la comunidad, desarrollando en el sujeto una autorreferencia práctica en términos de distinción, esto es, aquello que lo distingue de los demás. Esta concepción de distinción social que alimenta la esfera de la solidaridad es gran

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 132-148.

<sup>76</sup> Cfr. Gustavo Pereira, “Reconocimiento y criterios normativos”, p. 327.

deudora de la noción de prestigio que teñía el principio del honor en las sociales convencionales. Si bien en la noción de honor se encuentra una expectativa de una acción tipificada, también encontramos un sujeto que se autocomprende en términos jerárquicos como útil para su comunidad dada la función que en ella cumple. Con la transición a la modernidad el horizonte valorativo sufre una revisión, perdiendo de vista una escala de valoración objetiva y jerárquica de prestigio, y ocupando su lugar una valoración de aquellas habilidades practicovitalmente desarrolladas. La esfera del derecho recoge aquella valoración que vuelve iguales a sus integrantes mientras la solidaridad se ve compuesta de un horizonte valorativo sobre aquello que los distingue, dando como consecuencia una mayor individuación:

Por “prestigio” o “consideración” sólo se nombra el grado de reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad. En el nuevo orden de reconocimiento individualizado, todo depende por eso de cómo se determina el horizonte general de valoración, que debe permanecer abierto a los diferentes tipos de autorrealización, pero que, por otro lado, debe poder servir como sistema englobante de valoración.<sup>77</sup>

La autorrelación práctica que el individuo despliega en este tipo de interacción social es denominada como un sentido de *autoestima*, descrita como una forma de apercibirse axiológicamente en favor de una aceptación, respecto de aquel modo de vida buena que estructura su experiencia vital<sup>78</sup>.

A través de estas esferas de reconocimiento recíproco Honneth logra delinear una estructura de subjetivación que atraviesa todo individuo durante el desarrollo de su personalidad, denominada *eticidad formal*. Esta eticidad formal constituye una gramática descriptiva subyacente a las sociedades modernas, capaz de erguirse normativamente como una idea débil del bien a partir de la cual realizar la crítica social, intentando pasar entre los extremos de una eticidad sustantiva y otra formal y vacía<sup>79</sup>. El esfuerzo de Honneth por

---

<sup>77</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 155.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 148-159.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pp. 206-215. Respecto de su explícita intención de fundar una normatividad que sortee los extremos de la sustantividad y la formalidad vacía, véase Honneth, Axel, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, Servicio Publicaciones Universidad Complutense, 1998, pp. 17-37. Para ver claro ejemplo de las intenciones de Honneth de proponer su eticidad formal como una idea débil del bien no sustantiva (comunitarista) ni vacía (liberal): Honneth, Axel, “Comunitats posttradicionals. Una proposta conceptual”, *Enrahonar*, n° 27, 1997, pp. 35-43.

reunir las tres modalidades de reconocimiento de una estructura irrenunciable para la intersubjetividad moderna busca defender la tesis de que si y sólo si el individuo logra desarrollar los tres tipos de autorreferencia práctica, esto es, la autoconfianza, autorespeto y autoestima, podrá entonces relacionarse consigo mismo de forma saludable y aspirar a la autorrealización. A sí mismo, dentro de este mapa sociopsicológico Honneth introduce en su propuesta una innovación que busca explotar la normatividad de esta eticidad formal: las *formas de menosprecio* como aquellas experiencias preteóricas capaces de soportar y explicar la dinámica social histórica.

Según Honneth, a través del estudio de estas tres esferas de reconocimiento recíproco pueden constatarse tres tipos de sentimientos que el sujeto manifiesta frente a sí mismo, sin embargo la pregunta acerca de cuáles sentimientos serían los desarrollados en el caso de que un sujeto no obtenga un reconocimiento saludable en alguna de estas esferas, ilumina la descripción y deducción de tres tipos de sentimientos que eventualmente el sujeto desarrollaría deficitariamente frente a sí mismo, lo que en suma constituirían formas de menosprecio<sup>80</sup>. Para describir estas formas de menosprecio Honneth advierte que aquellas experiencias de vergüenza y humillación social podrían operar como claves heurísticas explicativas adecuadas para identificar en cada una de las esferas el tipo de sentimiento autorreferente que desarrollaría el individuo.

Honneth manifiesta que no recibir un reconocimiento adecuado en la esfera del amor originaría en el individuo la conciencia de que no existe tras sus espaldas un cuidado afectuoso incondicional, por lo que su autoconfianza se vería seriamente empobrecida y parcializada. Las experiencias de maltrato físico o arrebato corporal implican una experiencia de violación de la integridad al sentir que el propio cuerpo queda expuesto a la libre disposición del otro. Este tipo de sentimiento deprime las posibilidades de trazar una autorreferencia de autoconfianza elemental, puesto que el sujeto queda sumido en el recuerdo de una integridad violada que da lugar a una débil valoración de las propias capacidades<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Si bien este orden de exposición respeta la presentación argumental de Honneth en *La lucha por el reconocimiento*, con acierto Fascioli identifica el proceso de descubrimiento de Honneth de las esferas como un proceso inverso, esto es, de negatividad, que va de las formas de menosprecio hacia las formas de reconocimiento debidas, siguiendo la metodología de Ernst Bloch: Ana Fascioli, *Reconocimiento y Humillación*, pp. 34-41.

<sup>81</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 161-162.

A diferencia de la esfera anterior, en las esferas del derecho y la solidaridad existen irreductibles índices históricos que si bien hacen difícil determinar el sentimiento de menosprecio, no lo hace imposible. Justamente, según Honneth en la esfera jurídica la privación del reconocimiento de derechos y obligaciones despierta en el individuo un sentimiento de exclusión lo suficientemente doloroso como para infringirle una auto-comprensión de no igual a los demás. Si se entienden los derechos como las pretensiones individuales legítimas que el individuo puede reclamar, y agregamos que se le sustraen sistemáticamente a determinado individuo, el sentimiento que este desarrollará será el de exclusión, pues no se considerará como un igual portador de derechos y responsabilidades que el resto de los miembros de la comunidad. El punto clave que se presenta en esta forma de menosprecio, y en la social, consiste en sustraerle al individuo su status de “sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso”<sup>82</sup>, favoreciendo en él un sentimiento de pérdida de autorrespeto.

Finalmente, en lo que toca al tipo de humillación que experimentaría el individuo en la esfera de la solidaridad, Honneth lo sintetiza transparentemente de la siguiente forma:

La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello, para el singular con la experiencia de tal desvalorización, se conjuga una pérdida en la autoestima personal y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características.<sup>83</sup>

Lo que trae la falta de reconocimiento en esta esfera es un arrebato de su capacidad de desarrollar una forma de autorrealización valiosa para sí mismo, lograda a través de la interacción intersubjetiva. Aún así, si bien en esta esfera también interviene una cuota de desarrollo histórico que determina la significación de lo que es una forma de autorrealización valiosa, es posible detectar la lesión de este sentimiento de autoestima cuando se ausenta el reconocimiento de su forma de autorrealización como valiosa:

El fundamento de esto ha de verse en la dependencia del hombre respecto de la experiencia de reconocimiento: para llegar a una autorrelación práctica lograda, el

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 162-163.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 164.

hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones<sup>84</sup>

Puesto que Hegel y Mead manifiestan una completa ceguera frente a estas formas de menosprecio, en este punto Honneth avanza proponiendo una explicación del origen o fuente de la lucha por el reconocimiento a través de la descripción de la experiencia de menosprecio como experiencia preteórica. *Honneth busca lo que ha denunciado como una grave falta en la Teoría Crítica, esto es, la falta de indicación de aquel “eslabón psíquico intermedio” que permite el pasaje del sufrimiento a la acción, del padecer a la búsqueda del reconocimiento: el interés emancipador.* Para emprender esta tarea Honneth recoge sentimientos de menosprecio como la cólera, la vergüenza, la enfermedad o el desprecio mismo, para a partir de ellos desplegar una descripción de la fuente de la lucha por el reconocimiento. Esta ampliación que introduce Honneth con *la comprensión de la vulnerabilidad humana* implica sin lugar a dudas un avance en el estudio de la naturaleza humana y la socioontología de sus interacciones.

Lo que busca encontrar Honneth con la introducción de estos sentimientos en la experiencia del menosprecio, cualquiera sea su modalidad, es el interés emancipador, el motor de la lucha por el reconocimiento, esto es: la simple conciencia del individuo que padece, de que se le esta privando de ciertas formas de reconocimiento. Y para esto Honneth acude a algunas concepciones psicológicas del pragmatismo de John Dewey.

Dewey, con su antecedente en William James, parte de la tesis de Brentano acerca de que todo acto psíquico es un proceso “interior” dirigido hacia algo “exterior”, lo cual es vital para luego sostener que influye en el cumplimiento o frustración de una acción. La teoría de la acción de Dewey se basa en la premisa de que existe cierto acompañamiento de una experiencia positiva tras una acción lograda, como el sentimiento del orgullo o alegría, así como también existe un acompañamiento de un sentimiento frustrante tras una acción malograda. Dentro de estos sentimientos frustrantes se ubican la cólera, la indignación y la tristeza, los cuales se caracterizan por ser sentimientos afectivos que nacen de los desplazamientos de atención de la consciencia que van desde afuera hacia las propias expectativas del sujeto.

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 165.

Ahora bien, es pertinente hacer aquí una distinción entre las expectativas instrumentales y las expectativas de comportamiento, pues mientras la frustración del primer tipo de expectativas es tan solo de carácter técnico, la frustración de las segundas implica un índice moral. A su vez, dentro de este segundo tipo de frustración entra otra distinción, pues puede ser por la propia ineficacia del sujeto al llevar adelante sus acciones, o por la interferencia de un “alter”. Si el sujeto se encuentra ante una acción que no encuentra un desenlace planeado por la propia ineficacia el sentimiento experimentado es de “culpa”; pero si la acción es fallida por la intervención de un “alter”, el individuo experimenta la indignación moral. Aún así, se aplica a ambos la explicación acerca de que tras una acción que no alcanza su desenlace deseado, la atención del sujeto reposa sobre sí mismo y el estado de sus expectativas frustradas. Honneth solo se concentra en el segundo caso pues cuando se frustra una acción cuyas expectativas morales son interrumpidas por la participación de un “alter”, acordando con Dewey, el sujeto es consciente de una experiencia de “vacío”, y justamente ese vacío es colonizado por los sentimientos de humillación, indignación, cólera, tristeza, etc. En virtud de ello el sujeto es consciente de que se le está negando una forma de reconocimiento, y estos sentimientos operan como los orígenes o fuentes de la acción que buscan el reconocimiento de aquello que el individuo cree que se le ha negado<sup>85</sup>.

Por tanto, la descripción que desarrolla Honneth sobre lo que implica toda experiencia de menosprecio explica cómo se relacionan los sentimientos de humillación (por la tortura física), de exclusión (por la sustracción de derechos) y de desvalorización (por la degradación evaluativa de un modelo de autorrealización) con las fuentes de la lucha por el reconocimiento, lo cual constituye el interés emancipador del sujeto una vez que se siente lesionado en alguna de las características que ante sí se perciben como constitutivas de su identidad. De este modo tales sentimientos están fuerte y explícitamente ligados al *sufrimiento* experimentado por una humillación o vergüenza.

El interés emancipador que Honneth reconstruye en las formas de menosprecio como experiencia preteórica posee una carga normativa que aspira a ser más comprensiva que la identificada por Habermas en la violación del horizonte de expectativas normativas que se presuponen en los actos de habla, por lo que es la identidad personal intacta el

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 166-167

criterio normativo que Honneth propone como guía para los arreglos institucionales<sup>86</sup>. En este contexto la crítica que realiza Pereira acerca de que la experiencia identificada por Habermas posee una ventaja heurística sobre la honnethiana, debido a que difícilmente se pueda acceder a esa realidad interna que supone la identidad lesionada, no parece ser suficientemente peligrosa para nuestro trabajo, dado que si bien Pereira acierta con la misma, no posee mayor peso en mis intenciones de buscar reconstruir toda la riqueza que supone la reformulación del concepto de reificación que realiza Honneth. Esto se debe a que hay que concederle a la observación de Pereira una certeza respecto de que toda forma de menosprecio debería ser articulada comunicativamente<sup>87</sup>, como parece insinuar el propio Honneth<sup>88</sup>, no obstante la experiencia preteórica reconstruida por Honneth aspira a ser explicativamente más comprensiva aunque menos relevante, lo cual se debe en última instancia a la asunción de una socioontología más comprehensiva que el de la razón social de la Teoría Crítica: la del reconocimiento recíproco. A diferencia de sus antecesores Honneth no parte del supuesto de una razón que se desenvuelve históricamente mediante procesos de aprendizaje, sino que el soporte de una identidad lograda nace de una concepción antropológica deudora de una historicidad del reconocimiento recíproco, por sobre un programa de fundamentación como el de la ética del discurso.

Una vez expuestos los motivos que alejan a Honneth de compartir la formulación tradicional de la reificación de la Teoría Crítica, y los rasgos generales de su propuesta de reconocimiento, en la siguiente sección llevaré adelante la tarea de presentar cómo concibe Honneth, en rasgos generales, el problema de las patologías sociales para finalmente estar en condiciones de abordar su reformulación de la *reificación*.

### *I. d. Las patologías sociales desde la teoría del reconocimiento*

Puesto que Honneth ha pretendido renovar la Teoría Crítica desde la perspectiva de un giro fuerte hacia el reconocimiento, el sentido y relevancia de las patologías sociales

---

<sup>86</sup> Honneth, Axel, *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 71 y ss.

<sup>87</sup> Gustavo Pereira, *Las voces de la igualdad*, p. 91.

<sup>88</sup> Cfr. Axel Honneth, Axel, "El reconocimiento como ideología", *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 143-144.

cambia considerablemente. Su relevancia, el daño que presuntamente ocasionan en el tejido social, y el marco teórico desde el cual se formulan y critican, son renovados con el espíritu de actualizar la Teoría de la sociedad y trascender el diagnóstico del robustecimiento de la racionalidad instrumental. Como es de suponer, el marco del reconocimiento se presenta como la alternativa al paradigma de la racionalidad del trabajo y comunicativa, y en virtud de ello las patologías sociales deben ser repensadas a la luz de los daños que ciertas prácticas ocasionan en las relaciones de reconocimiento mutuo. Presentar en líneas generales aquella inquietud de Honneth que le ha movilizado en la última década de investigación allanará el camino para exponer las bases de su reformulación de la reificación, y evaluar sus alcances y limitaciones.

Si bien es Honneth uno de los más interesados por rescatar aquello que aún mantiene vigencia de la tradición de la Teoría Crítica, como lo es el propio concepto de patología social, en ningún momento queda claro si continua sus investigaciones orientado por aquellas tres coordenadas descritas con anterioridad, a saber, la de un proceso histórico de un universal de razón social, la visión del capitalismo como una forma de organización que ha parcializado el desarrollo de aquella, y la de anclar la crítica en el sufrimiento, como síntoma de la existencia de un interés emancipador presente en la misma razón parcializada. Uno podría pensar que Honneth continúa el estudio de las patologías sociales teniendo en mente estas coordenadas aunque intente renovar en cada una de ellas el contenido vertido. Aún así, esto nunca queda del todo claro en sus trabajos.

Lo que sí queda claro es que para Honneth las patologías sociales exigen un tratamiento especialísimo por parte de una rama bastante peculiar de la Filosofía, la social:

(...) voy a desarrollar a continuación la tesis de que en la filosofía social se 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” (...) En consecuencia, la filosofía social –a diferencia de la filosofía moral, por un lado, y la filosofía política, por el otro- puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social.<sup>89</sup>

Honneth entiende que desde Rousseau hasta la actualidad los problemas de la alienación, la anomia, el sufrimiento por indeterminación, la cosificación, la colonización

---

<sup>89</sup> Axel Honneth, “Patologías de lo social”, pp. 52-53.

del mundo de la vida, etc., han dado origen a un nuevo objeto de estudio de las ciencias sociales que ciertamente no se agota en ellas, ni en la filosofía política, y tampoco en la filosofía moral. Puesto que hemos reconstruido las líneas generales de los estudios de las patologías sociales y en especial, el de la reificación, presentes en los antecesores de Honneth, vale la pena en el presente apartado delinear al menos la generalidad de sus incursiones disgregadas en artículos.

A modo de introducción en el estudio de las patologías sociales desplegado por Honneth vale presentar una clasificación de los diferentes tipos abordados por él que puede sernos útil, y que en principio ayudará a discriminar entre aquellas que atañen a las distorsiones comunicativas del reconocimiento recíproco y aquellas que son capaces de dañar los fundamentos últimos de toda interacción reconocitiva, como la de su olvido.

Dentro de la primera clasificación podremos encontrar el interés de Honneth por dar con una gama de fenómenos que él entiende como distorsiones comunicativas del reconocimiento recíproco, patentes en las diferentes formas de reconocimientos erróneos o denegados. Así es que ya en el inicio del estudio de las patologías sociales Honneth muestra un fuerte interés por las diferentes formas de sufrimiento que indican algo así como un desgarramiento de la eticidad formal, o también una desintegración de aquella. Tras alcanzar su título de habilitación con *La lucha por el reconocimiento*, nuestro filósofo intenta intervenir en los debates políticos en materia de justicia y también en los debates sociológicos. Inicialmente durante la década de los '90 Honneth se preocupa por aquello que puede entenderse como una crisis de los contenidos de las esferas del reconocimiento, a partir de la cual se pueden realizar dos lecturas: una de desintegración, y otra de renovación y superación<sup>90</sup>. Nuestro filósofo sostiene que los principios inherentes a cada una de las esferas, el del cuidado en la esfera del amor, el de justicia en la esfera del derecho, y el de la contribución en la esfera de la solidaridad, experimentan una fuerte agitación hacia finales del siglo XX, que obligan a los científicos sociales a atender sus causas y consecuencias. En este contexto Honneth mantiene muy viva su inspiración metodológica de Bloch, puesto que las tres esferas de reconocimiento recíproco delimitadas y actualizadas empíricamente en *La lucha por el reconocimiento* le habilitan a reflexionar

---

<sup>90</sup> Cfr. Honneth, Axel, *Desintegratió: fragments per a un diagnostic sociologic de l'època*, Valencia: Tàndem, 1999.

sobre la sociedad a partir de la negatividad, esto es, a partir de formas de reconocimiento deficitarias, de menosprecio. A diferencia de una lectura apocalíptica de la sociedad Honneth intenta ofrecer una lectura de crisis y superación signada por una fuerte reflexión intersubjetiva sobre el contenido de los principios descriptivos y normativos de las esferas, esto es, ejerciendo la pregunta acerca de qué es el cuidado, la justicia, y la contribución social, que ante la ausencia de acuerdo se manifiesta en formas distorsionadas de reconocimiento, y en suma, de sufrimiento.

Con una inquietud muy similar, a finales de los '90 Honneth presenta unas lecciones en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Ámsterdam como "Spinoza Lectures"<sup>91</sup>, en donde ofrece una lectura actualizada de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Con el objeto de leer una de las últimas obras hegelianas haciendo caso omiso al trasfondo del Espíritu absoluto monológico y autorreflexivo, Honneth intenta demostrar la viabilidad de una teoría de la justicia hegeliana que tenga por objeto la salvaguarda de aquellas relaciones de reconocimiento recíproco imprescindibles para alcanzar una "libertad comunicativa". Reconstruyendo la inquietud hegeliana respecto de una apropiación incompleta de la libertad, crecientemente generalizada en su época a partir de la juridificación de la autonomía kantiana, Honneth propone desenterrar un supuestamente auténtico interés hegeliano en dar cuenta de las diferentes formas de sufrimiento desencadenadas por tal apropiación incompleta. De este modo las *Líneas generales para una Filosofía del Derecho* de Hegel pueden ser entendidas como una teoría de la justicia que tiene por objeto establecer institucionalmente las garantías de las diferentes formas de reconocimiento adecuadas, acercando las dimensiones de la justicia y la Filosofía social, esto es, *lo justo y lo sano*, o *lo justo y lo bueno*. Este punto es de suma importancia destacarlo pues, si bien Honneth ha dedicado un área de sus investigaciones a la Filosofía política, y en especial al área de la justicia realizando interesantísimas críticas a la forma de pensar la justicia en la era rawlsiana<sup>92</sup>, nunca queda clara la real distinción entre la justicia y la Filosofía social desde su perspectiva. De hecho parecería que, como reflejo de su teoría del reconocimiento, y su intento de actualización de Hegel, la crítica social se engullera al ámbito de la justicia relegándole una relativa autonomía en la esfera del derecho.

---

<sup>91</sup> Cfr. Axel Honneth, *Suffering from indeterminacy*.

<sup>92</sup> Cfr. Anderson, Joel y Honneth, Axel, "Autonomy, vulnerability, recognition and justice", en Christman, J. y Anderson, J. (Eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge: CUP, 2005, pp. 127-149.

En otra de las primeras incursiones por el estudio de las patologías sociales encontramos un Honneth absorbido por dar cuenta del problema de la desigual distribución de ingresos de los diferentes grupos que componen la división social del trabajo<sup>93</sup>. Frente a este problema Honneth sostiene que las diferencias axiológicas que subyacen al reconocimiento en la esfera de la solidaridad (o desempeño), impregnan y determinan en gran medida las diferentes formas de distribución. Nuestro filósofo advierte con insistencia algo a lo que vuelve durante su debate con Nancy Fraser, a saber, que los ingresos y el sobreentendido “éxito” basado en ellos constituyen desde su perspectiva, una forma de matriz axiológica que condiciona el reconocimiento del aporte que el individuo en cuestión obtiene de la comunidad. A partir de un antecedente de su “monismo del reconocimiento”<sup>94</sup>, y con una peculiar lectura de la teoría de la democracia de John Dewey, Honneth intenta desentrañar un reconocimiento distorsionado que se apoya sobre una desequilibrada valoración de los trabajos, oficios y desempeños dentro de la división social del trabajo, que oblitera una visión de la comunidad como mutuamente dependiente, en relativa medida, de todos ellos cual maya de pescador. En este punto Honneth presenta sus criterios de mayor inclusión y mayor individuación como capaces de discriminar entre aquellas demandas morales legítimas y aquellas que no lo son, y en virtud de ellos es que pretende criticar la vigente y distorsionada relación de reconocimiento recíproco presente en la esfera del desempeño, capaz de desencadenar en términos materiales una mal distribución social.

Posteriormente Honneth ha intentado abordar el problema de la ideología desde su teoría del reconocimiento, concibiéndola, en rasgos generales, como un tipo de reconocimiento cuyas bases materiales no existen, sino que en suposición están por surgir<sup>95</sup>. En esta oportunidad Honneth ya presenta su reflexión sobre la base de una continuidad que mantiene con dos trabajos anteriores, "Invisibility: on the epistemology of "recognition" del 2001, y "Grounding recognition: a rejoinder to critical questions" del 2002. Si bien en las

---

<sup>93</sup> Honneth Axel, "Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today", *Political Theory*, vol. 26, n° 6, 1998, pp. 763-783.

<sup>94</sup> Honneth, Axel, "La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica", en Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 184.

<sup>95</sup> Cfr. Axel Honneth, "El reconocimiento como ideología". Sobre una precisa y breve presentación de la tesis defendida por Honneth véase Madureira, Miriam M.S., "Introducción" a Axel Honneth, *Crítica del agravio moral*, p. 39-40; también Ana Fascioli, *Humillación y Reconocimiento*, pp. 141-145.

siguientes secciones profundizaré debidamente en estos trabajos, aquí vale indicar la importancia de esta continuidad puesto que hasta la actualidad Honneth mantiene la convicción de que el reconocimiento es preeminente al conocimiento, y justamente en el artículo sobre “El reconocimiento como ideología” avanzará sobre puntos sumamente problemáticos, como lo es su tesis de que el reconocimiento implica el aprendizaje históricamente condicionado del reconocimiento de valores inherentes a las personas. Honneth presenta en este artículo lo que entiende como un modelo “de la recepción del reconocimiento” que incorpora las razones que subyacen al reconocimiento de ciertos valores ya presentes en la personas, y que aprendemos a reconocer, postulando un “realismo moderado de valores”. En este contexto las formas de reconocimiento ideológico se presentan generalmente en promesas de reconocimientos futuros (asensos de puestos de trabajo, aumento de ingresos, premios, etc.) cuyas bases materiales aún no existen, pero que se perciben como inminentemente emergentes, y que se manifiestan “en la discrepancia entre promesas evaluativas y realización moral”. En común con las ideologías abordadas por sus antecesores Honneth comparte el que estas formas de reconocimiento deben ser comprendidas como la inhibición de cualquier tipo de resistencia en el sujeto para emprender tareas cuyas lógicas sean fijadas por relaciones de dominación<sup>96</sup>. Naturalmente, el propio Honneth manifiesta lo dificultoso que es la identificación de las formas de reconocimiento sanas de aquellas que no lo son, pero aún así expresa una confianza en las fuerzas emancipadoras presentes o supuestas en toda forma de reconocimiento patológica y/o de dominación.

En la actualidad Honneth se encuentra abordando diversas formas patológicas que exigen un tratamiento crecientemente exhaustivo a nivel empírico y metodológico, y que de alguna manera guardan relación con el anterior abordaje del reconocimiento ideológico. En “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización” y “Paradojas del capitalismo”, escrito este último con su asistente Martin Hartman, Honneth busca llevar a las ciencias sociales la propia noción de patología social indicando la insuficiencia de los abordajes actuales para identificarlas, conceptualizarlas y estudiarlas. En estas ocasiones Honneth se ve muy interesado por dar cuenta de tendencias cuya “afiliación electiva” da lugar a estructuras de subjetivación que en principio pueden ser capaces de ofrecer

---

<sup>96</sup> Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, pp. 129-150, en especial p. 140

resistencia a las nuevas formas del capitalismo, pero que finalmente se vuelven fuerzas productivas de este bajo nuevas formas de explotación. El mismo Honneth dice que:

(...) los mismos procesos que alguna vez prometieron un aumento de libertad cualitativa han llegado a ser ideología de la desinsitucionalización (y cuya consecuencia es) una gran cantidad de síntomas individuales de un vacío interior, de sentirse inútil y carente de destino<sup>97</sup>

De esta forma, ideales románticos sobre la posibilidad de alcanzar la autorrealización a través una exploración interior que descubra lo auténtico, lo único e irrepetible de valioso que porta cada persona, que en las décadas de los '60 y '70 podían ser interpretadas como fuentes de resistencia frente al capitalismo, se vuelven en la actualidad una arrolladora fuerza de producción que exige a los empleados una exploración creativa de sí mismos, precedida por una identidad ideal del trabajador como “empresario de su propia fuerza de trabajo”.

Como muy bien indica Miriam de Madureira en estos trabajos el concepto de “paradoja” es clave, pues con este concepto Honneth y Hartman quieren designar una nueva lógica de producción del capital: “Según Honneth y Hartman, una contradicción es paradójica cuando justamente a través del intento de realizar las intenciones normativas asociadas a ella se reduce la probabilidad de que aquellas intenciones se realicen”<sup>98</sup>.

Esta tesis respecto del capitalismo es sumamente sugestiva, y guarda estrecha relación con otros trabajos de Honneth que tienen como objetivo rescatar un concepto abandonado por Habermas: el del trabajo. Ciertamente en la esfera de la solidaridad Honneth ubica las relaciones intersubjetivas de reconocimiento presentes en la división social del trabajo, aunque no la reduzca a ellas. En este contexto él ha intentado formular los rasgos básicos para extraer un concepto descriptivo y fuertemente normativo de trabajo que sea capaz de fundar la crítica de las nuevas formas de explotación<sup>99</sup>. No obstante, este tipo de paradojas del capitalismo que es capaz de desencadenar nuevas paradojas de la

---

<sup>97</sup> Honneth, Axel, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en su *Crítica del agravio moral*, p. 370.

<sup>98</sup> Miriam de Madureira, “Introducción”, en *Crítica del agravio moral*, p. 42.

<sup>99</sup> Honneth, Axel, “Trabalho e reconhecimento. Tentativa de uma redefinição”, *Civitas*, vol. 8, n° 1, Porto Alegre, 2008, pp. 46-67.

individuación presenta detalles nunca antes vistos por Honneth, que guardan relación con otros de sus trabajos pero que aún así requiere de un nuevo abordaje<sup>100</sup>.

Hasta aquí pueden agruparse aquellas patologías que tienen en común el presentarse en distorsiones comunicativas del reconocimiento, esto es, en reconocimientos erróneos que desencadenan diversas formas de sufrimiento, sean estas formas de menosprecio o no<sup>101</sup>. Podemos ver cómo Honneth intenta desenterrar, en su mayoría desde la negatividad, aquellas condiciones mínimas que deben asegurarse para alcanzar la autorrealización, esto es, una identidad sana. Sin embargo aquella temática que convoca la presente tesis exige adentrarnos en la otra cara de la clasificación que tiene como criterio distintivo el abordaje que Honneth ha desplegado frente a las formas patológicas de reconocimiento que no hundan sus raíces en distorsiones reconocitivas, sino que más bien se anclan en los fundamentos de toda relación de reconocimiento recíproco, en sus condiciones de posibilidad.

El primer caso en donde Honneth aborda los fundamentos del reconocimiento se presenta en las consideraciones que le merecen los diferentes fenómenos de marginación y discriminación, bajo la perspectiva de casos de invisibilidad de grupos<sup>102</sup>. En esta oportunidad Honneth recoge del prólogo de la novela *El hombre invisible* de Ralph Ellison lo que este describe acerca de aquella peculiar forma de colocar los ojos capaz de volver a un otro invisible, imperceptible. En estos casos Honneth observa que el sujeto invisibilizador que asume una postura que pretende no incluir la presencia del otro en su campo visual y de acción cae en una contradicción performativa puesto que ninguna de sus acciones “actuadas” se realizarían si aquel otro que se pretende invisibilizar no estuviera

---

<sup>100</sup> Ambos trabajos de Honneth que presentan fuerte impronta sociológica buscan implementar lo que él entiende como “afiliación electiva” de tendencias sociales, metodología utilizada por Max Weber. Sin embargo más bien parecen implementar lo que el mismo Honneth entiende como “crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, esto es, lo que Honneth entiende como el método implementado por sus antecesores de la Escuela de Frankfurt: Cfr. Honneth, Axel, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, en su *Patologías de la Razón*, pp. 53-64. Esta observación, asentada por Honneth, fue realizada por Mauro Basaure en “Dialéctica de la Ilustración entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, *Persona y Sociedad*, vol. 12, n° 1, 2008, p. 74.

<sup>101</sup> Esta línea puede parecer ingenua pero no pretende serlo. El hecho de que las patologías sociales se manifiesten en formas de sufrimiento que no califican como formas de menosprecio coloca en tensión, o en una más que razonable duda, el alcance explicativo de estas, es decir, respecto de que las formas de menosprecio tematizadas por Honneth sean capaces de cubrir la totalidad de las formas de sufrimiento, y en consecuencia, la totalidad de los móviles morales inherentes a las demandas de reconocimiento.

<sup>102</sup> Honneth, Axel, "Invisibility: on the epistemology of "recognition", *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, Bristol, 2001, pp. 111-126.

allí. Naturalmente, esta contradicción podría ser intencional o no, y en virtud de esta diferencia Honneth muestra gran preocupación por el segundo caso, esto es, el inintencional. Pues ¿qué llevaría a un hombre a olvidar la presencia del otro? Honneth encuentra la patología de la invisibilidad no en un tipo de reconocimiento erróneo, sino más bien en su retención o represión: el sujeto invisibilizador reprime sus muestras de reconocimiento al no incluir al otro como un sujeto interactuante merecedor de reconocimiento. De esta forma el sujeto invisibilizador socaba una de las bases más profundas del reconocimiento, a saber, aquella que soporta la dignidad de la persona que le hace merecer ser considerado como sujeto de reconocimiento. Honneth explica que el respeto kantiano, iluminado por una antropología de reconocimiento mutuo, debe ser entendido como la obligación que se desprende de aquella dignidad inherente a toda persona, patente en un revestimiento de autoridad moral, esto es, de su calidad de sujeto interactuante merecedor de algún tipo de reconocimiento, independientemente de si este es erróneo o no. Nuestro filósofo encuentra en la fórmula kantiana del respeto: “la representación de un valor que doblega mi amor propio”<sup>103</sup>, una postura intersubjetiva de restricción del egocentrismo que posibilita a posteriori el reconocimiento mutuo. En este contexto, en la medida de que el otro ser humano no sea revestido con un mínimo de autoridad moral, tampoco será digno de recibir algún tipo de reconocimiento. Naturalmente en estos momentos en los cuales Honneth se adentra sobre los fundamentos morales del reconocimiento también comienza a interesarse por la delimitación conceptual y precisa de su propia noción de reconocimiento. Aquí el núcleo de su argumentación se concentra en la pregunta por la relación que mantienen el *conocer* y el *reconocer*, y sobre este punto intenta argumentar que la postura del reconocimiento es preeminente a aquella asumida por el conocimiento. Por el momento dejaremos el abordaje de esta inquietud que Honneth presenta en varios de sus artículos para las secciones siguientes, puesto que constituye una de las premisas cruciales para la argumentación de mi revisión de la reificación honnethiana, aunque sí sea importante adelantar sobre este punto que aquel revestimiento de autoridad moral mutua que posibilita la interacción reconocitiva del que habla Honneth, no constituye ciertamente una acción del que reconoce hacia el que es reconocido (o invisibilizado), sino más bien un reconocimiento de la autoridad moral inherente a todo

---

<sup>103</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, p. 47, nota 9.

ser humano, esto es, su dignidad de sujeto de reconocimiento. En suma, lo patológico se encuentra en una represión no intencional del reconocimiento, cuya fosilización sí puede ser alcanzada a través de repetidas represiones de reconocimiento intencionales, basadas todas ellas en una suspensión de la autoridad moral inherente a toda persona.

Finalmente, respecto de la reificación vale indicar algunas líneas generales del abordaje de Honneth, si bien pretendo dejar la exhaustividad para la sección siguiente. Naturalmente, aquello que pretende ser original en la versión honnethiana de la reificación es la introducción del reconocimiento, y de hecho su tesis principal se puede sintetizar de la siguiente forma: *toda forma de reificación es un olvido del reconocimiento*<sup>104</sup>. Pretendiendo renovar y actualizar la inicial formulación de la reificación de Lukács, Honneth pretende demostrar la existencia de una postura práctica “original” o “existencial” denominada por él como “reconocimiento elemental” a partir de tres líneas argumentales, que se sitúa en la base de toda relación reconocitiva como la de las esferas. El filósofo alemán propone entender al ser humano como incondicionalmente ligado a una gramática de reconocimiento recíproco frente a los otros, uno mismo, y la naturaleza. De este modo el olvido de esta situación antropológica frente al “mundo del reconocimiento recíproco” conlleva al olvido de sujeto interactuante, de sujeto que ontológicamente se ve arrojado a la interacción. En este contexto Honneth se ve movilizado no sólo por el llamamiento a la actualización del deteriorado marxismo heredado por la Escuela de Frankfurt, sino también por la experiencia de los genocidios, los cuales en su opinión sólo son explicables si presuponemos un olvido total de la humanidad del otro. En virtud de ello Honneth se pregunta acerca de cómo es posible que una actitud de observador sin influencia frente al entorno no originaria pueda aprehenderse con posterioridad<sup>105</sup>.

Naturalmente, estos abordajes de las patologías sociales distinguidos en dos, uno respecto de las distorsiones comunicativas del reconocimiento mutuo y otro que tiene por objeto la parcialización de los fundamentos de todo reconocimiento, requieren mayor exhaustividad mostrando sus respectivos alcances y limitaciones, sin embargo en el presente apartado sólo he tenido por objeto indicar aquello en lo que Honneth ha pretendido ser original, esto es, en renovar la Teoría Crítica desde un fuerte giro hacia el

---

<sup>104</sup> Cfr. Axel Honneth, *Reification*.

<sup>105</sup> Gamper Sachse, *Reconocimiento y menosprecio*, p. 66.

reconocimiento, visto este como el último elemento explicativo de las dinámicas sociales. Esta distinción resulta importante para divisar los niveles de relevancia de las patologías abordadas, pues mientras las primeras podrían, a lo sumo, patentarse en formas de menosprecio que no motivan luchas por el reconocimiento, sino que las apaciguan volviendo apático al sufriente, las segundas se presentan como letales al agredir la propia posibilidad de entrar en una relación de reconocimiento recíproco, pues, estamos hablando de una pérdida de humanidad. En este contexto, ciertamente el abordaje de las patologías sociales cambia de fundamento crítico y de sentido, aunque sigan presentándose como prácticas que debilitan las condiciones mínimas para alcanzar una vida buena.

A modo de resumen y en base a lo reconstruido hasta el momento, el siguiente cuadro puede resultar ilustrativo:

<b>Patentes en:</b>	<b>Distorsiones comunicativas del reconocimiento recíproco</b>	<b>Daños al fundamento del reconocimiento</b>
<b>Patologías sociales abordadas por Axel Honneth</b>	Desintegración	Invisibilidad
	Sufrimiento por indeterminación	
	Maldistribución	
	Ideología	
	Paradojas del capitalismo	Reificación
	Paradojas de la individualidad	

## *2ª Parte*

### *Sobre la reificación como un olvido del reconocimiento*

“Los malos pueden buscar personas con quienes poder pasar la vida, pero ante todo huyen de sí mismos (...) No teniendo en sí nada digno de ser amado, no experimentan ningún sentimiento de amor hacia sí mismos; seres semejantes no pueden simpatizar ni con sus mismos placeres ni con sus mismas penas. Su alma está constantemente en discordia (...) Tirando del ser uno de estos sentimientos por un lado y otro por otro, resulta, si puede decirse así, el ser hechos pedazos (...) Si este estado del alma es profundamente triste y miserable, es preciso huir del vicio con todas sus fuerzas y aplicarse con ardor a hacerse virtuoso; porque sólo así se sentirá uno inclinado a amarse a sí mismo y hacerse amigo de los demás”<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Aristóteles, “El amigo de sí mismo y el amigo de los demás. Retrato del hombre bueno y del malo”, en su *Ética nicomaquea*, Libro IX, cap. IV, Buenos Aires: Losada, 2004, p. 340.

En la primera parte me he concentrado en reconstruir la formulación tradicional de la reificación, tanto en términos de patología social como en lo referente a su argumentación original. En términos de patología social hemos visto que su uso, inextricablemente dependiente de un conjunto de supuestos que constituyen un tipo de diagnóstico de la modernidad, no parece ser significativamente modificado desde Lukács hasta Habermas, en la medida de que se entiende a la reificación como una consecuencia del desbordamiento de la racionalidad instrumental, y de la obstaculización de la realización de una razón social. Por otro lado, aún así entrelazada con los anteriores rasgos del diagnóstico moderno, hemos reconstruido el argumento original de la reificación presente en *Historia y conciencia de clase*, el cual se sostiene sobre la base del análisis de lo que Lukács entiende como factores objetivos (la fetichización de la mercancía –Marx-, y la racionalización social patente en el Estado y la burocracia –Max Weber-) y subjetivos (pérdida de experiencia de la totalidad social que lleva a adoptar una actitud de *observador indolente*) de la sociedad capitalista. Esta presentación ayuda a ilustrar con claridad los disentimientos que Honneth esgrime no sólo contra el argumento lukacsiano de la reificación, sino también contra las bases del diagnóstico que envuelve aquella argumentación, heredadas por sus antecesores de la Escuela de Frankfurt.

Como he adelantado, aquellos disentimientos que Honneth mantiene con sus antecesores son lo suficientemente profundos como para movilizarlo a emprender un giro en la forma de elaborar la Teoría Crítica de la sociedad. Este giro hacia el reconocimiento le motiva también a reconfigurar el sentido del estudio de las patologías sociales, de entre las cuales la reificación es la que especialmente nos ocupa. Puesto que su intento de renovar el concepto de la reificación implica concebirlo en términos de un olvido del reconocimiento, podemos ahora concentrarnos en el análisis de sus alcances y limitaciones. En rasgos generales pienso que un aporte a considerar como un relativo logro de las reflexiones de Honneth sobre la reificación se concentra en la introducción del reconocimiento, entendiendo tal patología como un olvido literal de este último (II.a). Si bien el esfuerzo por reelaborar la noción de reificación a la luz de su teoría del reconocimiento contiene ideas sumamente sugestivas, el radical cambio de perspectiva conlleva un conjunto de problemáticas para el concepto de la reificación cuyo origen parece

ser un lastre no resuelto felizmente por el propio Honneth con anterioridad: su problemático concepto de reconocimiento. En el corazón de la argumentación honnethiana, a la hora de esforzarse por argumentar que la reificación constituye un “olvido literal del reconocimiento”, es posible identificar algo así como una *continuidad deficitaria* entre su versión de la reificación y su “modelo receptivo” del reconocimiento, puesto que aquel olvido parece ser la inhibición perceptual de un valor ya dado en el otro (II.b-II.c).

Aún así pienso que el giro de perspectiva al cual invita Honneth es digno de ser considerado en la medida de que sean susceptibles de solución sus debilidades. A mi juicio la clave para explotar un poco más el alcance de la reificación en tanto olvido del reconocimiento exige, en primer lugar, asumir el reconocimiento como clave explicativa de la patología en cuestión. En este punto el desafío consiste en evaluar qué tipo de reconocimiento se está dispuesto a defender si aquel que utiliza Honneth no es adecuado. Naturalmente deberé abandonar el concepto de reconocimiento de Honneth para buscar en el joven Hegel una comprensión más completa del mismo, *concebido como una unidad ontológica capaz de abrigar hacia su interior varias distinciones analíticas*. Las distinciones analíticas hacia el interior de una misma ontología reconocitiva ayudará a elaborar un argumento más sólido respecto de la reificación como olvido del reconocimiento, *entendiendo este como un continuo compuesto por momentos de creciente amnesia, deviniendo en patológica al debilitar la capacidades de reflexión del individuo*. Este continuo de creciente amnesia sólo puede ser razonablemente sostenido en la medida de que exista una práctica habituada en la que un interactuante *suspenda la autoridad moral del otro*, esto es, la atribución de dignidad del sujeto como compañero de interacción, para luego fosilizarse en una *restricción perceptual de la interacción* aún difícilmente calificable de olvido literal. En este sentido, tanto el olvido literal como la optimización del reconocimiento se comportarán como extremos ideales de sentido, de entre los cuales encontraremos diferentes prácticas suspensorias de la atribución de autoridad moral mutua. La atribución de autoridad moral mutua, como se verá, no debe ser entendida como exclusivamente presente en los contextos prácticos morales, sino más bien como la atribución de la calidad de dignidad del otro sujeto que lo hace, justamente, digno de ser reconocido como compañero de interacción, digno de ser reconocido como una restricción de mi egocentrismo. En virtud de ello esta atribución de autoridad moral se muestra como

no exclusiva de los contextos prácticos morales, pues también está presente en otros contextos tales como el político, el jurídico y el ético, este último referido a las cuestiones de vida buena (II.d).

Esta distinción analítica entre percepción de la interacción y atribución de autoridad moral mutua que propongo ubicar hacia el interior de la unidad socioontológica del reconocimiento, constituye el núcleo de mi estrategia argumental para luego, mediante la descripción de algunas de sus dinámicas, afrontar las debilidades que presenta la reformulación honnethiana.

## *II. a. La reformulación de la reificación de Axel Honneth.*

A pesar de las deficiencias de perspectiva sobre la reificación que presenta, según Honneth, la versión “oficial”<sup>107</sup>, este piensa que el concepto merece ser actualizado pues parece abrigar aún una carga explicativa y crítica dignas de recoger, una vez que se le reconstruya desde otras bases filosóficas más fructíferas. Fenómenos como los de la expansión de la industria sexual, las investigaciones neurocientíficas, el alquiler de vientres, o los genocidios del pueblo armenio y judío, dan la pauta de una creciente interacción instrumental que ha asumido como “normal” el trato hacia el otro de forma puramente cósica, omitiendo justamente la carga biográfica que le es inherente en tanto ser humano. A partir de estos indicadores Honneth observa que el concepto de reificación no puede ser explicado tan solo como una contaminación o “colonización” proveniente desde las esferas sistémicas hacia las esferas de interacción cotidianas<sup>108</sup>, sino que más bien debe renovarse la perspectiva desde la cual se le conceptualiza.

Para defender la tesis de que en lugar de una actitud manipuladora característica del ejercicio de la racionalidad instrumental, la reificación constituye un olvido del reconocimiento, Honneth invita a rescatar y actualizar lo que él entiende como una vía argumental “no oficial” de la reificación presente en el mismo Lukács. Según Honneth esta argumentación “no oficial” que ofrece Lukács implica concebir a la postura reificante como

---

<sup>107</sup> Reconstruidas en el apartado “1.b”.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, “Introducción” del autor, y cap. I. Véase también Ana Fascioli, *Humillación y Reconocimiento*, pp. 29-33, pp. 102 y ss., y pp. 135-137.

la negación de un "(...) ideal de praxis que está caracterizado por las cualidades de la participación activa y del comportamiento existencial: aquí falta todo el matiz idealista porque se trata de una forma especial de la interacción antes que de una actividad productora de mundo"<sup>109</sup>.

La reconstrucción y actualización de esta vía argumental "no oficial" de Lukács lleva a Honneth a reflexionar acerca de ese "ideal de praxis", introduciendo mediante una "afinidad electiva" conceptos provenientes de Heidegger, Dewey y Cavell. De esta forma Honneth esgrime lo que puede entenderse como una triple vía argumental que tiene como objeto común, en primer lugar, demostrar que el reconocimiento constituye una postura originaria del ser humano frente al mundo, previa a la cognición, para en segundo lugar definir a la reificación como su olvido

En su primer vía Honneth propone concebir al reconocimiento como una actitud originaria del ser humano frente al mundo a través de dos conceptos: el de "cura" esbozado por Heidegger, y el de "interacción" elaborado por Dewey. De acuerdo al concepto de "cura" o "cuidado" (*sorge*), Martin Heidegger intenta dar cuenta en *Ser y Tiempo*, de una postura frente al mundo esencialmente práctica en la que el hombre mantiene una actitud de *cuidado*. El concepto *in-der-welt-sein* heideggeriano implica concebir al hombre como envuelto por el mundo, existencial e irrenunciablemente implicado a él, y frente al cual la actitud correcta ha de ser la del cuidado, explicitando una antropología centrada en la dimensión afectiva del hombre frente al mundo:

Como es sabido, Heidegger realiza esta tarea con la ayuda de un análisis existencial fenomenológico tendiente a demostrar que en la ejecución cotidiana de la existencia (*Dasein*) el mundo siempre está ya abierto: normalmente nos enfrentamos con la realidad no en la postura de un sujeto cognoscente, sino que estamos previamente tan pendientes de dominarla, que aquélla nos es dada como un campo de significaciones prácticas.<sup>110</sup>

Como refuerzo para complementar esta tesis heideggeriana Honneth ilustra las líneas del concepto de "interacción" de John Dewey, para quien, en congruencia con Heidegger, el hombre se encuentra ligado a su entorno dada su condición de unidad

---

<sup>109</sup> Axel Honneth, *Reificación*, p. 38.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, pp. 40-41. Para verificar esta interpretación de Honneth sobre Heidegger véase el concepto de *in-der-welt-sein* en Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1951, pp. 62-74. Respecto del concepto de *Sorge* véase *Ibíd.*, p. 67, pp. 140 ss., p. 222, pp. 227 ss.

biológica. El hombre, siguiendo a Dewey, mantiene una intrínseca implicación a su entorno a través de una experiencia “original” que se da en términos afectivos y puramente cualitativos. Sumergido en esta experiencia original el hombre es incapaz de poder discriminar elementos, unidades, partes, sino tan solo de percibir su ligazón con el entorno de manera holística. De acuerdo con Dewey es en un segundo momento de distanciamiento que el hombre es capaz de clasificar y distinguir aquellos datos relevantes para la solución de un problema en su entorno, lo que se ha dado a llamar su “instrumentalismo”:

(...) con la ayuda de argumentos teóricos lingüísticos y epistemológicos, (Dewey) se propone mostrar que en el comienzo de todo conocimiento racional se encuentra la experiencia plena de sensaciones de un entorno que ha de ser dominado de manera práctica. Todas las enunciaciones acerca de la existencia tienen sus raíces cognitivas (...) en una situación que, “a pesar de la complejidad interior para el sujeto actuante”, está caracterizada y dominada por una única cualidad.<sup>111</sup>

A partir de estas dos autoridades filosóficas Honneth pretende mostrar la razonabilidad de entender al *reconocimiento como una postura ontológica del ser humano frente al mundo, previa a aquella asumida por el conocimiento*, esencialmente práctica, y cuya mediación inmediata es afectiva.

En lo que toca a su segunda vía argumental Honneth recurre a las investigaciones empíricas que se han realizado acerca de los lactantes, recogiendo aquellas interacciones precognitivas presentes entre los recién nacidos y el círculo inmediato de tutelares<sup>112</sup>. En opinión de Honneth, reacciones como la sonrisa que surgen en los adultos ante un lactante, y que son igualmente reaccionadas por este último con otra sonrisa, indican una conexión o apertura que posibilita la comunicación, siendo en sí misma precomunicativa. Este acto básico de descentramiento descrito ya por Mead, Davidson, Freud y Winnicott, le sirve Honneth para esbozar una segunda vía argumental capaz de mostrar en términos empíricos cómo el reconocimiento puede ser entendido como una condición humana, de calidad irrenunciablemente intersubjetiva, que es *genéticamente previa a la postura del conocimiento*.

Finalmente, la tercer vía argumental presentada por Honneth implica recoger de las investigaciones de Stanley Cavell aquellas pertinentes al problema del conocimiento de las

---

<sup>111</sup> Axel Honneth, *Reificación*, pp. 53-54.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, pp. 62-71.

otras mentes. Honneth reconstruye las notas más interesantes de Cavell referentes a la necesidad de implicación precomunicativa que subyace a aquellas interacciones capaces de alcanzar el mundo de la vida del otro. La certeza del conocimiento de las otras mentes se resuelve, en este contexto, a través de una incondicional ligazón intersubjetiva expresada en toda interacción, sólo patente como condición de posibilidad del sentido de las reacciones y expresiones, y que excede los principios epistémicos de las creencias o estados de consciencia<sup>113</sup>. En palabras de Honneth, esta tercera vía argumental le ayuda a proponer el reconocimiento como una postura práctica del ser humano *conceptualmente previa a la de la cognición*, es decir, como condición de posibilidad del conocimiento intersubjetivo.

A partir de estas tres vías argumentales Honneth reconstruye una antropología originalmente ligada al mundo en calidad afectiva, descrita como reconocimiento existencial u “originario”<sup>114</sup>, caracterizado por ser preeminente a la postura cognitiva frente al mundo en términos *ontológicos, genéticos, y conceptuales*. En virtud de ello Honneth presenta una postura práctica que le permite habilitar la descripción y la crítica puesto que en primera instancia es posible entender la reificación y su fosilización como una praxis errada frente al mundo, en la cual la actitud de “observador” característica de la cognición asume en el individuo su falaz calidad de segunda naturaleza<sup>115</sup>. La postura epistémica requiere de la asunción de una actitud de observador que resulta extremadamente eficaz en las transacciones mercantiles, pero que se irgue como praxis fallida una vez que pierde de vista el reconocimiento de las otras personas, uno mismo, o ante la naturaleza, dada su calidad de “indolencia” o “indiferencia”. Esto último inhibe la posibilidad de establecer lazos empáticos con los otros, como así también de identificarse con aquellos impulsos internos propios, sobre lo cual volveré más adelante<sup>116</sup>. En este punto es que Honneth puede distinguir entre la cosificación y la objetivación de las personas, pues mientras en la primera el reconocimiento es olvidado en la segunda no, y en virtud de esta distinción es que para Honneth las transacciones mercantiles no conllevan necesariamente a una cosificación de los pares, más sí una objetivación. Desde esta perspectiva podemos ver cómo es que Honneth busca superar algunas limitaciones de la teoría de la racionalidad

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, pp. 71-82.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>115</sup> George Lukács, *Historia y conciencia de clase*, pp. 133 y ss.

<sup>116</sup> Apartado “II.d.ii”.

instrumental, intentando sortear aquella problemática herencia de la Escuela de Frankfurt que vincula a la racionalización social con una proporcional despersonalización.

Determinadas las bases de las prácticas reificantes Honneth se aboca a la tarea de dar cuenta de aquella postura práctica correcta frente al mundo, para lo cual introduce una modalidad “existencial” de reconocimiento elemental que pretende dar forma definida a aquella ligazón al entorno que mantiene el hombre según Dewey, y aquella implicación existencial del hombre frente al mundo según Heidegger<sup>117</sup>. Siguiendo a Honneth, aquella situación que le resulta irrenunciable al hombre es la de estar ligado o existencialmente arrojado a una gramática de reconocimiento recíproco. Honneth entiende que el hombre solo se realiza entre hombres, al decir de Fichte, y que dar cuenta de la humanidad del individuo implica dar cuenta de cómo este se realiza entre otros seres humanos. Independientemente de las formas o modalidades que adquiere el reconocimiento recíproco en las distintas culturas<sup>118</sup>, este tipo de reconocimiento elemental opera como trasfondo irrenunciable para que el hombre pueda constituirse como tal mediante una interacción continua con los demás, lo que significa que el “cuidado” de Heidegger, el “acknowledgement” de Stanley Cavell, y el “involucramiento” de Dewey son para Honneth elementos que indican que el reconocimiento constituye una situación elemental del hombre frente a los demás, a sí mismo, y a la naturaleza. La intención de Honneth es que esto también sea convergente con aquel “interés participativo” que Lukács atribuye al trabajador durante su producción, un interés que en el fondo puede describirse como una tendencia innata hacia la cooperación social.

Una vez que Honneth explicita e intenta defender esta tesis desde las investigaciones de psicología evolutiva, y los datos escasamente obtenidos sobre los autistas, este ilustra cómo la situación original de reconocimiento es preeminente a la del conocimiento, diseñando una antropología más definida en la cual el primer momento lo constituye el estar afectivamente ligado a una gramática de reconocimiento recíproco, mientras el segundo se presenta tras un posterior distanciamiento, como bien dice Dewey, para dar lugar a la aprehensión cognitiva. Desde esta postura, según Honneth la reificación implica un olvido del reconocimiento, esto es, de la situación de implicación humana frente

---

<sup>117</sup> Axel Honneth, *Reificación*, nota 19.

<sup>118</sup> Me refiero a las esferas del cuidado, derecho y solidaridad: Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, cap. V.

a los otros y a los contenidos anímicos propios (autorreificación). El concepto de olvido es originalmente heideggeriano aunque Adorno ya use tal terminología para señalar praxis patológicas, pues un olvido implica la inhibición del florecimiento de la humanidad, al pretender ser lo que no se es en forma inconsciente: “Toda reificación es un olvido”<sup>119</sup>.

A efectos de entender mejor las intenciones de Honneth resulta importante tener presente que este no desea atribuir a tal tipo de reconocimiento elemental, subyacente a las esferas de reconocimiento, algo así como una bondad inherente al ser humano, sino más bien la condición de posibilidad del reconocimiento recíproco. A esta implicación afectiva al mundo, descrita a partir de Cavell como una adopción de perspectiva, no le es inherente una normatividad crítica en el sentido del reconocimiento erróneo o denegado de las esferas, esto es, de posturas amables y de atención afectiva, sino más bien en el sentido de la indiferencia mal intencionada, la cual refleja una de las posibles formas del reconocimiento intersubjetivo, y no se incrusta en dimensiones epistémicas. Aquí es donde Honneth introduce el sentido de lo “positivo”, el cual:

(...) no debe ser entendido como una referencia a sentimientos positivos, amistosos: con él solo se indica el hecho existencial, cuyo efecto penetra en lo afectivo, de que tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reconocimiento, aún cuando en el momento lo maldigamos o lo odiamos<sup>120</sup>

Lo positivo refiere a la implicación misma que el ser humano mantiene frente al otro, lo cual le permite una apertura a su subjetividad, condición para ser amistoso o maldecirlo: por tanto lo positivo refiere al reconocimiento del otro como un sujeto ante el cual se es consciente de mantener una postura existencial de implicación. Este es el último eslabón que le permite a Honneth llegar a conjeturar lo siguiente:

(...) pero tal vez se puede ir un paso más allá de Cavell y sostener que en los casos de un reconocimiento vivenciado negativamente (lo cual implicaría la negación del reconocimiento de la “subjetividad” del sujeto, no susceptible de ningún tipo de valoración sustancial) en los sentimientos siempre está presente la sensación de que no se le está haciendo justicia al otro en su personalidad y, en este caso, se estaría frente al momento de la postura de reconocimiento llamado tradicionalmente “conciencia”<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 272

<sup>120</sup> Axel Honneth, *Reificación*, pp. 80-81.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 81.

De este modo Honneth diferencia las tres modalidades de la reificación como tres formas distintas de olvidar el reconocimiento elemental. Naturalmente, el olvido de tal condición humana hace que perdamos de vista el contenido biográfico de nuestros pares durante la interacción, sin embargo en lo que atañe a la autorreificación y la reificación de la naturaleza Honneth agrega ciertas notas bien interesantes.

En lo que toca a la autorreificación Honneth intenta mostrar cómo ciertas manipulaciones de los propios contenidos anímicos pueden implicar justamente un olvido del reconocimiento frente a uno mismo: “una tendencia a la autorreificación surge, por el contrario, cuando comenzamos (...) a olvidar esta autoaprobación preliminar al concebir nuestras sensaciones psíquicas sólo como objetos para ser observados o producidos”<sup>122</sup>.

De forma ingeniosa Honneth advierte cómo, frente a contextos en los cuales el individuo se sabe observado, este puede producir estados anímicos o reproducir características de personalidades que si bien en principio pueden ser simulados, son paulatinamente asumidos como elementos constitutivos de la propia identidad. El ya asentado carácter de ciertas instituciones que exigen del individuo una regular presentación pública de sí mismo, obliga a focalizarnos en los diseños situacionales cuyas lógicas anónimas fuerzan tendencias de automanipulación emocional, simuladas, incluso fijadas con carácter de conclusas<sup>123</sup>. De esta forma Honneth intenta dar cuenta de aquellos extremos que podrían indicar la presencia de la autorreificación, esto es, por un lado aquel que implica concebir los propios estados anímicos como ya dados, presentes en nuestra interioridad, accesibles mediante una práctica introspectiva de “deducción”, mientras por otro aquel que concibe tales estados anímicos como producibles a voluntad, y dependiendo de la situación. El camino intermedio que Honneth denomina “expresionismo” sugiere la presencia de una autoaprobación básica que posibilitaría una exploración abierta de nuestra interioridad a priori indefinida, y susceptible de ser dotada de sentido una y otra vez.

Por su lado, respecto de la reificación de la naturaleza Honneth se limita a indicar que el olvido de la diversidad de significados que esta tiene para otros grupos sociales conlleva de forma indirecta el olvido del reconocimiento elemental:

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 143.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 144.

(...) la reificación de los seres humanos supone (...) perder de vista o negar el hecho de su reconocimiento previo; con Adorno, es posible agregar ahora que aquel reconocimiento previo también comporta el respetar en los objetos los aspectos de significado que, por su parte, aquellos seres les han otorgado. Si esto es así, es decir, si al reconocer a otras personas también debemos reconocer simultáneamente sus representaciones y sus sensaciones subjetivas acerca de los objetos no humanos, es posible hablar sin más de una “reificación” potencial incluso de la naturaleza: ésta consistiría en perder la atención, durante el conocimiento de los objetos, para todos los aspectos adicionales de significado que les corresponden desde la perspectiva de otras personas.<sup>124</sup>

En resumen, el reconocimiento designa en Honneth una actitud elemental y original, subyacente a la trama intersubjetiva sin contenido evaluativo alguno, lo cual le permite introducir en las esferas del reconocimiento el índice histórico, y lo que a su vez le facilita contemplar en su propuesta un “progreso normativo” en términos históricos, regido por el principio de mayor inclusión e individuación. La antropología de Honneth encierra el concepto de un sujeto determinado por sus interacciones con los demás, regidas por una mutua relación ontológica de implicancia y apertura a la alteridad. Esta explicación teórica permite contextualizarla de acuerdo a los contenidos determinados por los aspectos históricos y contextuales. No obstante, aquí recae el fundamento último de la explicación que Honneth despliega respecto de las diferentes modalidades del reconocimiento, las cuales a su vez operan como requisitos de toda autorrealización que deben ser garantidos, de lo contrario se estaría reconociendo negativamente al individuo y este lo experimentaría como un daño en la propia formación de su subjetividad. Algo que de acuerdo a la postura del reconocimiento sería una praxis errónea frente al mundo.

Vale la pena señalar que este fundamento antropológico busca también renovar los anclajes normativos de la Teoría Crítica. Desde esta perspectiva la reificación no se presenta como una forma de conducta errada en tanto obstaculiza los procesos de aprendizaje que hacen patente una racionalidad parcializada, sino en tanto obstaculiza el desarrollo histórico de la gramática de reconocimiento recíproco, que manifiesta una progresiva tendencia a ampliarse normativamente en pos de lograr una mayor inclusión e individualización. De esta forma la eticidad formal descrita por Honneth, compuesta por las esferas de reconocimiento recíproco, está sujeta a una revisión constante al mantenerse atada a las fluctuaciones históricas de los diferentes modos de interacción intersubjetiva,

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pp. 103.

capaces de abrigar el suficiente *exceso de validez* como para dar lugar a la aparición de nuevas demandas e incluso de nuevos tipos específicos de reconocimientos<sup>125</sup>. Como ya hemos visto Honneth se aleja de sus antecesores de la Teoría Crítica al adoptar el reconocimiento como un elemento explicativo que pretende ser superior al de la racionalidad comunicativa desinteresada de Habermas, y en virtud de lo cual podemos identificar ahora sus más profundas intenciones, a saber, que el reconocimiento existencial del otro y sus cualidades es previo a cualquier tipo de articulación comunicativa.

## *II. b. Alcances y limitaciones de la reificación reformulada por Axel Honneth*

Durante las Tanner Lectures que Honneth ofreció en Berkeley este tuvo tres comentaristas de alta talla intelectual que pusieron a prueba sus reflexiones: Judith Butler, Jonathan Lear, y Raymond Geuss. Para sorpresa de Honneth y los oyentes las críticas de los tres comentaristas se concentraron en el sentido o alcance normativo de aquel reconocimiento elemental esbozado por él durante la conferencia. Los comentaristas toman como punto en común de sus críticas la problemática bondad natural presente en aquel reconocimiento elemental, es decir, entienden que tal tipo de reconocimiento mantiene en su seno normativo las obligaciones de los buenos tratos, y que justamente eso es muy poco sostenible en la actualidad<sup>126</sup>. En este punto es bastante llamativo cómo en algunas oportunidades los comentaristas confunden los dos niveles de reconocimiento que intenta distinguir Honneth, esto es, el de las esferas y aquel elemental. Esta confusión hace que la gran mayoría del debate de Butler sea poco provechosa puesto que su línea argumental gira en torno a cómo puede el odio mostrarse bajo cierta forma de reconocimiento que ciertamente afirma la existencia del otro, y que en su opinión parece pasar desapercibida por Honneth al depositar en aquel reconocimiento elemental una optimista naturaleza humana.

---

<sup>125</sup> Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser”, pp. 146 y ss.

<sup>126</sup> Cfr. Butler, Judith, “Taking another’s view: ambivalent implications”, en Axel Honneth, *Reification*, p. 101; Lear, Jonathan, “The slippery middle”, en Axel Honneth, *Reification*, p. 132.

Aún así, focalizándose en el alcance normativo de aquel reconocimiento elemental, Raymond Geuss modifica esta observación y con ella el sentido de una crítica más profunda:

Yo estoy reconociéndote en el sentido de Honneth, independientemente de si te ayudo, te hago daño, o adopto una actitud de indiferencia ante tu existencia debido a que el reconocimiento en cuestión es previo a la adopción de cualquiera de estas actitudes específicas. Esto es algo en lo que Heidegger insiste repetidamente: del hecho de que el cuidado por el mundo sea previo a la cognición, no se desprende que yo deba tener una actitud básicamente afectuosa, optimista, o una actitud de fomento hacia cosa alguna en particular en el mundo. El amar, el odiar, o el ser indiferente, desprendido, neutral, y más por el estilo, son todas formas de estar “cuidado-samente” comprometidos (...) Si el cuidado (o reconocimiento) es una precondition de todo y de cualquier cosa en particular a la vez, incluyendo el odio y la indiferencia, no puede aquel ser la base de una ética o una crítica social.<sup>127</sup>

La crítica de Geuss muestra con claridad, a diferencia de los demás comentadores, las reservas respecto del potencial normativo de aquel reconocimiento elemental dada su aparentemente exacerbada formalidad, ausente de sustancia valorativa<sup>128</sup>. Esta crítica es sumamente relevante a la hora de atender a la ganancia que se pretende alcanzar con la postulación de aquel reconocimiento elemental. Sin embargo, como lo he indicado en la anterior reconstrucción, Honneth no parece referirse a valoraciones bondadosas concretas cuando intenta dar cuenta de aquel reconocimiento preeminente al conocimiento, sino más bien a la condición de posibilidad de cualquier valoración, sea esta adecuada o no, deseable o no, aunque su explícita referencia a un “aprobar el valor del otro” dé la pauta de que puede estar describiendo un *valor débil* que no pretende ser completamente formal ni sustancial<sup>129</sup>. Sobre este punto podríamos preguntarnos acerca de qué es este “valor del otro”, cuya respuesta ayudaría a entender de mejor forma el lugar específico en el que busca ubicar Honneth la fuente de normatividad del reconocimiento, hacia el interior de los

---

<sup>127</sup>Geuss, Raymond, “Philosophical anthropology and social criticism”, en Axel Honneth, *Reification*, pp. 126-127. Mi traducción.

<sup>128</sup> En este punto, en lo que refiere a la identificación de un excesivo formalismo de un reconocimiento pretendidamente trascendental en Honneth, convergen las observaciones de Charles I. Ferreira: Charles Irapuan, “Reificação como prática social: uma reinterpretação a partir de Alasdair MacIntyre”, *Intuitio*, vol. 4, n° 2, 2011, pp. 62-67.

<sup>129</sup> Axel Honneth, *Reificación*, pp. 80-81. Esta problemática tesis de Honneth se presenta como la continuación de una convicción suya en la necesidad de dar con una normatividad que sea capaz de pasar entre los extremos formales y sustanciales de lo ético. Este mismo punto es el que se ha referenciado anteriormente respecto de la naturaleza de la normatividad que busca defender Honneth con su concepto de “eticidad formal”.

extremos formales y sustanciales. La crítica de Geuss coloca en jaque el valor teórico del reconocimiento elemental defendido por Honneth, que nada dice durante sus conferencias sobre ese “valor del otro”. Justamente, explicitar el trasfondo de este punto ayudará a mostrar la conexión de la reformulación de la reificación de Honneth con el resto de su teoría del reconocimiento, pero por el momento es pertinente considerar su problemática, dejando esta tarea para el siguiente apartado.

Por otro lado, en reiteradas oportunidades Buttler, Lear y Geuss creen ver en Honneth una confusión entre la instrumentalización de las personas y la despersonalización, y en consecuencia, también con el olvido del reconocimiento, lo cual es un error puesto que Honneth especifica este punto durante sus respuestas. En varias de sus críticas indican con certidumbre que la instrumentalización no implica un olvido del contenido biográfico del otro, sino que por el contrario requiere del reconocimiento de aquellos elementos vitales del otro que se desean instrumentalizar<sup>130</sup>. Sobre este punto Lear resulta ser el más claro:

Pero si soy un narcisista talentoso, y realmente sí quiero que esta otra persona se levante y corra en mi dirección, he de tomar en cuenta su humanidad. He de darme cuenta de que estoy lidiando con un reino ontológico diferente de aquel en el cual estoy cuando estoy lidiando con mi auto. Yo podría prestar mucha atención a los deseos, esperanzas y proyectos de esta otra persona. Yo podría haberme vuelto muy bueno para reconocer la humanidad distintiva de los otros porque *quiero usarlos* (!). Esto podría ser algo horrible, pero no es un error ontológico. Ni involucra necesariamente ningún tipo de olvido de alguna capacidad reconocitiva previa. Ello sólo ha de parecer así si nosotros contraponemos el reconocimiento-como-sine-qua-non al reconocimiento-como-paradigma-de-desarrollo.<sup>131</sup>

Es probable que algunos de estos malos entendidos se deban a que Honneth en ningún momento especifica con detenimiento las diferencias entre las formas de reconocimiento recíproco (amor, derecho y solidaridad) y aquella forma elemental subyacente que desea conceptualizar. Además, su ejemplo del tenista que olvida que su oponente es uno de sus mejores amigos al desear tan sólo ganar la competencia, tampoco muestra con claridad qué es lo que desea entender por reificación<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Judith Buttler, “Taking another’s view”, p. 195; Raymond Geuss, “Philosophical anthropology and social criticism”, p. 127.

<sup>131</sup> Jonathan Lear, “The slippery middle”, p. 135. Mi traducción.

<sup>132</sup> Axel Honneth, *Reification*, p. 59.

Naturalmente, estos malentendidos obligaron a que Honneth sea más claro en su exposición, precisando conceptos e incluso extremando sus tesis. Independientemente de las diferentes respuestas que el filósofo alemán ha presentado, resulta notable la radicalización de su tesis sobre la reificación. A la hora de subsanar los malos entendidos Honneth enfatiza que durante las conferencias ”He intentado mantenerme lo más cerca posible del significado literal del término. He intentado con ello evitar el uso actualmente prevalente del término como indicativo de una instancia o acción a través de la cuál otras personas son instrumentalizadas”<sup>133</sup>.

En virtud de este deseo de retomar el concepto *en su sentido literal*, Honneth hace referencia a casos en los cuales el olvido, y por tanto la cosificación, no es metafórica sino completa:

En el proceso de autonomización el objetivo de acumular datos con el propósito de evitar peligros causa que el observador retrospectivamente “olvide” las cualidades humanas que eran inicialmente percibidas en el enemigo. Tal vez podríamos generalizar este ejemplo a través de la afirmación de que la independencia de aquellas prácticas cuya exitosa realización requiere que ignoremos todas las propiedades humanas de nuestros seres humanos semejantes puede llevar a la reificación intersubjetiva. Es sólo cuando estas prácticas se vuelven rutinarias y habituales, sin embargo, ellas pueden llevarnos a “olvidar” todo nuestro reconocimiento original y tratar al otro como una mera cosa<sup>134</sup>

Es en este contexto donde nuestro filósofo parece improvisar con una discriminación *ad hoc* de momentos intermedios de relacionamiento objetal que no necesariamente constituyen casos de reificación, sino más bien casos *inauténticos* de reificación, concluyendo que:

*Sin embargo, estos breves comentarios sólo demuestran cuan improbable son los casos verdaderos de reificación para el mundo de la vida social como un todo.* Fue sólo al preparar mi Tanner Lecture, de hecho sólo en las discusiones posteriores a las lecturas, que me di cuenta de que es sólo en raros y excepcionales casos, sólo en el punto cero de la socialidad, que encontramos una negación real del reconocimiento antecedente. Por contraste, la reificación ficticia –casos en los cuales otras personas son tratadas *como si* ellas fueran meras cosas- es parte y parcela de algunas de las más intensificadas formas de acción humana. Tanto en el caso de la sexualidad como en el de la crueldad, estamos familiarizados con numerosas situaciones en las cuales parece que el otro no es más que un objeto a ser manipulado a voluntad, pero estas formas de

---

<sup>133</sup>Honneth, Axel, “Rejoinder”, en su *Reification*, p. 148. Mi traducción.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, pp. 156-157. Mi traducción.

reificación tienen su estímulo en el hecho de que por debajo de la superficie nosotros permanecemos conscientes de la diferencia ontológica que hay entre las personas y las cosas. *Por contraste, esta diferencia desaparece en los casos originales de la reificación, en los cuales uno no sólo imagina al otro como una cosa sino que verdaderamente pierde la sensación de que el otro es un ser viviente con propiedades humanas* (las cursivas primera y última son mías)<sup>135</sup>

En sus posteriores consideraciones Honneth presenta casos ideológicos de reificación que no implican un olvido total del reconocimiento, y que por ello constituyen meras instrumentalizaciones del individuo, más no su reificación. Pero esta distinción que en modo alguno es explorada por Honneth con posterioridad presenta más preguntas de las que se habían formulado hasta el momento, puesto que a excepción de algunas atrocidades como la esclavitud y los genocidios del siglo XX, ¿existen más casos de reificación en su sentido literal? Y en caso de que no sean muchos como lo confiesa el mismo Honneth ¿qué sentido tiene actualizar un concepto cuyas referencias empíricas son limitadísimas en la actualidad? Es verdad que algo insinúa nuestro filósofo cuando atiende a los diseños situacionales de las entrevistas laborales, y también cuando refiere a la lógica de búsqueda de pareja vía internet, pero aún así sus observaciones son tan sólo eso, observaciones con cierta perspicacia, más no un trabajo serio sobre la viabilidad descriptiva y crítica del concepto para las sociedades modernas.

Por otro lado en la actualidad el concepto de reificación honnethiano ha recibido serias críticas que atienden a esta ausencia de referentes empíricos, así como también a su incompleta metodología, y a la poca ganancia explicativa de aquel reconocimiento elemental.

En lo que toca a las limitadas referencias empíricas de la reificación de Honneth, sin duda alguna Timo Jütten es el que de forma más clara ilumina sus problemáticas<sup>136</sup>. Para ver las dificultades de la formulación de Honneth en este punto conviene presentar una distinción realizada por Jütten, la cual consiste en diferenciar un uso literal y uno metafórico de la reificación, siguiendo la intuición del mismo Honneth. Según Jütten Honneth paga alto el precio de tratar literalmente la reificación al distinguirla como algo ontológicamente distinto de la instrumentalización de las personas. Por el contrario, la forma metafórica sería la de incorporar el concepto al marco descriptivo de la sociedad

---

<sup>135</sup>Honneth, Axel, “Rejoinder”, en su *Reification*, p. 157. Mi traducción.

<sup>136</sup> Cfr. Timo Jütten, “What is reification?”.

como en las reflexiones de Horkheimer y Adorno al respecto. Ciertamente Honneth pierde capacidad explicativa del concepto al carecer de referencia empírica, puesto que según su formulación la reificación constituye algo así como un interruptor que enciende (On) el reconocimiento en su ausencia, o lo apaga en su presencia (Off)<sup>137</sup>. Dada esta radicalización en la que parece caer Honneth Jütten sugiere que le quedan dos caminos a seguir en caso de desear continuar con el concepto: a) abordar literalmente la reificación como Lukács al conciliarla con la racionalidad instrumental, o b) volver al uso metafórico del concepto. Desde esta perspectiva y teniendo presente las intenciones de Honneth por renovar la Teoría Crítica a partir de un giro hacia el reconocimiento, creo que la vía “a” no sería deseable por este dada su convicción de querer superar el paradigma de la racionalidad instrumental. Mientras la vía “b”, por su lado, pienso que no le sería deseable puesto que perdería potencial explicativo y normativo con el concepto, quedando nuevamente desactualizado. Al reflexionar sobre este nudo resulta interesante apreciar cómo estas problemáticas surgen en este momento de la profesión de Honneth, puesto que su reformulación de la reificación constituye su primer enfrentamiento directo a un duro y clásico escollo de la teoría de la racionalidad tradicional de la Teoría Crítica<sup>138</sup>.

Por otro lado también se le han realizado críticas más respetuosas respecto de la más que incompleta metodología presentada por Honneth, no sólo a la hora de abordar la reificación, sino también al abordar las demás patologías sociales. Justamente, más de una vez el lector de *Reificación* se pregunta ¿cómo podemos discriminar las conductas reificantes, en sus tres modalidades, de aquellas que no lo son? De hecho, siendo un poco más incisivos podríamos dudar respecto de si Honneth, al hablar sobre los diseños situacionales de las entrevistas de empleo y las búsquedas de parejas vía internet, no está reflexionando desde una visión deificada, esto es, desde “el ojo de Dios”. En este punto Christopher Zurn presenta una propuesta metodológica que puede subsanar varias dificultades inherentes a los diversos estudios sobre patologías sociales de Honneth, reveladoras incluso para este último<sup>139</sup>. En principio Zurn sostiene que en Honneth resultan dudosas las autonomías de la Filosofía social y la Filosofía política en materia de justicia,

---

<sup>137</sup> Charles I. Ferreira, “Reificação como prática social”, p. 75.

<sup>138</sup> Cfr. Basaure, Mauro, “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, *Enrahonar*, n° 46, 2011, pp. 75-91.

<sup>139</sup> Axel Honneth, “Rejoinder”, en Petherbridge, Danielle (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, p. 417.

puesto que dentro de esta última área sus argumentaciones giran en torno a la crítica social de la ausencia de garantías para una “estructura básica de reconocimiento”<sup>140</sup>. De esta forma lo justo y lo sano se solapan, y en su opinión esto se debe a que Honneth no presenta una metodología completa capaz de abordar un objeto de estudio específico como lo son las patologías sociales. Para poder forjar una metodología con esas características Zurn toma como base las reflexiones de Honneth sobre las diversas patologías sociales abordadas, para aunarlas en cierto patrón común que podría tener hacia su interior las herramientas necesarias. Este patrón común presente en las diversas reflexiones de Honneth sobre patologías sociales es identificado por Zurn en los estudios clásicos de la ideología:

El concepto clásico de ideología investiga creencias de primer orden, especialmente aquellas acerca de estructuras básicas, órdenes y funcionamientos del mundo social, y argumenta que los actores sufren de una patología cognitiva al punto que ellos no son conscientes de cómo aquellas creencias surgen. En particular, la patología social surge al punto que las personas no son conscientes, a un nivel de reflexividad de segundo orden, que el consenso social actual –uno que ejerce una tremenda presión orientadora sobre los esquemas de creencias de los individuos- es en buena medida sensible y moldeado por poderes sociales predominantes e intereses sociales de clase (...) Este proceso preserva la aparente naturalidad e indelebilidad del mundo socioeconómico como actualmente dado. De acuerdo a la teoría clásica, estas características de la creencia ideológica son explicadas a través de distorsiones de segundo orden en el proceso de formación de creencias y estabilización que sirve funcionalmente a reproducir estructuras sociales inequitativas mediante el ocultamiento de su carácter esencialmente histórico y sus causas sociales<sup>141</sup>

Esta forma de entender la ideología también se presenta, según Zurn, en el abordaje que Honneth desarrolla sobre el reconocimiento ideológico:

El uso reciente de Honneth del concepto de ideología, si lo entiendo correctamente, no difiere significativamente de este patrón teórico. Su foco es la cuestión de cómo conceptualizar formas ideológicas de reconocimiento, en particular cómo ser capaz de diferenciarlas de las formas socialmente productivas y saludables de reconocimiento. Tomando en cuenta los ejemplos paradigmáticos de reconocimiento ideológico –por ejemplo, cuando un esclavo negro es “reconocido” por su servilismo y sumisión, cuando un soldado es “reconocido” por su heroica matanza, o cuando una ama de casa es “reconocida” por sus meras habilidades en la limpieza doméstica- Honneth busca un modo de identificar, en el acto de la relación de reconocimiento mismo, cuáles

---

<sup>140</sup> Cfr. Christopher F. Zurn, F. “Social pathologies as second-order disorders”. Respecto de la referencia a la “estructura básica de reconocimiento” véase Cfr. Joel Anderson y Axel Honneth, “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”.

<sup>141</sup> Christopher F. Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”, pp. 347-348. Mi traducción.

indicadores podríamos usar para decir que es una distorsión ideológica, antes que una instancia socialmente productiva de reconocimiento interpersonal. Su respuesta básicamente es que los actos de reconocimiento son ideológicos cuando hay una sustancial brecha entre el juicio evaluativo o promesa en que el acto se centra, y las condiciones institucionales y materiales necesarias para el cumplimiento de aquel juicio evaluativo o promesa (...) Tan sólo deseo notar que, como con el tradicional concepto de ideología, la patología social involucra crucialmente un desorden de segundo grado. Sólo si las personas sujetas a formas ideológicas de reconocimiento no son capaces de comprender –a nivel de segundo orden- que las condiciones sociales requeridas están ausentes ellos real y voluntariamente ajustarán sus creencias y conductas a un juego de patrones sociales que sin embargo contribuye materialmente a su opresión o dominación. En resumen, sin el desorden de segundo orden, lo que podríamos llamar genéricamente “malos” actos de reconocimiento (...) no son ideológicos y por tanto no pueden contar como patologías sociales<sup>142</sup>

De este modo Zurn muestra cómo es que en los diferentes abordajes de las patologías sociales, de mal distribución, sobre la ideología, la reificación, la invisibilidad, y las paradojas de la individualización, Honneth respeta este patrón intelectual, esto es, mostrar cómo desde la negatividad existen visibilidades en los desordenes de segundo orden que hunden sus raíces en procesos de formación de conductas y creencias inconscientes al nivel de primer orden. A partir de estas observaciones reconstructivas Zurn se propone también indicar insuficiencias metodológicas en los abordajes de Honneth, pues en su opinión este último sólo despliega dos momentos, el de la *sintomatología*, y el del *diagnóstico*. Zurn sostiene que un abordaje adecuado para las patologías sociales debería estar compuesto por cuatro momentos, uno *sintomatológico* en el cual debe mostrarse una conexión entre formas de sufrimiento empíricamente verificables y su generalización, para recién en segundo lugar pasar a un momento de *diagnóstico* en donde la crítica debe romper con la brecha mantenida entre los desordenes de segundo orden y la conformación inconsciente de conductas y creencias al nivel del primer orden, como por lo general lo son las posturas prácticas erradas frente al mundo (olvido del reconocimiento). Honneth hasta el momento ha podido desplegar estos dos momentos, no avanzando más allá de ellos, y dejando de lado aquello que para Zurn es igual de valioso: los momentos *etiológico* y *terapéutico*. Mientras el momento etiológico consiste en la búsqueda e identificación de las estructuras sociales que desencadenan las patologías sociales estudiadas, el momento terapéutico consiste en la búsqueda de la superación de la patología.

---

<sup>142</sup>Ibíd., pp. 349-350. Mi traducción.

Esta propuesta de Zurn busca ampliar los abordajes de Honneth y resulta sumamente relevante porque sus inquietudes denuncian críticas y limitaciones de los estudios de nuestro filósofo, en este caso, metodológicos.

Finalmente Alessandro Ferrara también irgue una interesante crítica contra la reformulación honnethiana de la reificación, insistiendo en la ganancia explicativa de aquel reconocimiento elemental defendido durante las Tanner Lectures. Ferrara se pregunta con aparente ingenuidad cómo ha conceptualizado Honneth tal tipo de reconocimiento si no es encontrándolo ya presente, o produciéndolo a través de un contacto hermenéutico<sup>143</sup>. Recordemos que a la hora de dar cuenta de aquella aprobación básica que posibilita la identificación con los propios estados internos Honneth desea sortear los extremos detectivescos y productivistas, es decir, aquellos que conciben los estados internos como dados, ya acabados y accesibles de forma deductiva, y aquellos que conciben los estados internos como producidos a voluntad. El nombre con el que se intenta distinguir Honneth es el de “expresionismo”, sobre lo cual Ferrara se pregunta qué es. Ferrara invita a pensar que si tal condición elemental humana para consigo mismo no está ya dada, y tampoco es producible, entonces su postulación cae en una contradicción performativa. Ante esta dura crítica Honneth no responde en términos argumentales sino más bien en términos de convicción, provisionalidad y falibilidad, asegurando que hasta el momento no parecen existir argumentos sino más bien indicios empíricos de su tesis:

La segunda objeción de Ferrara hacia mi análisis de la reificación es más difícil. Aquí él no sólo recomienda un enfoque más discriminativo, sino que también aborda el status teórico de mi análisis en su conjunto. Él afirma que mi teoría estaría permeada por una “contradicción performativa” si mi argumento de que la “prioridad del reconocimiento” sobre la cognición fuese entendido como una afirmación objetiva acerca de cómo “son las cosas en el mundo” (...) Así la afirmación de que el reconocimiento es previo a la cognición tanto ontogenética como conceptualmente puede ser más objetivada y generalizada si resulta ser cierta a la luz de un número de hallazgos en otras disciplinas y teorías, expandiendo así gradualmente su validez (...) Sin embargo no creo que esto implique que toda esa cognición pueda, por lo tanto, sólo ser vista como “juicios reflexivos” acerca de las condiciones que son “conducentes al florecimiento de una identidad”.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Cfr. Ferrara, Alessandro, “The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, pp. 371-422.

<sup>144</sup> Axel Honneth, “Rejoinder”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, p. 420. Mi traducción.

Este conjunto de críticas ciertamente vuelve débil la estimulante reformulación de la reificación realizada por Axel Honneth, y por tanto difícil de incluir en los análisis críticos de la sociedad. Justamente, la tarea de buscar una actualización más sólida que la honnethiana es la que ha inspirado la presente tesis de posgrado, y en razón de ello la estrategia que seguiré será la de identificar imprecisiones hacia el interior del corazón mismo de la teoría de Axel Honneth para luego volver con mayor solvencia sobre su concepción de reificación. Sin dudas el desafío que implica reinterpretar la cosificación desde otros parámetros evidencia los alcances y las limitaciones de la teoría del reconocimiento de Honneth, y en virtud de esta problemática que coloca en serias dificultades el uso adecuado del concepto repensado por él, presentaré en lo que sigue aquel trasfondo que parece moverse a espaldas de los críticos y del propio Honneth: el de su concepción del reconocimiento. Teniendo presente el callejón sin salida que le presenta Jütten al trabajo de Honneth, la reconstrucción metodológica de Zurn, y las críticas de Ferrara, podemos apreciar que todos ellos parecen pasar por alto una problemática concepción del reconocimiento defendida por nuestro filósofo. Por tanto mi proceder será intentar desatar los malos entendidos que hasta el mismo Honneth ha manifestado frente a su elemento explicativo último de las dinámicas sociales. Una vez desatado este nudo podremos avanzar con mayor seguridad hacia la conceptualización de la reificación, y en el mejor de los casos expandir sus alcances y superar sus limitaciones. Naturalmente, como una consecuencia casi ineludible de esta estrategia está el que paulatinamente dejemos el paradigma actual de Honneth para volver a lo que podríamos denominar como el “Honneth de la *Lucha por el reconocimiento*”, colocando al descubierto algo que ya se había anunciado anteriormente, pues que el estudio de las patologías sociales, y en ese caso el de la reificación, implicará remover los fundamentos últimos de nuestra crítica social.

### *II. c. Debilidades de la reificación, debilidades del reconocimiento.*

Como se ha podido apreciar, hasta el momento el concepto de reconocimiento ha sido utilizado con cierta indeterminación, al menos sin una definición explícita, lo que podría dificultarnos una comprensión adecuada del mismo al caer en su evidente polisemia.

Lo cierto es que luego de la publicación de *La lucha por el reconocimiento*, algunas imprecisiones en su concepción del reconocimiento han sido señaladas por varios críticos<sup>145</sup>, lo que obligó a Honneth a explorar los elementos explicativos últimos de este. La problemática del reconocimiento recae en alcanzar una concepción del mismo que le distancie sustancialmente de aquella postura asumida para el conocimiento, y que a su vez sea capaz de mantener el potencial descriptivo y normativo deseado. Sobre este punto los críticos de Honneth le han convencido respecto de que el reconocimiento debería ser entendido bien como una recepción del valor inherente a las personas, en tanto ser al que se le debe afirmar existencialmente por portar en sí mismo un valor innato como el de la dignidad, o bien como una atribución del valor en cuestión. En este contexto ya en su artículo “Invisibility” Honneth no problematiza la radicalidad de ambas opciones y opta por entender el reconocimiento como una percepción del valor de la persona<sup>146</sup>, aunque con varias adiciones teóricas auxiliares. Honneth ofrece diversas razones de por qué opta por el “modelo de la recepción” en lugar del “modelo de atribución”, y las dos principales se concentran, por un lado, en la difícil distinción entre la postura cognitiva y la de atribución de valor<sup>147</sup>, mientras por otro, en la ausencia de un criterio inmanente correctivo del valor que debe ser atribuido<sup>148</sup>. En virtud de lo anterior Honneth asume que el:

(...) comportamiento de reconocimiento debe tratarse de un acto que está motivado por razones prácticas, a saber: en el reconocimiento reaccionamos de manera correcta o adecuada a aquellas razones que son erigidas por las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente de diversos modos<sup>149</sup>

Honneth sostiene que percibimos el valor de los seres humanos conforme a razones accesibles para el individuo a través de complejos procesos de aprendizaje, los cuales desarrollan en este el reconocimiento efectivo de aquellos valores previos. El relativismo que inspira este “realismo moderado” de valores pretende ser superado por Honneth a

---

<sup>145</sup> Cfr. Ikäheimo, H., “On the Genus and Species of Recognition”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 447-462; Cfr. Laitinen, A., “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 463-478.

<sup>146</sup> Axel Honneth, “Invisibility: on the epistemology of “recognition”, pp. 123 y ss. Esta concepción del reconocimiento es sostenida en varias oportunidades: Honneth, Axel, “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 505-512; Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, pp. 135 y ss.

<sup>147</sup> Axel Honneth, “Invisibility”, p. 123.

<sup>148</sup> Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, p. 136.

<sup>149</sup> *Ibíd.*

través de aquellos procesos de aprendizaje cultural, más un fuerte compromiso con un progreso moral en términos históricos<sup>150</sup>. Este compromiso ha orientado las reflexiones de Honneth hasta el presente. A su vez, esta gama de supuestos es congruente con sus criterios de mayor inclusión e individuación para medir tal progreso moral en la historia, propuestos en *La lucha por el reconocimiento*. Sin embargo la creciente confianza que Honneth ha depositado en este entramado teórico (reconocimiento/recepción/realismo de valores/progreso moral) vuelve algo vidrioso el potencial descriptivo y normativo de su propuesta, por ejemplo, a la hora de diagnosticar las patologías de las sociedades actuales. El mismo Honneth reconoce esta problemática y por ello propone que tanto la delimitación nítida de las patologías sociales como su superación deben apoyarse en una mirada reflexiva del pasado<sup>151</sup>, y debido a ello es que abraza una confianza casi exacerbada respecto de que en cada práctica ideológica y en suma, patológica, persisten las fuerzas de emancipación<sup>152</sup>.

En trabajos más recientes Honneth intenta nuevamente delinear y utilizar una metodología capaz de identificar las patologías<sup>153</sup>, pero el problema de fondo vuelve a recaer en el arco de supuestos que envuelven y precisan el de reconocimiento. El criterio propuesto por Honneth para dar con las patologías, igualmente utilizado para evaluar el estado de justicia de las sociedades, recae en la solvencia de las garantías sociales para el logro de una identidad sana, ausente de obstáculos internos y externos. Para ello las esferas de reconocimiento del cuidado, derecho y solidaridad, deben ser protegidas de distorsiones u olvidos. Sin embargo en la medida de que tal desarrollo se articula sobre estructuras fijas como lo son las esferas del reconocimiento, presentando este último como la recepción de cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente, Honneth no escapa a un relativismo histórico y moral puesto que su *eticidad formal* sólo parece ser sostenible para las sociedades occidentales que han podido atravesar el umbral de la modernidad.

---

<sup>150</sup> Estrategia que esboza en Axel Honneth, “Grounding recognition”, pp. 505-512, y asume explícitamente en Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, pp. 136 y ss.

<sup>151</sup> Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, pp. 132 y ss.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 143.

<sup>153</sup> Véase Axel Honneth, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, y también Axel Honneth y Martin Hartman, “Paradojas del capitalismo”.

Ciertamente el escaso tratamiento que Honneth le ha otorgado a su compromiso con un progreso moral muestra su fuerte convicción<sup>154</sup>.

Estas consideraciones del reconocimiento de Honneth despiertan algunas dudas respecto de su programa en general. Si atendemos a la Teoría de la sociedad que Honneth presenta en *La lucha por el reconocimiento* podemos constatar que las luchas por el reconocimiento son concebidas con mucho protagonismo histórico, pero si por otro lado volvemos a sus posteriores reflexiones de fondo respecto del reconocimiento podemos ver que existen desprendimientos, desfasajes patentes en un *non sequitor*. *Para entender este punto deseo enfatizar que difícilmente pueda desprenderse el inicial protagonismo de las luchas por el reconocimiento de sus posteriores consideraciones en torno a la naturaleza del propio reconocimiento*. Partiendo de *La lucha por el reconocimiento* y el debate que Honneth mantiene con Nancy Fraser podemos concluir que una de sus más fuertes convicciones recae en el rol protagónico de la intersubjetividad, el cual a través de eventuales luchas emancipadoras por el reconocimiento es capaz de expandir la gramática moral de la sociedad. Sin embargo si reparamos en los esfuerzos de Honneth por conceptualizar el reconocimiento, podemos también observar que su modelo de la recepción inspira una concepción pasiva de la intersubjetividad, en consecuencia no favoreciendo una concepción fuerte y protagónica de esta última. Sobre este punto pienso que este *non sequitor* reposa en la ausencia de un punto de vista moral independiente por parte del programa de Honneth; un punto de vista moral fuerte que sea capaz de discriminar aquellas demandas de reconocimiento legítimas de aquellas que no<sup>155</sup>, y en virtud de esta ausencia del programa de Honneth es que podemos pensar que su limitada conceptualización del reconocimiento responde a exploraciones teóricas variadas que tienen como objetivo dar con tal punto de vista moral independiente. A partir de esta reconstrucción opino que la conceptualización del reconocimiento de Honneth no beneficia la fundamentación de sus convicciones más básicas, como lo son en este caso el del rol de la intersubjetividad y las bases de la reformulación de la reificación. Tan sólo para ilustrar este punto veamos lo que el mismo Honneth piensa sobre el “mundo subterráneo” del reconocimiento en la actualidad:

---

<sup>154</sup> Ana Fascioli, *Humillación y Reconocimiento*, p. 158.

<sup>155</sup> Gustavo Pereira, *Las Voces de la Igualdad*, p. 85 y p. 93.

En este momento estoy cada vez más indiferente con respecto a lo que postulé en mi libro anterior: *La lucha por el reconocimiento*. En el libro que actualmente estoy escribiendo, tomo distancia de los presupuestos hegelianos presentes en mi obra previa; esto implica que presupongo un horizonte de ciertos valores centrales culturalmente institucionalizados que no están tan a nuestra disposición como parece posible. Entonces, con respecto a la Modernidad, sostengo que hay tres esferas de reconocimiento con sus propios principios de reconocimiento, que no podemos ignorar y sobre los cuales no podemos libremente deliberar porque ya están siempre presentes, están dados.<sup>156</sup>

Difícilmente Honneth acepte una restricción del rol de la intersubjetividad en su teoría del reconocimiento, pero a su vez, a partir de este tipo de apreciaciones, de entre las cuales se realzan sus intentos de conceptualizar el reconocimiento, podemos observar una debilitación de la solidez argumental, por un lado, y de la ganancia descriptiva y normativa, por el otro, de aquel reconocimiento elemental defendido en *Reificación*. Si atendemos cronológicamente a la construcción argumental de estas tesis sobre el reconocimiento en “Invisibility”, “Grounding recognition” y “El reconocimiento como ideología”, encontramos una fosilización intelectual que se transforma en una convicción para Honneth, y que finalmente se abriga en el corazón de *Reificación*, pues a la hora de dar cuenta de aquel reconocimiento elemental dice que:

(...) no debe ser entendido como una referencia a sentimientos positivos, amistosos: con él solo se indica el hecho existencial, cuyo efecto penetra en lo afectivo, *de que tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reconocimiento*, aún cuando en el momento lo maldigamos o lo odiamos (La cursiva es mía)<sup>157</sup>

Este “aprobar el valor del otro” sobre el cual no especifica mucho Honneth durante las conferencias, y que mantiene el nudo enigmático de la respuesta a la objeción de Geuss, remite al modelo del reconocimiento como recepción.

Estos elementos son suficientes como para visibilizar lo razonable de mi inicial y provisoria estrategia deconstructiva de conectar las debilidades de la reificación con las debilidades conceptuales del reconocimiento, iluminando someramente también la viabilidad de mi estrategia propositiva, a saber, alcanzar una concepción del reconocimiento más adecuada para luego volver sobre la reificación con expectativas de

---

<sup>156</sup> Gustavo Pereira, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, p. 325.

<sup>157</sup> Axel Honneth, *Reificación*, pp. 80-81.

mayor solvencia. Pienso que las debilidades de la reificación repensada por Honneth, señaladas por los diferentes críticos, recaen en una deficiente reformulación causada por una deficiente concepción del reconocimiento<sup>158</sup>.

En mi opinión este nudo puede ser inicialmente abordado observando que Honneth ha asumido la distinción entre los modelos de atribución y recepción como sostenible<sup>159</sup>. A mi juicio, la aporofobicidad con la que Honneth aborda este problema lo ha desviado de su inspiración hegeliana. Tanto el modelo de la recepción como el de la atribución del reconocimiento dejan de lado aquello que más insistentemente señaló el joven Hegel, a saber, que el sujeto ha de ser comprendido entre sujetos, *sumergido en la relación de mutuo reconocimiento*. Y en este contexto el punto focal de mis reflexiones lo constituye la observación de que una deficiente conceptualización del elemento explicativo último, el del reconocimiento, puede amplificarse hacia la superficie de la teoría presentando fuertes inconsistencias en esta; y dentro de estas inconsistencias, aquellas que me ocuparán serán las que conciernen a la reificación reformulada por Honneth, reconstruidas en el apartado anterior<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Sobre este punto, las reflexiones de Jean-Philippe Deranty concuerdan en observar en la última década reflexiva de las investigaciones de Honneth una debilitación del potencial descriptivo y normativo de su teoría del reconocimiento, al detenerse sin mucho provecho en la conceptualización del *reconocimiento afectivo*: Deranty, Jean-Philippe, “Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en Deranty, J-P., Petherbridge, D., Rundell, J., Sinnerbrink, R. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 137-163.

<sup>159</sup> Brevemente Honneth intenta comunicarlos en “Grounding recognition”, p. 510. Sobre este delicado punto vale la pena indicar que Honneth ha publicado un nuevo libro: *Das Recht Der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Verlag Berlin: Shurkamp, 2011. Habría que constatar si allí Honneth sigue manteniendo este tipo de convicciones, aunque ya en su “Rejoinder” de *Axel Honneth: Critical Essays*, 2011, así parezca.

<sup>160</sup> A la hora de hablar de cuestiones de fundamento, o del reconocimiento como elemento explicativo último, tengo presente las aclaraciones que Charles Taylor presenta respecto de las cuestiones *ontológicas* y cuestiones de *defensa*. Mientras las cuestiones *ontológicas* “tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social. O dicho de modo formal, tienen que ver con los elementos últimos que se aceptan en el orden de explicación”, las cuestiones de *defensa* “tienen que ver con la postura moral o los principios que se adoptan. Aquí hay una gama de posiciones que van desde conceder primacía a los derechos individuales y a la libertad hasta dar a una más alta prioridad a la vida de la comunidad o a los bienes de las colectividades”: Taylor, Charles, “Equívoco: el debate liberalismo-comunitarismo”, en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 239 y p. 240 respectivamente.

## *II. d. Por una adecuada concepción del reconocimiento*

Puesto que en el anterior apartado he intentado conectar las insuficiencias de la formulación de la reificación de Honneth con su problemática concepción del reconocimiento como recepción, aquí debemos darnos a la tarea de acordar una adecuada concepción del reconocimiento para luego volver hacia la conceptualización de la reificación. En este sentido, a la hora de dar con una mejor conceptualización del reconocimiento podemos partir de que Honneth explicita su inicialmente fuerte inspiración hegeliana, y aún sin correr el riesgo de homogeneizar la totalidad de sus investigaciones como si fuesen un programa de Teoría Crítica ausente de contradicciones, reformulaciones, revisiones, y exploraciones, parece lo más adecuado adentrarnos en aquello que su inspirador, Hegel, entendió por reconocimiento.

Justamente es Hegel quien constituye una de las referencias más importantes a la hora de dar con argumentaciones acerca del carácter no individual de la vida social. A diferencia de Hobbes, para Hegel el origen de la vida social no está dado por los individuos aislados que deciden congregarse para protegerse, sino más bien por personas que están irrenunciablemente relacionadas mutuamente, de lo cual se desprende que les será imposible alcanzar la libertad si no es de forma cooperativa con los demás compañeros de interacción. En virtud de este a priori humano cada uno se ve movilizado a buscar el reconocimiento de su identidad, develando con ello el motor que lleva a los seres humanos a constituir una sociedad y un Estado: la expectativa de ser reconocidos y aceptados por los demás. Expectativas que deberían aglutinarse en las instituciones, en las costumbres y en las rutinas, porque ningún individuo está aislado ni es autosuficiente.

Puede incluso afirmarse que la tradición del reconocimiento encuentra su real afirmación inicial cuando Hegel presenta al reconocimiento como una necesidad peculiarmente humana. Según Hegel esto se debe a que la particularidad de un ser racional, autoconsciente, consiste en que no se complace con la sola satisfacción de sus apetitos animales, sino que también tiene un apetito por ser reconocido por otros seres de su misma clase, confirmándole a través de su comportamiento el sentido de su propio valor. De ahí que todo ser racional, en tanto consciente de sí mismo en sus acciones y por ende capaz de controlarlas, esto es, autoconsciente, demanda reconocimiento.

Tal fuerza hacia el reconocimiento funde la propia ontología de la conciencia con la normatividad inherente a lo que demanda, lo que según Hegel se genera a partir de la “apetencia” de la autoconciencia, es decir, del impulso a salir de sí misma y aprehender otros objetos por medio del conocimiento, patente en la destrucción del objeto. En este punto Hegel muestra que de no ser por la oposición sólo presente en otra autoconciencia “y”, aquella apetencia de la autoconciencia “x” que busca continuamente salir de sí desencadenaría la propia autodestrucción: “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente”<sup>161</sup>.

Justamente, sólo a través de la perspectiva que de sí mismo obtiene la autoconciencia “x” de la autoconciencia “y”, es que la apetencia de “x” se volverá reflexiva, teniéndose a sí misma como referencia mediada por el otro, y alcanzando el conocimiento de sí mismo, esto es, constituyéndose como autoconciencia<sup>162</sup>.

En este contexto el rol del reconocimiento es imprescindible. La autoconciencia es tal cuando se la reconoce, cuando hay otra autoconciencia conociéndola. El proceso de reconocimiento mutuo involucra dos conciencias, cada una de las cuales llega a ver a la otra y al mismo tiempo alcanza a verse a sí misma como autoconciencia<sup>163</sup>, pero que en caso contrario, es decir, en caso de no haber dos conciencias reconociéndose, estas se volverán *cosas en sí* incapaces de reflejar nada, e incapaces de conocerse a sí mismas<sup>164</sup>. En virtud de ello el reconocimiento del otro es condición de posibilidad de todo reconocimiento, el del otro y el propio.

De acuerdo con Hegel, en tanto ser racional, autoconsciente, este se ve imposibilitado de conocerse por sí mismo, y debido a ello necesita de otros seres humanos para conformar un complejo juego de espejos. De este modo la argumentación ontológiconormativa une en un mismo hilo conductor la conclusión de que el *ser* humano necesita obtener lo que se le *debe* como *ser* humano para *ser* tal, y se siente rebajado ante sus propios ojos si no lo consigue. Sólo el ser humano llega a ser humano entre humanos, al

---

<sup>161</sup> Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1987, p. 111.

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 116.

decir de Fichte, en la medida en que obtiene el reconocimiento de otras personas, al decir de Hegel.

Sin embargo debemos señalar que en esta argumentación del Hegel maduro de la *Fenomenología del Espíritu* se asume como trasfondo un supuesto del Espíritu autorreflexivo, presente en aquella apetencia de la consciencia. Y en este punto muchas críticas se le han hecho al Hegel que desea escapar, pero que parece volver a caer en lo que puede denominarse como Filosofía de la consciencia<sup>165</sup>. Puesto que para Hegel la realidad moral se constituye en una consciencia actuante moralmente que luego es alienada y absorbida en instituciones y costumbres, aquel Espíritu queda totalmente sumido en una ceguera crítica respecto de sí mismo puesto que nunca queda claro en la *Fenomenología* cómo es posible criticar lo real desde lo moral, ni tampoco cómo es posible realizar la mediación entre ellas<sup>166</sup>. Esto debería advertirnos que tal vez este tipo de concepción del reconocimiento no sea en sí mismo suficiente, o al menos aceptable. Para este punto valdría reparar modestamente en algo que llama la atención en la famosa dialéctica entre el amo y el esclavo analizada por Hegel.

La dialéctica del amo y el esclavo pretende llevar el análisis hegeliano de la consciencia a las relaciones interpersonales, y en estas podría decirse que lo que se caracteriza por una búsqueda unilateral de reconocimiento por parte del señor, en el siervo, sin brindarle a su vez el reconocimiento, se convierte en la explicación del desarrollo histórico de la humanidad. El esclavo sólo se presta para servirle de espejo al señor, sin entregarse a la lucha de autoconciencias:

Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Para la reconstrucción de este punto véase Taylor, Charles, "Parte II" en su *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010. Respecto de las críticas a las que aludo véase Jürgen Habermas, "Hegel: concepto de modernidad", en su *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 37-61; Habermas, Jürgen, "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en su *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 97-130.

<sup>166</sup> Como lectura opuesta a la aquí manejada, esto es, acerca de la posibilidad de crítica en la concepción de eticidad del Hegel maduro, véase Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München: Karl Alber, 1979.

<sup>167</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 118.

En este punto podríamos sostener que el error recae en que para tener la certeza del *ser-para-sí*, el señor necesita otra autoconciencia independiente y el devenir a través de la lucha de las autoconciencias. Sin embargo al no tratar al esclavo como una conciencia independiente sino como una dependiente, es decir, una cosa, el señor no logra la certeza del *ser-para-sí*. En consecuencia la esencia del señor termina siendo lo inverso de aquello que quiere ser porque al negar la humanidad del siervo, el amo niega su propia humanidad. Sin embargo en este punto podríamos preguntarnos sobre la lógica de la lucha de conciencias, pues una vez que el siervo ofrece la lucha para dejar de ser una conciencia *en-sí*, y transformarse en una *para-sí*, ninguno de los dos aprehende o interioriza algo del otro sino tan sólo el reflejo propio, de este modo las conciencias sólo se apropian de aquello alienado que originalmente ya estaba presente en ellos. He aquí la lógica autorreflexiva de las luchas por la conciencia del maduro Hegel, pues no hay reconocimiento recíproco sino más bien una desenvolverse uno mismo a través de los demás sin algo particular de los demás. Difícilmente esto pueda calificar de reconocimiento dado que toda apropiación del espíritu no es más que *reapropiación* de sí mismo, volviéndolo autorreflexivo<sup>168</sup>.

Pero si por otro lado prestamos atención al reconocimiento concebido por Hegel durante su estancia en Jena podremos verificar que tal espíritu autorreflexivo no es aún asumido en sus reflexiones, dando lugar a una lógica interactiva abierta, no necesariamente totalizante y cerrada en sí misma. Su fórmula ideal del amor muestra claramente un sentido fuerte de la intersubjetividad:

cada uno de los dos sexos está simplemente en relación constitutiva, siendo uno el universal y el otro el específico, sin ser absolutamente iguales, la manera del concepto absoluto no es su manera de formar una unidad, sino que se trata de algo perfecto, del sentimiento exento de diferencia (...) *cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño, y eso es el amor*. La incomprendibilidad de este *ser uno mismo en un extraño* pertenece por ello a la naturaleza, no a la eticidad (...) sin embargo, esa idealidad de la naturaleza permanece en la desigualdad y, por tanto, en el deseo, en la que una de las partes queda determinada como algo subjetivo; la otra, como algo objetivo (Las cursivas son mías)<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005, pp. 56 y ss.

<sup>169</sup> G.W.F. Hegel, *El sistema de la eticidad*, Buenos Aires: Quadrata, 2006, p. 44.

La relación subjetividad-objetividad con la que Hegel se empeña en desentrañar las relaciones de reconocimiento recíproco nace de los resabios de las limitaciones lingüísticas de la modernidad, que recién en la actualidad podemos comprender como intersubjetividad. Pero en este período de Hegel hay más que sólo una limitación lingüísticoconceptual, sino también la necesidad de dar cuenta, aún con aquella terminología, de que el todo y las partes se encuentran en estrecha relación, en irrenunciable tensión, atadas por un continuo o término medio. La condición intersubjetiva del hombre, sólo tal entre tales, fuerzan a Hegel a pensar el sujeto como un ser que es arrojado al mundo para alcanzar su ser, esto es, un sujeto de interacción, sólo a través de la misma interacción. Justamente el término “intersubjetividad” parece querer coagular aquella relación inherente al reconocimiento recíproco entre la totalidad y las partes, esto es, como dice Hegel hacia el final de la cita, aquello que queda como subjetivo, y aquello que queda como objetivo. De modo que sorteando el trasfondo del Espíritu autorreflexivo que parece fagocitar la individualidad, destinando a las consciencias a ser lo que justamente son, y lo que justamente llegan a ser, podemos encontrar en el Hegel de Jena una noción del reconocimiento ciertamente menos sustantiva, pero capaz de contemplar la unidad de la relación entre los extremos de la totalidad y las partes. Veamos cómo se esfuerza Hegel en desatar este nudo:

Se trata de un reconocimiento que es recíproco, o de la máxima individualidad y diferencia exterior. En estas potencias hay una separación de la primera a la tercera, o bien queda sumida la unión del sentimiento, pero, precisamente por ello, lo mismo ocurre con el deseo y su correspondiente necesidad. El hecho de que también la relación fundamental entre eso sea amor o afecto, es forma externa que no afecta a la esencia de dicha relación, y tal esencia es precisamente la universalidad en que se encuentran<sup>170</sup>

A lo que agrega:

Identidades relativas son las dos primeras potencias. La identidad absoluta es algo subjetivo, exterior a las identidades relativas; sin embargo, al ser la potencia aquí tratada una totalidad, *lo racional debe hacerse presente como tal y hacerse real, como algo que se encuentra oculto en la idea de las potencias formales. Luego, lo racional es aquello que se encuentra en medio y es poseedor de lo objetivo y lo subjetivo, o bien aquello que hace de mediador entre ambos* (las cursivas son mías)<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>171</sup> *Ibíd.*

Hegel parece querer mantener en todo momento la tensión dialéctica entre la totalidad y las partes, entre lo subjetivo y lo objetivo, lo general y lo particular, a través de ese término medio, lo racional, la relación, la intersubjetividad: el reconocimiento recíproco. Naturalmente, aquellas tres potencias pueden ser interpretadas como las esferas de reconocimiento recíproco presentadas por Honneth en la *Lucha por el reconocimiento*, que vuelven a aparecer en las *Líneas generales para una Filosofía del Derecho* de Hegel. Y en este sentido, durante los '90 Honneth pensó que el joven Hegel sí era capaz de sortear las deficiencias sistémicas del Espíritu absoluto presente en sus reflexiones maduras, y que en virtud de ello, también era capaz de superar las críticas referenciadas algunas páginas atrás.

Recoger modestamente estas intuiciones del joven Hegel ofrece valiosísimos elementos para mis reflexiones en torno a las dificultades que Honneth presenta en sus intentos de precisar la concepción del reconocimiento. Sobre este punto, para abordar el escollo de cómo entender adecuadamente el reconocimiento intentaré actualizar su concepción abierta, presente en el joven Hegel, *proponiendo entender ambos modelos como convergentes analíticos de una misma ontología reconocitiva*, en la medida de que la recepción sea reducida a la consciencia de la interacción, y la atribución al sólo sentido de autoridad moral del compañero de interacción<sup>172</sup>.

Naturalmente, el reconocimiento en el sentido puro de Hegel ha de entenderse como una relación ontológicamente indivisible, y por ello es que propongo concebir la recepción y la atribución como momentos o distinciones analíticas que son capaces de ayudar a entender el problema de la reificación. Dentro de la ontología de las relaciones de reconocimiento mutuo es posible identificar dos componentes analíticos, por un lado el de la recepción o consciencia subjetiva de la interacción que se está manteniendo, y por otro

---

<sup>172</sup> No queda claro como fue originalmente concebido por Honneth aquel revestimiento de autoridad moral hacia el otro, pues por momentos parece un modo de atribución, aunque hacia el final opta por el modelo de la recepción (Axel Honneth, "Invisibility", pp. 120 y ss.). No así en "Reconocimiento como ideología" Honneth es más explícito en su elección del modelo receptivo, por lo cual tal autoridad moral ya no es un revestimiento del otro sino más bien una expresión de la autoridad moral que emana de su inherente condición humana, denominándola tan sólo "restricción del egocentrismo": Axel Honneth, "El reconocimiento como ideología", pp. 139-140. De todas formas, si bien pretendo volver sobre la primer versión en un sentido fuerte de atribución, la atribución de autoridad moral debe entenderse como aquel respeto descrito como la "representación de un valor que doblega mi amor propio": Immanuel Kant, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, p. 47, nota 9. En lo que sigue defenderé que esta atribución de autoridad moral opera como apertura formal para la comunicación, para el reconocimiento y la atribución de valor efectivo.

lado el de la reacción propia a la interacción como un modo de atribución de autoridad moral al compañero de interacción. Honneth entiende la recepción a nivel individual recurriendo a las investigaciones sobre los lactantes como la actitud de apertura a nivel de la reacción que un adulto expresa con la sonrisa<sup>173</sup>, pero a diferencia de Honneth no veo en esta postura más que *el reconocimiento de la interacción indiscernible de la presencia del otro*. Y sobre este punto deseo insistir en que los dos momentos analíticos surgen al mismo tiempo en el fenómeno reconocitivo, es decir, difícilmente sea concebible una prioridad de la recepción del valor inherente a las personas, al decir de Honneth, que no esté simultáneamente acompañada por un revestimiento de su autoridad moral, esto es, la atribución de autoridad moral frente a la cual uno se siente impelido a descentrarse. En el mismo momento que existe la percepción de la interacción también existe una atribución de autoridad moral al compañero de interacción, esto es, el revestimiento de su dignidad de sujeto de interacción. En este sentido la atribución de autoridad moral no se presenta como incondicionalmente intencional, sino que tal atribución recae también en sedimentaciones cognoscitivas sobre el otro, creencias, prejuicios que llevan al sujeto a atribuir o no la dignidad moral hacia el otro, revistiéndolo o no con el reconocimiento de su dignidad en tanto sujeto de interacción frente al cual se experimenta el deber de restringir el egocentrismo. En el caso contrario, una vez que tal atribución no existe el otro no es reconocido como sujeto digno de interacción, negando en caso de su intencionalidad, u olvidando en caso de ser involuntario, su calidad de sujeto moral.

De forma ilustrativa tal vez sea mejor reflexionarlo por medio de su negatividad, es decir, ¿es posible percibir la interacción con una persona que no es considerada como digna de interactuar? En este caso uno puede hacer caso omiso al otro siendo consciente de la presencia de ese otro, pero en modo alguno no percibir que está en su campo de interacción. Justamente el caso más radical sería aquel en donde uno no percibe la interacción porque el otro a priori no es considerado sujeto digno de interacción. De esta forma podemos ver que sería difícilmente sostenible el que sólo uno de estos momentos pueda presentarse con prioridad conceptual y temporal sobre el otro, y en virtud de ello es que deben ser entendidos como dos coordenadas analíticas que mantienen un continuo ontológico entre sí, denominado reconocimiento.

---

<sup>173</sup> Axel Honneth, "Invisibility", pp. 120 y ss.; D. Gamper Sachse, *Reconocimiento y menosprecio*, pp. 65-66.

Desde la perspectiva actual de Honneth el reconocimiento del valor inherente al otro conlleva la postulación de un realismo moderado de valores que parece moverse a nuestras espaldas. Sin embargo desde la perspectiva que se intenta presentar aquí estos valores deben concebirse como productos y subproductos<sup>174</sup> de las propias interacciones, incondicionalmente posibilitadas por una previa y mutua atribución de autoridad moral que opera de base para la negociación de las imágenes proyectadas unos a otros.

La finalidad de mantener la distinción a nivel analítico se debe a que si deseamos entender la reificación como un olvido del reconocimiento, deberíamos poder indicar con precisión en qué consiste ese olvido, cómo se puede llegar a él, y naturalmente, a qué tipo de reconocimiento nos referimos cuando decimos que este es olvidado. En este contexto valdría la pena explicitar que nuestra concepción de reconocimiento, fuertemente hegeliana, no podría dar lugar a la *ausencia* del reconocimiento puesto que según Hegel, salirnos de esta red que representa la totalidad sería imposible. En su lugar podríamos hablar de un olvido, ausencia de recepción o inconsciencia de la interacción mantenida por parte de uno de los compañeros de interacción. Piénsese en el caso de una familia que manifiesta sus intimidades frente a sus empleados domésticos o de servicios, muy semejante a la completa ausencia de vergüenza que manifestaba un Rey al desnudarse, en la hora del baño, frente a la servidumbre. En estos casos aquellos que no experimentan pudor ninguno frente a la servidumbre olvidan, no son conscientes, o no perciben que de *hecho* están manteniendo una interacción asimétrica con ellos.

Por otro lado piénsese en los casos en los cuales uno de los compañeros de interacción no olvida que está interactuando con el otro, pero que sin embargo no lo reviste

---

<sup>174</sup> El sentido de “subproducto” puede en este punto ser sumamente provechoso. Siguiendo a Jon Elster, debemos entender por este a aquellos productos que sólo son alcanzados en la medida de que no son deseados. El ejemplo de Elster es el del sueño, el cual sólo es alcanzable en la medida de que olvidemos que lo deseamos, leyendo, tomando una taza de leche, etc. Lo sugerente de esta idea de Elster recae en concebir la autonomía como algo susceptible de intervención a través de la lógica de los subproductos, esto es, diseñando otro tipo de acciones que tengan otros objetivos, pero que a su vez sean capaces de generar como “producto residuo” la ampliación de la autonomía. Un buen ejemplo de esto son las cooperativas de vivienda en el Uruguay, cuyos objetivos primarios están ligados a satisfacer necesidades básicas de vivienda, pero que a su vez parece serles inherentes una fuerza subproductiva de aumentar el sentido de autorrespeto y autoestima en los sujetos participantes. En este punto específico de la tesis estoy insinuando con este concepto que los valores pueden ser intencionalmente negociados por los actores o no, sino tan sólo generados a modo de subproductos, ambos, aún así, atados a la interacción. Para ver el concepto de subproducto véase Elster, Jon, *Uvas Amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona: Península, 1988, cap. II. Sobre la fuerza subproductiva de ciertas políticas sociales para generar aumento de autorrespeto y autoestima véase Reyes, Agustín, “Participación local, deliberación y desarrollo de la autonomía personal”, *Actio*, n° 10, 2008, pp. 97-106.

con la suficiente autoridad moral como para tomar en consideración las proyecciones de sí mismo que le ofrece. Estos casos en los que uno subestima al otro no constituyen olvidos, sino una asimetría en la interacción desde el punto de vista de la atribución de autoridad.

Desde esta perspectiva aquellos valores que Honneth parece colocar en el nivel subterráneo de la interacción comunicativa, sólo accesibles mediante complejos procesos de aprendizaje, deben ser entendidos como permeables por la interacción misma. Esto privilegiaría la fundamentación de una concepción fuerte de la intersubjetividad, con mayor robustez, como Honneth desea. En este contexto las esferas de reconocimiento que identifica Honneth no han de concebirse como valores aún débilmente sustantivos, sino más bien como estructuras fijas de la interacción de las cuales emanan criterios normativos de reconocimiento debido, aún así accesibles mediante la reflexión<sup>175</sup>. De esta forma los valores que Honneth entiende como inmanentes al reconocimiento lo son en parte, pero no al nivel de la recepción sino al nivel de la atribución que posibilita el reconocimiento mutuo, regido aún así por las esferas del reconocimiento fijas.

De acuerdo a lo anterior el niño que recientemente ha distinguido a su madre del entorno como un objeto con cualidades especialísimas<sup>176</sup> es capaz, en primer lugar, de reconocer la interacción. En el mismo contexto de la esfera del cuidado pero al nivel de los adultos como en la pareja o en la amistad, es posible observar como el acto receptivo mencionado continua (no temporalmente) al nivel de la reacción con una atribución de autoridad moral al compañero de interacción. En esta instancia los valores serán experimentados, expresados y negociados por los participantes, aunque regidos por cierta regla inmanente semejante a: "sólo es posible alcanzar amor a través del amor, y no a través de otra cosa como dinero, status, prestigio, etc."<sup>177</sup>. Esta regla inmanente a la esfera del

---

<sup>175</sup> En lo que sigue tengo presente las reflexiones de Walzer a la hora de identificar en la interacción, lógicas inmanentes de interacción que a partir de lo descriptivo irguen criterios normativos de la interacción debida: Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993, "Prefacio" y cap. I.

<sup>176</sup> Honneth, Axel, "La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis", en su *Crítica del agravio moral*, pp. 333-3361, en especial pp. 351-359.

<sup>177</sup> Siguiendo la ilustración de Walzer a partir de Pascal: "Hay diversas compañías -los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos-, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan; entonces el fuerte y el hermoso luchan por la supremacía -torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos-. Unos a otros se tergiversan y cometen el error de pretender el predominio universal. Nada puede ganarlo, ni siquiera la fuerza, pues ésta es impotente en el reino de los sabios (...) Tiranía. Las proposiciones siguientes son, entonces, falsas y tiránicas: "Puesto que soy hermoso, he de exigir respeto." "Soy fuerte, luego los hombres tienen que amarme." (...) "Soy..." etcétera. La tiranía es el deseo de

cuidado (como también en la jurídica y en la del desempeño) delimita en las sociedades occidentales el carácter del reconocimiento mutuo en esa esfera, más no el contenido, esto es, aquello que significa el cuidado.

Naturalmente, a la luz de estas reflexiones se desea evaluar si es posible mantener la ambiciosa literalidad del olvido del reconocimiento. Pienso que para el abordaje de este punto nuestra revisión del reconocimiento en términos “reproductivos y productivos” facilita un nuevo giro para el tratamiento de la reificación, la cual no parece recaer en el olvido intencional del valor del otro sino más bien en la ceguera perceptual de la interacción con ese otro. Volviendo a reflexionar en términos intuitivos pienso que la clave para entender el olvido del reconocimiento recae en establecer un continuo graduado entre la mutua atribución de autoridad moral y la recepción del reconocimiento, pues, siguiendo una reflexión presentada más atrás, si no hay atribución de autoridad moral hacia el otro por parte de uno de los compañeros de interacción tampoco habrá recepción de la interacción que *de hecho* se está manteniendo con ese otro. Dicho de otro modo, puesto que desde la noción de reconocimiento del joven Hegel el individuo no podría salirse de las redes de interacción social, sólo debemos adentrarnos en su dinámica interna, aquella presente entre la atribución de autoridad moral mutua y la recepción de la consciencia. De este modo si un sujeto “X” no reviste con autoridad moral a un sujeto “Y”, tampoco “X” podría percibir la interacción que *realmente* está estableciendo con “Y”. Desde esta perspectiva no podríamos concebir la recepción de la interacción sin la mutua atribución de autoridad moral y viceversa, por lo que deberíamos preguntarnos acerca de cómo es posible que “X” no atribuya autoridad moral, esto es dignidad de ser compañero moralmente vinculante de interacción a “Y”. Recuérdese que en este contexto la atribución de autoridad moral no es necesariamente intencional, por lo que pienso que si establecemos grados o niveles de intensidad de la atribución de autoridad moral podemos establecer un continuo que va desde débiles atribuciones de autoridad moral al otro hacia la suspensión total de autoridad moral, lo que finalmente ocasionaría la inhibición perceptiva de la interacción. Este razonamiento, debidamente acompañado con material sociológico que dé cuenta de

---

obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios. A cualidades diversas se corresponden obligaciones diversas: el amor es la respuesta apropiada al encanto, el temor a la fuerza, y la creencia el aprendizaje”, en Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 31.

estructuras que allanen el surgimiento de este proceso, y con alimento empírico de casos sociales, presenta las bases de nuestra revisión de la reificación.

Otra cuestión a abordar en este contexto recae en atender a la ganancia explicativa del reconocimiento elemental insistentemente postulado por Honneth<sup>178</sup>, pues utilizando la *navaja de Ockham* podríamos preguntarnos ¿por qué no hablar de un olvido de la interacción al sólo nivel de las esferas de reconocimiento? ¿Qué agrega el reconocimiento existencial que ya no esté presente en las esferas de reconocimiento recíproco? Podemos pensar que el olvido del reconocimiento como interacción equivale al olvido de la lógica interactiva de cada una de las esferas de reconocimiento recíproco. Sobre un punto similar Ana Fascioli ha realizado contribuciones dignas de ser atendidas. En algunos de sus trabajos Fascioli ha tenido por objetivo evaluar la compatibilidad y complementariedad que podrían mantener el enfoque de las capacidades de Amartya Sen con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth<sup>179</sup>. Su estrategia consiste en desenterrar elementos compartidos por ambas propuestas a niveles profundos, realizándose así el concepto de autonomía. Si bien Fascioli busca determinar los alcances que obtendrían ambas propuestas en caso de ser complementadas cuidadosamente, hacia el final de sus trabajos considera que las esferas de reconocimiento de Honneth podrían ser entendidas como ontológicamente indiscernibles, más sí distinguibles analíticamente a la hora de atender los diferentes contextos de interacción<sup>180</sup>. La filósofa uruguaya habla de “permeabilidad entre las esferas”, intentando ilustrar con ello una idea que aporta no sólo mayor aplicabilidad a nivel de las teorías de justicia sino también, en nuestro caso, mayor complejidad y riqueza al propio concepto de reconocimiento. Las lógicas inmanentes a cada una de las esferas son capaces de influenciarse en todo momento dependiendo de aquella favorecida por el contexto de interacción vigente (cuidado-vulnerabilidad, justicia-igualdad o retribución-singularidad). En este punto podríamos pensar que la ganancia explicativa de aquella forma elemental del reconocimiento es casi nula, si atendemos a las observaciones de Fascioli respecto de que podemos entender el reconocimiento como simultáneo en las tres esferas,

---

<sup>178</sup> Honneth, Axel, “Rejoinder”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, p. 420.

<sup>179</sup> Si bien Fascioli no refiere a contextos, sí lo hace a dimensiones de la autonomía: Fascioli, Ana, “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento”, *Areté*, vol. XXIII, n° 1, 2011, pp. 53-77; véase también las iniciales formulaciones de este trabajo en Fascioli, Ana, “Esferas de reconocimiento y capacidades básicas”, en Pereira, Gustavo y Cortina, Adela (eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 134-136.

<sup>180</sup> Ana Fascioli, “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento”, pp. 75 y ss.

de entre las cuales se privilegiará alguna en especial dependiendo del contexto de interacción, situación, etc.<sup>181</sup>. En su versión fuerte mis reflexiones buscan mostrar la poca ganancia crítica del reconocimiento elemental postulado por Honneth, para en su lugar atender al hecho de que todo reconocimiento implica un reconocimiento graduado de las tres esferas simultáneamente, y cuya gradación será realizada y mermada en virtud del privilegio o no otorgado para cada una de ellas por el contexto de interacción. Naturalmente, si el contexto de interacción está signado por las necesidades la lógica privilegiada será la de la esfera del cuidado, en cambio si están en juego demandas de identidad que pujan por igualdad o paridad participativa en el mundo social, la lógica privilegiada por tal contexto será la de la esfera de la justicia o derecho. Finalmente, si el contexto es signado por demandas de singularidad, por pujanzas de reconocimiento del valor que un grupo cree poseer frente a la sociedad, la lógica privilegiada será la del desempeño, éxito o solidaridad. La ontología del reconocimiento que intento llevar a concepto implica eliminar el desprendimiento realizado por Honneth entre aquel elemental y aquel presente en las esferas, aún así manteniéndose las cuestiones de fundamento o condición de posibilidad del reconocimiento y las cuestiones de superficie del reconocimiento comunicativo. En este punto el siguiente cuadro, leído desde arriba hacia abajo puede ser ilustrativo:

	Reconocimiento	
Niveles de cuestiones de:	Fundamento	Comunicativo
Ontológico	Totalidad indivisible	Totalidad indivisible
Analítico	Recepción de la interacción	Amor
		Derecho

<sup>181</sup> A la hora de presentar esta idea de *contexto de interacción* con la que pretendo dar cuenta de una ontología del reconocimiento más compleja, tengo en mente las contribuciones de Rainer Forst en lo que toca a los diferentes “contextos de justificación” de la racionalidad práctica. La idea central de Forst recae en identificar contextos que exigen a la justificación discursiva diferentes lógicas de la racionalidad práctica. Expandiendo los diferentes usos de la racionalidad identificados por Habermas (Habermas, Jürgen, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en su *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 111-115), Forst identifica cuatro esferas que exigen diferentes modalidades discursivas. Estas, además de la pragmática, son la ética, jurídica, política y moral: Forst, Rainer, *Contexts of Justice*, Berkeley: California University Press, 2002, pp. 256 y ss. A partir de este concepto deseo señalar mediante analogía que los contextos determinarán qué lógica de esfera de reconocimiento será privilegiada.

	Atribución de autoridad moral	Solidaridad
--	-------------------------------	-------------

Aquella postura práctica frente al mundo descrita por Honneth como reconocimiento existencial, original o elemental, se diluye en las esferas puesto que en sí mismo no abriga ganancia descriptiva ni normativa. Este movimiento es motivado por el problemático modelo de la recepción del reconocimiento postulado por Honneth, y presente, como hemos visto, en el corazón de aquel reconocimiento elemental. En virtud de ello podemos sostener que aquella postura de implicación al mundo está presente en las esferas al nivel de sus fundamentos, esto es, de sus condiciones de posibilidad ontológicamente indiscernibles del reconocimiento patente en ellas.

Ahora bien, dado que he intentado reunir en un solo concepto ontológico de reconocimiento el conjunto de sus distinciones analíticas, debemos abordar una de sus consecuencias más inmediatas, a saber, puesto que no se pretende defender el reconocimiento a nivel elemental y que la reificación constituye un olvido de ese reconocimiento, encontramos que por el momento la reificación parece ser el olvido del reconocimiento total, esto es, a nivel del fundamento y al nivel comunicativo de las tres esferas. Con esta observación las connotaciones que adquiere la reificación son mucho mayores que las delineadas por Honneth pues estamos hablando de que hasta el momento, según la noción de reconocimiento que deseamos conceptualizar, la reificación en tanto su olvido parecería socavar los fundamentos del reconocimiento, y puesto que no deseamos distinguir ontológicamente el nivel del fundamento del nivel comunicativo, *tal olvido debería patentarse en daños o distorsiones a nivel comunicativo.*

Podríamos reflexionar acerca de si el olvido del reconocimiento no podría manifestarse en alguna forma de menosprecio de cualquiera de las esferas, dependiendo de qué lógica de esfera (cuidado, jurídico, solidaridad) sea oficiada por el contexto de interacción. Regresemos al caso de aquella familia que olvida la presencia de la servidumbre al hablar sobre sus propias intimidades. Sin duda alguna aquel olvido de la interacción que se está manteniendo con ellos, dando lugar a una forma de reconocimiento completamente asimétrica, puede traducirse en alguna forma de menosprecio a nivel de cualquiera de las esferas, sino es de la tres al mismo tiempo por tratarse de un olvido de

todas ellas. Reflexionando sobre este punto es razonable pensar en que la forma de menosprecio dominante (lesión de la autoconfianza, autorespeto, o autoestima) también dependerá de la lógica oficiada por el contexto de interacción.

En virtud de lo anterior también pueden delimitarse los marcos de estudio de las diferentes patologías sociales abordadas por Honneth, es decir, por un lado aquellas que atañen a las distorsiones simbólicas que sufren las esferas de reconocimiento, volviendo las interacciones parcializadas comunicativamente, y ubicadas en el nivel del reconocimiento delimitado por las esferas<sup>182</sup>. Y por otro lado podemos identificar aquellas que constituyen el olvido de la imbricación existencial del otro y uno mismo, ubicadas en el nivel inmanente de todas las esferas<sup>183</sup>. De este modo, mientras las primeras son pasibles de ser abordadas mediante la identificación de prácticas sociales que conlleven al socavamiento de la atribución de autoridad moral recíproca, las segundas son susceptibles de ser estudiadas según lógicas institucionales que allanan el camino para el olvido o inhibición perceptual de la interacción.

Estas últimas reflexiones que atañen a la hipotética conexión entre el olvido del reconocimiento y los daños a nivel de las esferas ciertamente son de largo alcance, y también muy difíciles de abordar por el solo medio intelectual, carente de responsabilidad empírica. Aún así, mientras Honneth se limita a indicar que frente al olvido del reconocimiento un individuo podría percibirlo como una injusticia<sup>184</sup>, esta conexión entre la reificación y las formas de menosprecio deja expectante la identificación de un fuerte anclaje para la crítica social de la reificación: el de las diferentes formas de sufrimiento.

Esta estrategia argumental de apuntalar conceptualmente el reconocimiento como una unidad ontológica capaz de abrigar distinciones analíticas se ajusta a las intuiciones que Honneth presenta en *La lucha por el reconocimiento*. Con esto último me refiero a que podemos distinguir dos momentos de las investigaciones de Honneth distintamente comprometidos con los escritos del joven Hegel: uno más cercano al joven Hegel durante la redacción de *La lucha por el reconocimiento*, y otro que parece alejarse de él en la actualidad. En virtud de ello pienso que mi estrategia de apuntalar el concepto del

---

<sup>182</sup> Axel Honneth, "Patologías de lo social"; Cfr. Axel Honneth, *Desintegratió*; Cfr. Axel Honneth, *Suffering from indeterminacy*.

<sup>183</sup> Cfr. Axel Honneth, *Reificación*.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 81.

reconocimiento de este modo puede ser entendida como coherente e incluso subyacente a las convicciones e intuiciones del primer Honneth, el de *La lucha por el reconocimiento*.

Por el momento es más que suficiente como para poder avanzar sobre la conceptualización de la reificación y sus diferentes modalidades, de forma más solvente y augurando mantener mayor potencial descriptivo y normativo frente a la diversidad de fenómenos que se disgregan a lo largo y ancho del tejido social.

#### *II. d. i. Sobre el poder y la cosificación del otro.*

Tras reformular el concepto de reconocimiento podemos ahora entender de mejor forma qué es aquello olvidado por la reificación: los fundamentos o condiciones de posibilidad del reconocimiento. Como he intentado describir a través de una concepción del reconocimiento más elástica que la presentada por Honneth, no hay necesidad de postular un tipo de reconocimiento elemental, y además tampoco hay necesidad de separar sus características ontológicas de aquellas presentes en las esferas. En su lugar he optado por entender el reconocimiento como una unidad ontológica que a su vez abriga dos grandes distinciones analíticas hacia su interior, como pueden apreciarse en el cuadro anterior. Por un lado deberíamos atender analíticamente las condiciones de posibilidad del reconocimiento presente en la recepción o percepción de la interacción y aquella atribución mutua de autoridad moral, mientras por otro también a aquel nivel comunicativo presente en las diferentes esferas del reconocimiento recíproco descritas por Honneth. La utilidad o ganancia explicativa de esta reformulación recae, en primer lugar, en poder distinguir los dos niveles en los que operan las diferentes patologías sociales, esto es, unas que se presentan en el nivel comunicativo como distorsiones simbólicas del reconocimiento, y otras que se ubican en el nivel de sus condiciones de posibilidad como es el caso de la reificación. Y en segundo lugar tal concepción del reconocimiento ayuda a conectar la reificación con las diferentes formas de malestar vislumbradas a nivel comunicativo, lo cual lleva a considerar seriamente la conexión entre el olvido del reconocimiento y las diferentes formas del menosprecio de las esferas. La magnitud de esta conexión ciertamente es de largo alcance puesto que de esta forma la reificación contrae anclaje crítico en las diferentes

formas de sufrimiento capaces de lesionar el desarrollo de una personalidad sana, lo cual significa, en suma, el socavamiento de las condiciones mínimas de autorrealización.

Sin embargo en este punto, cuando debemos dar cuenta de la capacidad explicativa de nuestra reformulación del reconocimiento a la hora de abordar detenidamente las diferentes modalidades de la reificación, es fácil observar que en la versión honnethiana su calidad patológica surge como dada, obvia, y en consecuencia dudosa. Sobre este punto es sumamente llamativo el hecho de que Honneth en ningún momento conecte su concepto de reificación con algún tipo de malestar, y sobre ello podríamos preguntarnos ¿en dónde recae lo patológico de la reificación, según la entiende Honneth, si no hay ninguna apatía que explicar, esto es, ningún interés emancipador adormecido en los sujetos? Recordemos que una de las características de las patologías sociales en general, reconstruida por el mismo Honneth, es la de generar apatía. Es esta cuestión la que el presente y siguiente apartado tienen por objeto, pues, *por un lado encontramos la respetable argumentación honnethiana respecto de que la reificación constituye una praxis fallida frente al mundo que desencadena consecuencias no muy precisas en el tejido social, pero por otro lado no encontramos una argumentación de su calidad patológica, esto es, sobre su poder para desencadenar apatía en los afectados*. Sobre esto último Honneth no dice nada, y de hecho parece totalmente gratuita la calidad patológica de su reformulación de la reificación. Desde esta perspectiva la crítica social a partir de su concepción de reificación parece diluirse pues su anclaje carece de aquello que tan claramente distingue a la Teoría Crítica sobre los demás programas de ciencias sociales: su anclaje en el malestar y las diversas formas de sufrimiento.

En virtud de esta ausencia de mediación teórica entre la falacia práctica que implica la cosificación y su calidad patológica, debemos abocarnos a la tarea de explicitar con precisión cómo es posible que el olvido del reconocimiento, además de lesionar las condiciones mínimas para alcanzar una vida buena, neutralice en los afectados aquel *interés emancipador* capaz de abrigar las fuerzas de superación de tal estado patológico.

Sobre este punto bien valdría comenzar nuestra reflexión con algún caso ilustrativo que en principio pueda presentar lo que tengo en mente respecto de la posibilidad misma de un *olvido literal del reconocimiento*. Recordemos nuevamente aquel caso de una familia que manifiesta sus intimidades frente a sus empleados domésticos o de servicios, muy

semejante a la completa ausencia de vergüenza que manifestaba un Rey al desnudarse, en la hora del baño, frente a la servidumbre. En estos casos aquellos que no experimentan pudor ninguno frente a la servidumbre olvidan, no son conscientes, o no perciben que de *hecho* están manteniendo una interacción *asimétrica* con ellos. Ahora bien, la pregunta focal sería ¿cómo es posible llegar a tal ausencia de percepción de la interacción? Sobre esta pregunta los trabajos sobre la “invisibilidad” de Honneth pueden darnos las herramientas suficientes, puesto que aquella indiferencia hacia la servidumbre también constituye un caso de invisibilización.

A la hora de dar cuenta de aquella peculiar forma de colocar los ojos que logra invisibilizar a los otros, aludiendo a la novela de *El hombre invisible* de Ralph Ellison, Honneth busca dar con una praxis frente al otro que cae en una contradicción performativa, esto es, en busca de hacer evidente la invisibilidad del otro se realizan acciones tales que no serían realizadas en caso de no estar el otro. En rasgos generales la argumentación de Honneth gira en torno a la suspensión de atribución de autoridad moral hacia el otro, esto es, reprimir nuestro reconocimiento del otro como sujeto digno de interacción frente al cual uno debe restringir su egocentrismo. Sin embargo hacia el final de su trabajo Honneth opta por ubicar tal atribución de autoridad moral del otro en la recepción de su valor, lo que vuelve algo intrincada su fórmula al concluir que los casos de invisibilidad constituyen bloqueos perceptivos de aquel valor inherente al otro, lo que luego imposibilita poder atribuirle autoridad moral<sup>185</sup>.

Sin duda alguna el abordaje de Honneth resulta muy sugestivo aunque inmediatamente percibamos las limitaciones de su “modelo de la recepción”, anteriormente descritas y revisadas. Si prestamos atención a los casos que Honneth tiene en mente, estos pueden agruparse en las diferentes formas de discriminación hacia diversos grupos, y que no constituyen olvidos del reconocimiento como en la reificación, puesto que la discriminación depende de cierto reconocimiento (erróneo). Aún así resulta llamativo que Honneth no pueda distinguir hacia el interior de los diversos fenómenos de discriminación aquellos que son intencionales de aquellos que no lo son. En general este trabajo de Honneth deja la impresión de que toda forma de discriminación constituye una falacia práctica que lesiona la autocomprensión del otro, pero que en suma nunca se sabe si es

---

<sup>185</sup> Cfr. Axel Honneth, “Invisibility”.

intencional o no. En mi opinión esta distinción es relevante puesto que aquella forma de marginación asentada sobre prejuicios institucionalizados, lo cual también favorecería el asentimiento tácito y patológico del discriminado, es diferente de aquella forma que implica una intencionalidad de dañar al otro, no patológica. De este modo podríamos incluso pensar estos fenómenos con mayor y menor susceptibilidad de modificación o corrección, pero pienso que el abordaje de Honneth no puede dar cuenta de estos niveles puesto que su modelo de recepción del reconocimiento no lo permite. Según mi perspectiva estas diferencias entre las actitudes intencionales y no intencionales de discriminación determinarían si el problema se ubica en el nivel de las condiciones de posibilidad del reconocimiento, como parece querer ubicarlo Honneth al hablar de una suspensión de la autoridad moral del otro, o por el contrario se ubica al nivel de las esferas de reconocimiento, esto es, como un caso cotidiano de negociación conflictiva de imágenes de reconocimiento mutuo. En caso de que el problema de la invisibilidad se ubique en el primer nivel podríamos estar en presencia de una patología seria, pero en el caso de que se ubique en el segundo nivel, el de las esferas, la praxis en cuestión podría incluirse como una forma de distorsión simbólica de las lógicas del reconocimiento recíproco.

A mi juicio el caso de la invisibilidad que Honneth aborda sin exhaustividad presenta las dos caras, una intencional y otra involuntaria, esto es, su fenomenología podría mostrarnos cómo desde habituales actitudes de reconocimiento erróneo (a nivel de las esferas) caracterizado por la suspensión *intencional o no* de autoridad moral hacia el otro es posible fosilizar una actitud *involuntaria* de olvido literal de su presencia. Ciertamente los casos de marginación y discriminación constituyen ejemplos de invisibilización que se caracterizan por caer involuntariamente en la contradicción performativa ya mencionada, sin embargo, estas actitudes pueden también ser intencionadas, respondiendo en su mayoría a prejuicios capaces de petrificarse lo suficiente como para olvidar literalmente la presencia de la interacción con el otro, dejando de ser un caso de invisibilidad (de contradicción performativa) para transformarse en un caso de reificación. *En este sentido, y retomando lo que ya se ha dicho en el apartado anterior, podría sostenerse que repetidas suspensiones de la autoridad moral hacia el otro son capaces de fosilizar una inhibición perceptual de la interacción con ese otro, denominado olvido del reconocimiento.* Sin duda alguna los ejemplos de la indiferencia hacia la servidumbre y la ausencia de vergüenza del Rey frente

a sus súbditos al desnudarse ilustran cómo la inhibición perceptual de la interacción *real* puede ser alcanzada a través de habituadas y prejuiciosas suspensiones de autoridad moral del otro, pues el otro no es considerado a priori como sujeto digno de interacción frente al cual restringir el propio egocentrismo.

Ahora bien, justamente el hecho de partir del estudio de la invisibilidad realizado por Honneth no resulta azaroso, pues allí se encuentran los primeros esbozos de sus investigaciones sobre el reconocimiento y su relación con el conocimiento. No así, el anterior razonamiento puede volverse más sencillo si atendemos al hecho de que los casos de invisibilidad y reificación parecen ser dos caras de una misma moneda. Ciertamente Honneth pretende mantener ambas patologías como independientes a través de sus distinciones de niveles de reconocimiento, pues mientras la invisibilidad corre en el nivel del reconocimiento comunicativo la reificación constituye un olvido de aquel reconocimiento elemental postulado<sup>186</sup>. Pero en nuestra revisión se ha propuesto amalgamar el reconocimiento en una unidad ontológica, manteniendo sus distinciones al nivel analítico, por lo que la invisibilidad y la reificación parecen ser dos caras de un mismo fenómeno patológico, esto es, la inhibición perceptual de la interacción que padece uno de los compañeros de interacción. Tanto el caso de la invisibilidad como el de la cosificación refieren al mismo fenómeno: difícilmente pueda pensarse la invisibilización de un otro sin suponer un olvido de la interacción *real* que se mantiene con ese otro, cosificándolo al concebirlo como un elemento estático más del entorno.

Desde esta perspectiva los casos de discriminación y marginación que caracterizan el estudio de la invisibilidad de Honneth pueden ser comprendidos como casos de reificación. Aún así, en este contexto vale la pena rescatar la conexión que puede establecerse entre las repetidas suspensiones de autoridad moral del otro, o de una débil atribución de autoridad moral hacia el otro, y el olvido perceptual de la interacción. En este sentido si la atribución de autoridad moral hacia el otro es capaz de debilitarse o suspenderse involuntariamente deberíamos preguntarnos por el rol que despliegan las estructuras sociales en el favorecimiento de este fenómeno. Desde esta perspectiva deberíamos atender a las lógicas de aquellas situaciones que llevan a los sujetos a suspender involuntariamente la atribución moral hacia el otro.

---

<sup>186</sup> Axel Honneth, *Reificación*, p. 81, nota 19.

Abordar esta cuestión exhaustivamente exigiría el desarrollo de una teoría social semejante a la de Habermas, sin embargo, he aquí una de las grandes escisiones que distinguen al pensamiento habermasiano del de Honneth que debemos enfrentar: el énfasis que cada uno hace en el peso que las estructuras sociales pueden tener en la praxis interactiva de la sociedad. Sabido es que Habermas atribuye al *sistema* un alto protagonismo, al argumentar que la creciente autonomización y autopoiesis que despliega durante la Modernidad desencadena tras de sí el surgimiento de las patologías sociales<sup>187</sup>. Sin embargo sobre este punto Honneth difiere con Habermas al observar que la distinción entre sistema y mundo de la vida reposa sobre una idealización de la sociedad injustificada, que además limita en gran medida el poder descriptivo y normativo de su teoría al clausurar el pasaje de la racionalidad comunicativa e instrumental de un ámbito social a otro<sup>188</sup>. Desde esta perspectiva Honneth mantiene su cautela frente a los procesos de *racionalización* del sistema y mundo de la vida, los cuales en su opinión parecen moverse a espaldas de los individuos<sup>189</sup>. Según Honneth ambas racionalidades están presentes en ambos ámbitos de la sociedad, y en virtud de ello sostiene que su teoría del reconocimiento presenta mayor alcance descriptivo y normativo de las sociedades actuales que la de Habermas.

Ciertamente este tipo de observaciones han alejado a Honneth de la tendencia a atribuir demasiado protagonismo a los ámbitos de integración sistémicos, lo cual le ha llevado a realzar el peso de las interacciones sociales a través de la clave explicativa del reconocimiento mutuo. Desde esta perspectiva la tarea que deseamos emprender aquí, esto es, de esbozar algunas líneas de las lógicas institucionales que favorecen el pasaje de la suspensión de autoridad moral del otro hacia la inhibición perceptual de la interacción, encuentra serias limitaciones porque el programa de Honneth presenta serias limitaciones<sup>190</sup>. En repetidas oportunidades Honneth desestima la influencia de las

---

<sup>187</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa II*, cap. VIII.

<sup>188</sup> Axel Honneth, "Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication", en su *The critique of power*, pp. 298 y ss.; Gustavo Pereira, "Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth", pp. 333-334; Axel Honneth, "La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica", p. 186. A su vez Honneth atribuye la pérdida descriptiva y normativa de la reificación en Habermas a esta idealización social: Axel Honneth, *Reificación*, p. 89-90.

<sup>189</sup> Honneth, Axel, "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad", en su *Crítica del agravio moral*, p. 259-260.

<sup>190</sup> Sobre este punto Jütten y Anita Chari sostienen que el abordaje de Lukács, al focalizar el estudio de la reificación en las tensiones existentes entre los factores subjetivos y objetivos, mantiene ventajas globales

estructuras sociales en la distorsión de las relaciones de reconocimiento recíproco, lo cual parece debilitar seriamente su propuesta. No resulta fácil encontrar desde la teoría de Honneth un perímetro por el cual transitar a la hora de abordar las lógicas sociales que favorecen praxis patológicas, aunque sí, al menos, podemos encontrar un indicio en sus iniciales apreciaciones sobre el poder. Pienso que en este apartado, a la hora de esbozar lineamientos acerca de las características de ciertas lógicas sociales e institucionales que favorecen la reificación mutua, emprender intuitivamente un camino que luego abandona Honneth, el del estudio de la variable del poder, puede sernos de suma ayuda.

Si bien en su tesis doctoral Honneth logra desprenderse de a poco de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas a través de las influencias de Hans Joas y Urs Jaeggi, este nunca volvió a retomar aquel tópico. En su *Kritik der Macht* Honneth logra reconstruir a partir de Foucault aquellas tramas cotidianas que atraviesan la totalidad del mundo de la vida, y que parecen estar signadas por el *conflicto social*. Esta visión pudo recogerla de los trabajos de Michel Foucault puesto que el programa de Habermas inspira más bien una lectura contraria de la sociedad, esto es, de homogeneidad. La noción del conflicto en las relaciones de reconocimiento recíproco también pretende ser coagulada en *La lucha por el reconocimiento*, sin embargo desde entonces no sólo Honneth ha dejado de lado la variable de las relaciones de poder en las relaciones de reconocimiento<sup>191</sup> sino que también ha mostrado enormes dificultades para desentrañar las relaciones asimétricas dentro de las relaciones de reconocimiento. En varias oportunidades los argumentos de Honneth a favor de la igual dignidad de reconocimiento de los diferentes grupos sociales a nivel de la esfera de la solidaridad develan sus dificultades para abordar los conflictos de reconocimiento recíproco en relaciones asimétricas, pues, ¿de dónde emanaría la normatividad capaz de exigir el reconocimiento de los diferentes grupos sociales, en caso de no ser culturalmente valiosos para la comunidad? Sobre este punto la distinción a nivel analítico entre la atribución de autoridad moral y la recepción de la interacción ayuda a identificar estas

---

frente al abordaje de Honneth al comprender de mejor forma el peso de las estructuras políticas y económicas: Cfr. Timo Jütten, "What is reification? A Critique of Axel Honneth"; Chari, Anita, "Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n° 5, 2010, pp. 587-606. Respecto del déficit general de la teoría del reconocimiento de Honneth a la hora de dar cuenta del peso de las estructuras sociales en la interacción social véase Jean-Philippe Deranty, "Repressed Materiality", pp. 151-154.

<sup>191</sup> Cfr. Sinnerbrink, Robert, "Power, recognition, and care: Honneth's critique of poststructuralist social philosophy", en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, pp. 177-205.

relaciones asimétricas, como también a dar cuenta de la posibilidad de un pasaje práctico desde la suspensión de la autoridad moral hacia el olvido del reconocimiento.

La inclusión de la variable del poder en la crítica social puede rastrearse hasta lo que Marx entendió como aquella lucha de clases capaz de operar como motor de la historia. En este punto valdría preguntarnos si la intuitiva concepción de poder que deseo introducir en las relaciones de reconocimiento puede ser compatible o incluso análoga con la lucha de clases, respecto de lo cual pienso que no. Naturalmente, aquella variable del poder en la lucha de clases concebida por Marx supone una relación inherente, ya esencial con los intereses de clase, lo cual pienso que omitiría un margen semántico del poder irreductible a ellos. El poder, desde el modesto sentido común representa la posibilidad que mantienen las capacidades de alguien o algo de alcanzar algo en el mundo, de hacer algo: poder hacer algo, debido a lo cual no me parece adecuado reducir el poder a las luchas de clase o intereses de clase<sup>192</sup>.

Ya en épocas más recientes el estudio del poder ha tenido inabarcables abordajes y estudios, y puesto que la presente tesis no es sobre el poder sino sobre la reificación, me limitaré a reunir y descartar aquellas que parecen ser más familiares a nuestros propósitos, de las cuales se realzan las reflexiones sobre el poder que mantuvieron Habermas y Niklas Luhmann, e incluso las lecturas que ha intentado proponer Honneth sobre Michel Foucault.

Desde el punto de vista de la discusión mantenida entre Habermas y Luhmann, difícilmente puedan ser incluidas en nuestro estudio de la reificación sin violentar nuestro marco del reconocimiento. Como lo he dicho antes Honneth está convencido de que el programa de Habermas cae en una idealización injustificada de la sociedad, allanando el camino para una permeabilidad limitada de la cual parece ser sólo protagonista el sistema frente al mundo de la vida. Nótese que dentro de la reformulación del diagnóstico weberiano que realiza Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, él toma como dato de la realidad la explicación de cómo se independizan los sistemas de acción en la burocracia y el derecho, burocratizando y juridificando a la sociedad, donde las convenciones que garantizan los derechos positivos de los individuos devienen en una

---

<sup>192</sup> Acerca del utilitarismo de Marx, Axel Honneth esgrime una de sus observaciones más agudas, concluyendo que para aquel el móvil de la historia es justamente la utilidad que buscan los intereses de las clases sociales: Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, pp. 102 y ss.

lógica perversa al “ahogarlos”, asfixiarlos dentro de una “jaula de hierro”. La relación entre el Estado y la economía arrojan estos resultados como un producto inherente a los propios principios de la modernidad. Su diferenciación de lógicas de integración social le lleva a distinguir los ámbitos del sistema y del mundo de la vida. Manejando la tesis de que existe una cierta racionalización de los mundos de la vida premodernos, la cual ha establecido las condiciones cognitivas y motivacionales iniciales de una forma económica capitalista y del Estado administrativo, Habermas pretende defender que a lo largo de sus respectivos desarrollos ambos sistemas de acción, enlazados en términos funcionales, se vuelven sistemas autorregulados y orientados por el dinero y el poder<sup>193</sup>. Esto significa que la mayor libertad de elección se obtiene al costo de que el sujeto esté a merced de los emergentes contingentes de ciclos económicos coyunturales, la disciplina laboral y el desempleo, las reglamentaciones administrativas uniformadoras, la influencia ideológica, la movilización política, etc. Tales circunstancias se vuelven negativas para los actores en la medida en que el sistema económico y administrativo invada los tres ámbitos estructurales del mundo de la vida, esto es, la reproducción cultural, la socialización y la integración social. Aquí es donde se debe señalar que mientras el proceso de racionalización provoca la institucionalización jurídica del sistema económico y del aparato de Estado, en los contextos del mundo de la vida determina el surgimiento de efectos alienantes. *Habermas es el primero en utilizar el concepto de patología social en este contexto*, las cuales se presentan cuando las esferas de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor (normas vinculantes y procesos de entendimiento) son monetarizadas y burocratizadas, pues, son reducidos a la lógica homogeneizante de los sistemas de acción orientados por el dinero y el poder.

A su vez, esta rigidez que Honneth denuncia entre los ámbitos sistémicos y del mundo de la vida distinguidos por Habermas se presenta con mayor grado de petrificación en los estudios de Luhmann, a quien el mismo Habermas critica duramente arguyendo que su *teoría de sistemas* clausura injustificadamente la permeabilidad de los sistemas<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa II*, p. 217.

<sup>194</sup> Jürgen Habermas, “Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas”, en su *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 434-453. Recuérdese que esta crítica también se le destina a la *Teoría Acción Comunicativa* habermasiana, a lo que Habermas responde en Jürgen Habermas, “A Replay”, en Honneth, Axel y Joas, Hans (eds.), *Communicative Action. Essay on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, pp. 215-264.

Por otro lado las investigaciones que Michel Foucault ha desplegado con niveles de excelencia acerca de la diversidad de dispositivos de control diseminados a lo largo y ancho del tejido social presentan otra alternativa para concebir el poder<sup>195</sup>. Las investigaciones foucaultianas pueden ser de suma ayuda a la hora de visibilizar diseños sociales e institucionales capaces de oficiar las relaciones asimétricas de reconocimiento recíproco, que a su vez den cabida a aquel pasaje anteriormente señalado, esto es, desde las repetidas suspensiones de autoridad moral hacia el olvido del reconocimiento. Tanto los casos de la indiferencia hacia los empleados domésticos como hacia los súbditos por parte del Rey muestran relaciones de poder que codifican el tipo de relaciones de reconocimiento. Y en este contexto valdría agregar que las relaciones de discriminación y marginación también podrían ser entendidas como relaciones de reconocimiento asimétrico entre grupos, asentadas sobre asimétricas relaciones de poder. En este punto debemos movernos con cuidado, pues si deseamos aportar elementos para una Teoría Crítica de la sociedad basada en el reconocimiento como elemento explicativo último, no podríamos dar cabida a algo que le subyace. Justamente Honneth buscó en *La lucha por el reconocimiento* sustituir la voluntad del poder nietzscheana y foucaultiana por el reconocimiento hegeliano en lo que respecta al motor o móvil de los conflictos sociales, adhiriéndoles una pretendidamente irreductible carga moral.

Además debemos tener presentes las limitaciones de la teoría del sujeto adoptada por Foucault, de origen lacaniana, puesto que desde esta perspectiva no existen fuentes innatas de la interioridad: esta se presenta como un espejo del exterior, y según Foucault, como una construcción posibilitada por la introyección de los diversos dispositivos de disciplinamiento implementados sobre el cuerpo<sup>196</sup>. En este punto, como muy bien señala Habermas, desde esta teoría del sujeto la teoría social carece de aguijón crítico puesto que no existen fuentes de resistencia presentes en las diversas formas de malestar, esto es, no

---

<sup>195</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004; *Microfísica del poder*, Madrid: Piqueta, 1992; *Genealogía del racismo*, Madrid: Piqueta, 1992.

<sup>196</sup> “La historia de esta “microfísica” del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del “alma” moderna” (...) Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política: el alma, prisión del cuerpo”, Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, p. 36. Para ver las influencias de teoría del sujeto lacaniano véase Lacan, Jaques, “El estadio del espejo”, en su *Escritos I*, México: Siglo XXI, 1984, pp. 86-93. Para las consecuencias de estos supuestos véase el problemático esbozo de la crítica en Foucault véase: Foucault, Michel, “Qu’est-ce que la Critique?”, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84° anée, n°2, Avril-Juin 1990, pp. 35-63.

hay una interioridad quejándose de la exterioridad, por lo que la crítica social pierde anclaje empírico<sup>197</sup>.

Pienso que a la hora de al menos delinear intuitivamente una adecuada concepción del poder congruente con nuestra revisión del reconocimiento, para poder dar cuenta de las relaciones de dominación que estructuran formas asimétricas de reconocimiento, debemos intentar no reducirlo a la luchas de intereses de ciertos grupos sociales, como también de no totalizarlos al punto de asfixiar la crítica social. Sobre este punto, y en vista de nuestra necesidad, las consideraciones de Anthony Giddens, en varias ocasiones referenciado por Honneth, son dignas de atender.

Giddens intenta en repetidas ocasiones revitalizar las tesis de teoría social presentes en Marx, Weber, Durkheim y Parsons a través de investigaciones que buscan desenterrar los supuestos comunes a todos ellos. Dentro de estos trasfondos comunes a los teóricos sociales mencionados está el de concebir la sociedad como un conjunto de mecanismos de “estructuración intersubjetiva” móvil, elástico, nunca estático. Dentro de lo que Giddens entiende como una *teoría de la estructuración social* se encuentra una concepción del poder capaz de capturar los extremos antes mencionados entre Marx y Foucault, sumamente familiar a la concepción de dominación de Max Weber, y que también incluye elementos de la teoría social de Parsons. Con tales intenciones Giddens propone pensar el poder como una capacidad de lograr cosas en el mundo, manifiesta en un arco de tensiones incrustado en el corazón de los *recursos de asignación y los recursos de autoridad*. Siguiendo a Weber y Parsons, el sociólogo británico entiende que detrás de toda asignación de recursos (materiales y ambientales, medios de producción y reproducción, y productos) existe un trasfondo discursivo de legitimación denominado recursos de autoridad (organización espaciotemporal, organización del cuerpo intersubjetivo, y organización de

---

<sup>197</sup> Jürgen Habermas, “Aporías del poder”, en su *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 319-349. A favor de esta crítica, como también de la cautela con la que debemos reflexionar al nivel de la teoría del sujeto, resulta obligatorio mencionar algunas idas y venidas del propio Foucault respecto de su conjunto de supuestos asumidos. Hacia el final vital de su producción intelectual, cuando atiende la posibilidad de que los síntomas corporales pudiesen indicar la manifestación de fuerzas de resistencia internas no provenientes del “afuera”, se deja llevar por una frase que engendra mucha literatura crítica: “Y debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas”. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2006, pp. 193-194.

oportunidades de vida, respectivamente a los anteriores), y que entre ambas dimensiones se esconden las diferentes manifestaciones del poder:

La naturaleza y escala de un poder generado por recursos de autoridad no sólo depende del ordenamiento de cuerpos, regionalizados sobre sendas espacio-temporales, sino también de las oportunidades de vida que se ofrecen a los agentes. «Oportunidades de vida» significa, en primera instancia, las oportunidades de mera supervivencia de seres humanos bajo diferentes formas y regiones de sociedad<sup>198</sup>

Giddens atiende a las formas de poder que sólo pueden reproducirse en la medida de que expanden la acumulación de recursos de asignación, algo familiar para la tradición de las ciencias sociales, pero que también pueden reproducirse a través de la expansión de la acumulación de recursos de autoridad. Desde esta perspectiva el sociólogo británico amalgama aquellas relaciones de poder abordadas por Marx y Weber en un mismo gozne teórico:

Se puede entender que el almacenamiento de recursos de autoridad y de asignación incluye la retención y el control de información o conocimiento, por cuya virtud unas relaciones sociales se perpetúan en un espacio-tiempo. Un almacenamiento presupone *medios* para representar información, modos para *recuperar* o recordar información y, como en el caso de todos los recursos de poder, modos para su difusión<sup>199</sup>

Desde la propuesta de Giddens son los “continentes” de almacenamiento de recursos los que constituyen los principales tipos de principios estructurales de las sociedades, y en virtud de ello es que su intención es “sostener que el almacenamiento de información es un fenómeno fundamental que hace lugar a un distanciamiento espacio-temporal y de una urdimbre que enlaza las diversas clases de recursos de asignación y de autoridad en estructuras de dominación reproducidas<sup>200</sup>”.

Las formas de dominación constituyen estructuras que se mueven a espaldas de la interacción, como canaletas sobre las cuales fluyen las relaciones de poder, y en virtud de ello la expansión de las formas de dominación a través del almacenamiento de recursos de

---

<sup>198</sup> Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 287.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 288.

<sup>200</sup> *Ibíd.*

autoridad y asignación amplía el margen de las relaciones de poder, su naturalización, y en relación a nuestros objetivos, formas asimétricas de reconocimiento recíproco.

La concepción del poder de Giddens intenta acaparar la omnipresencia cotidiana del mismo (Foucault) y a su vez las pujas sociales por el almacenamiento de recursos de asignación (Marx) y de autoridad (Weber). Sin duda esta aproximación a sus investigaciones es de suma ayuda a la hora de esbozar la razonabilidad de nuestra postulada conexión entre formas de reconocimiento asimétrico capaces de favorecer formas de reificación mutua con la variable del poder. De este modo el poder merece ser considerado más seriamente por la Teoría Crítica de la sociedad puesto que en nuestras reflexiones constituye unas de las vías más prometedoras para dar con una detallada explicación de cómo es posible fosilizar una conducta reificante frente a los otros (de inhibición perceptual de la interacción) a partir de habituadas suspensiones de autoridad moral al otro. En este punto los diseños institucionales coadyuvan a la emergencia de formas de reconocimiento ideológicas, o incluso instrumentalizaciones del otro, cual formas *inauténticas* de reificación, facilitando la osificación de una praxis reificante. Estos casos no genuinos de reificación o meras instrumentalizaciones son capaces de actuar *como si* el otro fuese una cosa, y en virtud de ello la hipótesis sobre la osificación de la amnesia se vuelve razonable.

En este momento podemos concluir estas reflexiones intuitivas con algo que incluso podría ayudar a comprender mejor el alcance de nuestra revisión del reconocimiento. Puesto que ontológicamente el reconocimiento es indivisible, pues tan sólo lo es a nivel analítico, podemos presentar como más que una hipótesis la existencia de un continuo entre la presencia y la ausencia del reconocimiento. *De este modo, teniendo como extremos ideales la presencia de un reconocimiento óptimo y el olvido literal de este, podemos colocar en aquel continuo que los une un conjunto de praxis fallidas frente al mundo que posibilitan el robustecimiento de momentos de creciente amnesia*<sup>201</sup>. En estos “momentos” podemos incluir las diferentes formas de reconocimiento ideológico, las instrumentalizaciones del otro, los casos inauténticos de reificación, como casos en los cuales se producen eventuales suspensiones de la autoridad moral del otro, y que bajo su

---

<sup>201</sup> Esta tesis mantiene mayor robustez si se incluyen las investigaciones del mismo Giddens entorno al “secuestro de la experiencia” subjetiva interna y externa que los sistemas abstractos de regulaciones y la naturaleza dinámica del conocimiento científico engendran a través de las instituciones: Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, pp. 185-229.

habitualidad podrían sustraerle a la consciencia la percepción de la interacción, puesto que a priori, insisto, el sujeto no sería considerado como digno de interacción. Como he explicitado con anterioridad la atribución de autoridad moral hacia el otro no necesariamente es intencional, sino que puede entenderse como soportada sobre una base de creencias, prejuicios, preconcepciones del otro. No siempre delibera uno cuándo se ha de considerar al otro como digno de interacción, sino que esto parece ser involuntario. Sobre este punto pienso que el peso de las estructuras es relevante pues las formas de reconocimiento asimétrico cimentadas sobre relaciones de poder son capaces de suspender o al menos debilitar el grado de autoridad moral hacia el otro<sup>202</sup>.

Recién aquí encontramos la apatía para superar tales situaciones de reconocimiento asimétrico, puesto que podríamos pensar que las relaciones institucionales y sociales se le presentarían al sujeto lo suficientemente objetivas y lejanas como para si quiera pensar en modificarlas. En este punto tenemos al menos en germen una reformulación completa de aquella reificación originalmente esbozada por el marxismo, esto es, la petrificación de una consciencia que percibe las dinámicas sociales como ajenas, que se rigen por leyes cuasinaturales, y que en consecuencia se le presentan como indelebles. En virtud de ello contemplar en mayor medida las relaciones de poder parece algo impostergable.

Si recogemos con cautela las fuertes imágenes que Foucault dibuja en *Vigilar y Castigar*, nuestra tesis adquiere mayor solidez. Esta obra se presenta ya desde su esbozo como una genealogía del derecho penal científicamente racionalizado, así como también una genealogía de la creciente humanización de las penas<sup>203</sup>. Su genealogía muestra cómo la racionalización del derecho penal y la humanización de las penas se ponen en marcha desde fines del siglo XVIII sobre el andamiaje discursivo de una justificación en términos jurídicos y morales. Su atención se deposita en las estructuras subyacentes de subjetivación, por él descritas como un cambio brutal en las relaciones de poder en vistas de un mayor refinamiento de la vigilancia de la vida cotidiana, lo cual incluye las actividades, la intensidad de estas, la identidad práctica, y hasta los “gestos aparentemente sin importancia”.

---

<sup>202</sup> Esto podría responder a las objeciones de Jütten, respecto de que la reificación, además de ser una patología social, una falacia práctica que daña las condiciones de vida buena, también constituye una falta moral: Cfr. Timo Jütten, “What is reification? A Critique of Axel Honneth”.

<sup>203</sup> Michel Foucault, “introducción” de *Vigilar y Castigar*.

Su atención a los juegos de lenguaje del derecho penal racionalizado devela un mundo diseminado de dispositivos de control y disciplinamiento que alcanzan una asfixia total del individuo, constituyéndolo como tal. En este contexto, como muy bien observa Honneth en su *Kritik der Macht*, a partir de antecedentes observaciones de Habermas, aquella asfixia del sujeto causada por los sistemas de relacionamiento de poder no dan lugar a la crítica, y a demás colocan en serias dudas la veracidad del propio discurso genealógico de Foucault, autosocavándolo. En virtud de esta crítica y de la resistencia de Honneth a aceptar lo que él entiende como una idealización de sistema y mundo en la teoría social de Habermas, buscó el camino intermedio que más tarde será representado en las luchas por el reconocimiento. Dentro de este período de reflexión parece que Honneth comienza a dejar de lado la variable del poder, la cual en mi opinión es imprescindible para dar cuenta de la posibilidad de la creciente osificación reificante frente a los demás, anteriormente descrita como un paulatino pasaje de las suspensiones de autoridad moral hacia el otro, hacia la imperceptibilidad de la interacción misma. A la luz de los estudios de Foucault, pero cuidadosamente matizados por mantener aquí un mayor compromiso con las investigaciones de Giddens, podemos atribuir a las relaciones de poder manifiestas en la acumulación de los recursos de asignación y de autoridad la capacidad de cimentar rutinas, prácticas vinculantes, diseños institucionales, dispositivos de interacción anónimamente reglados que ofician la asimetría necesaria que requiere el pasaje de aquellos extremos, a través de momentos intermedios de creciente amnesia del reconocimiento. En estos momentos de creciente amnesia el sujeto experimenta una desconexión de la interacción que mantiene con los demás a causa de las reglas inherentes al tipo de reconocimiento asimétrico, y como continuación de distorsiones en la autocomprensión se debilitan las *capacidades reflexivas* del individuo.

De forma intuitiva, sin necesidad de adentrarnos en una delimitación profunda de la faceta de *agencia*, tanto Harry Frankfurt como Charles Taylor concuerdan en que lo distintivo de un sujeto autónomo es la capacidad de autorreflexión manifiesta en la posibilidad de formar *metapreferencias*, o preferencias de segundo orden<sup>204</sup>. Taylor agrega a esto la posibilidad que tiene la autorreflexión de realizar evaluaciones débiles y fuertes: mientras las primeras tienen por objeto evaluar las acciones más convenientes, o el objeto

---

<sup>204</sup> Frankfurt, Harry, *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 26-27.

deseado más atractivo, las segundas buscan elegir la acción más valiosa de acuerdo a una concepción del bien<sup>205</sup>. En este mismo sentido Gustavo Pereira ofrece una concepción de la reflexión y autorreflexión sobre la base de su supuesto de la *autonomía de reconocimiento recíproco*, siguiendo a las investigaciones de Taylor, Frankfurt y Korsgaard. Pereira recoge la metáfora de la *profundidad* inmanente a la distinción de evaluaciones débiles y fuertes, extrapolando así la reflexión profunda y superficial a otros contextos prácticos que no se reducen a los de vida buena, como los morales, jurídicos, políticos, etc. En virtud de ello el filósofo uruguayo distingue la reflexión de la autorreflexión de acuerdo a los niveles de centralidad que asume el propio sujeto en la reflexión. La diferencia radica en los diferentes grados de autocentramiento en el proceso de reflexión, pues mientras los casos de autorreflexión se presentan como mucho más centrados en sí mismo que los demás, aunque nunca estrictamente individualista, los casos de reflexión se orientan hacia las relaciones, presentando allí su potencial crítico o no en la medida de que sean profundos o no<sup>206</sup>. Estas capacidades de autorreflexión y reflexión profundas convergen con nuestro marco teórico del reconocimiento en la medida de que acentúan las influencias de las interacciones y eventuales situaciones de vulnerabilidad en el desarrollo de la autonomía.

Enfatizando, justamente, el peso de las interacciones en el desarrollo de la autonomía, Pereira objeta a Korsgaard la indiferencia inherente a su tesis de la “identidad práctica” respecto de las eventuales situaciones de vulnerabilidad a las que se expone el individuo, lo cual en este caso se intenta visibilizar en los contextos de relaciones de reconocimiento asimétrico vertebrados por relaciones de poder. Esta irrenunciable exposición a la vulnerabilidad que padece el sujeto desde la perspectiva del reconocimiento recíproco, detractoras del desarrollo de la autonomía en la medida de que impiden aquel reflexivo distanciamiento de sí, capaz de recoger como razones los propios deseos<sup>207</sup>, allana el camino para una debida contemplación del peso de las estructuras sociales en las relaciones intersubjetivas.

Si recogemos estas tesis acerca de las capacidades reflexivas que supone el desarrollo de la autonomía y seguimos de cerca las estimulantes reconstrucciones de Zurn,

---

<sup>205</sup> Taylor, Charles, “What is human agency”, en Michel Theodore, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, pp. 103-135, pp. 104-105.

<sup>206</sup> Pereira, Gustavo, *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, apartado II.2.1.

<sup>207</sup> Ibid.

respecto de que las patologías sociales parecen ser formaciones de creencias de primer orden que se sustraen a la reflexión de segundo orden, distorsionando tal nivel de reflexión<sup>208</sup>, es posible explicitar con mayor precisión que los daños en la autocomprensión presentes en tales relaciones asimétricas, soportadas por relaciones de dominación y poder, traen consigo parcializaciones de la autonomía ética y moral del individuo, esto es, de su capacidad de compatibilizar normas con los demás y de su capacidad de forjar un plan de vida revisable, en contacto con otros, y con distintos niveles de reflexión y autorreflexión<sup>209</sup>: he aquí la raíz de los momentos de creciente amnesia.

Esto se debe a que las relaciones de reconocimiento pretenden subyacer a las distintas manifestaciones de la racionalidad, y en virtud de ello es esperable que los daños a nivel del reconocimiento también presenten correlatos a nivel de la racionalidad<sup>210</sup>. En este punto podemos indicar que además de daños en las relaciones de reconocimiento, el olvido del reconocimiento deviene en parcialización de la racionalidad moral de ambos sujetos de interacción. El sujeto reificante, al olvidar el reconocimiento o no percibir la interacción tampoco es capaz de introducir en su formulación de normas la perspectiva del otro, no hay restricción del egocentrismo, y por tanto tampoco hay generalización intersubjetiva de

---

<sup>208</sup> Cfr. Christopher Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”. En este punto podemos incluir a nuestro favor las sugerencias de David Owen respecto de que si bien la “argumentación oficial” de la reificación de Honneth no puede superar las críticas que los comentaristas de la Tanner Lectures le destinan, podemos rescatar una argumentación “no oficial” que sí presenta proyecciones interesantes: en su opinión esta argumentación alternativa implica entender a la reificación como un “error de interpretación” del ejemplar humano que tenemos frente a nosotros. Esta intuición de Owen mantiene, en su opinión, incalculable valor a la hora de abordar la conexión entre la praxis fallida a nivel ontológico y los daños que ella desencadena en la autonomía del otro: Owen, David, “Review Essay. Recognition, Reification and Value”, *Constellations*, vol. 15, n° 4, 2008, pp. 581-582. Por otro lado, en este momento de la argumentación puede encontrarse investigaciones convergentes en lo que podría denominarse “reificación de las capacidades intelectuales” o “judicativas”, desde la obra de Hanna Arendt: Fine, Robert, “Judgment and the reification of the faculties. A reconstructive reading of Arendt’s Life of the Mind”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34, n° 1-2, 2008, pp. 157-176.

<sup>209</sup> Cfr. Honneth, Axel, “Decentered Autonomy: the subject after the fall”, en su *The fragmented world of the social. Essay in social and political philosophy*, New York: State University of New York, 1995, pp. 261-271.

<sup>210</sup> Como ejemplo del estudio de formas distorsionadas de reconocimiento recíproco que repercuten en formas distorsionadas del uso de la racionalidad véase: Fleitas, Martín, “Personalidad dañada y preferencias adaptativas. Una expansión de la racionalidad desde el enfoque del reconocimiento de Axel Honneth”, en Bavaresco, A., Pereira, G., Gross Villanova, M., *Justiça, Democracia e Política*, Porto Alegre: EdIPUCRS-Gioãna-Tendenz, 2012, pp. 221-233. Para el concepto de “agencia”: Cfr. Sen, Amartya, “Rational fools. A critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 4, 1977, pp. 90 y ss.; Sen, Amartya, *Rationality and freedom*, Cambridge-Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, pp. 35-36, y pp. 214-215; Pereira, Gustavo, “Justicia distributiva: medios y capacidades”, *Dianóia*, vol. XLIX, n° 53, Noviembre 2004, pp. 3-32, pp. 12-14.

máximas. Sí podríamos distinguir entre una percepción del otro en tanto cuerpo móvil más no de sujeto moralmente interactuante. Por otro lado el sujeto reificado podría experimentar un extrañamiento de las condiciones de posibilidad de la relación asimétrica basadas en relaciones de poder, asumiendo paulatinamente su calidad de un sujeto no interactuante.

En este punto, si bien las diferencias entre ausencia de percepción del reconocimiento y el olvido de él persisten puesto que el primero es condición de posibilidad del segundo, intento dar cuenta de momentos intermedios de la reificación literal, y en virtud de ello pienso que no existen casos literales de olvido del reconocimiento, aunque sí casos sumamente cercanos como lo puede representar la inhibición perceptual de la interacción, y con ello, su sustracción a la consciencia.

En suma, a este nivel de reflexión respecto de la reificación del otro sólo he intentado viabilizar la introducción de la variable del poder, vista esta como una clave central para el abordaje de las relaciones asimétricas no saludables de reconocimiento recíproco. A su vez, como he intentado develar más atrás, la importancia de las relaciones asimétricas, difícilmente visibles por la propuesta de Honneth, constituyen el centro argumental de lo que entiendo por pasaje de una repetida suspensión de la autoridad moral en el otro hacia el endurecimiento de una inhibición perceptual de la misma interacción, esforzándome por llevar a la luz la existencia de un continuo entre la presencia ideal de un reconocimiento óptimo y su olvido en sentido literal. Pienso que sólo a través de este entramado argumental, soportado casi totalmente sobre la base de nuestra revisión del reconocimiento, podemos obtener las herramientas suficientes como para dar con el poder de generar apatía en los afectados por la reificación, generando no sólo daños a nivel del reconocimiento recíproco traducibles en diversas formas de sufrimiento, sino también a nivel de la autonomía o faceta de agencia, lo cual podría echar luz sobre restricciones cognitivas y normativas en los afectados por la reificación que impedirían articular adecuadamente aquellas formas de sufrimiento como demandas.

## *II. d. ii. Sobre la autorreificación y la teoría del sujeto más apropiada.*

La reificación posee, según Honneth y Lukács, tres modalidades: la del otro, de uno mismo, y de la naturaleza. De acuerdo con Honneth en todas ellas la cosificación consiste en el olvido de una postura ontológica irrenunciable del ser humano, denominada “reconocimiento original” o “existencial”, que anteriormente hemos integrado en la inmanencia de las esferas de reconocimiento. Sobre este punto hemos visto que la radicalidad con la que Honneth aborda el olvido del reconocimiento le prohíbe encontrar referentes empíricos que sostengan su comprensión literal de la patología. Por ello se vuelve dudosa la necesidad de actualizar el concepto, y en virtud de ello es que, con el objeto de pensar su actualización simultánea con la constatación de su vigencia, opino que una forma acertada de lograr dar cuenta de diversos casos sociales de reificación recae en eliminar la incomunicabilidad entre el reconocimiento efectivo y su olvido, para establecer un continuo entre ambos. De este modo podemos entender la reificación como prácticas que favorecen un creciente estado de amnesia respecto de la interacción que se mantiene con otros, con uno mismo, y con los diversos significados que puede tener la naturaleza para otros. Incluso podemos pensar aquellos fenómenos inauténticos e ideológicos de reificación observados por Honneth como eslabones que allanan la robustez de la amnesia.

Sin embargo, si bien en la modalidad de la reificación del otro no parece dificultoso postular tal continuo entre la presencia del reconocimiento y su olvido, describiéndola como una praxis cimentada por crecientes momentos de amnesia, la modalidad de la autorreificación exige mayores precisiones si es que se desea incluirla en esta fórmula general. Pues en primer lugar nunca queda claro qué es aquel reconocimiento de un individuo frente a sí mismo, y en virtud de ello, menos claro aún parece la fórmula que pretendo defender sobre la reificación como una praxis de creciente amnesia. A su vez, esclarecer este punto me será de suma ayuda para delinear al menos los contornos generales de aquella teoría del sujeto adecuada para la conceptualización del reconocimiento lograda en el apartado anterior.

Alcanzar al menos un esbozo de la teoría del sujeto resulta imprescindible si uno desea utilizar el concepto de reificación para reflexionar críticamente sobre la sociedad

actual<sup>211</sup>. Si atendemos a las tres coordenadas con las que acertadamente Honneth reconstruye el concepto de patología social utilizado por sus antecesores, recordaremos que la última de ellas estaba constituida por la suposición de la existencia de un interés emancipador presente en la misma razón parcializada por el capitalismo, capaz de superar tal estado. Justamente en tal suposición, patente en el malestar social, se anclaba la fuerza de la crítica inmanente. En este punto, y como se ha detallado en el apartado anterior, la calidad patológica de la reificación honnethiana surge de forma totalmente gratuita pues este nada dice respecto de la conexión entre la falacia práctica que le es inherente y su poder de generar apatía en los afectados, esto es, de encadenar a pasividad las fuerzas de aquel interés emancipador.

En virtud de la ausencia de mediación teórica entre la falacia práctica de la reificación y su presunta calidad patológica por parte de Honneth, la teoría del sujeto que aquí presentaré ciertamente está inspirada en una serie de apreciaciones del propio Honneth, y en base a ellas mi objeto consistirá en alcanzar una sistematización adecuada de la calidad patológica de la reificación, esto es, de su inherente fuerza para producir apatía en los afectados. Puesto que la modalidad de la autorreificación exigirá dar cuenta de ciertos aspectos de la psiquis e interioridad humana, la precisión que merece la conceptualización del autorreconocimiento servirá de excusa para sondear la naturaleza de aquel interés emancipador.

Ahora bien, en pos de emprender esta tarea, en principio será de suma ayuda la aguda atención que Honneth despliega sobre este creciente fenómeno social, la cual a su vez merece en primer lugar un reconocimiento de su originalidad. Según nuestro filósofo “una tendencia a la autorreificación surge, por el contrario, cuando comenzamos (...) a olvidar esta autoaprobación preliminar al concebir nuestras sensaciones psíquicas sólo como objetos para ser observados o producidos”<sup>212</sup>.

De forma ingeniosa Honneth advierte cómo, frente a contextos en los cuales el individuo se sabe observado, este puede producir estados anímicos o reproducir características de personalidades que si bien en principio pueden ser simulados, son

---

<sup>211</sup> Axel Honneth, “The Work of Negativity”. Véase también Honneth, Axel, “La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo”, en su *Patologías de la Razón*, pp. 139-158.

<sup>212</sup> Axel Honneth, *Reificación*, p. 143

paulatinamente asumidos como elementos constitutivos de la propia identidad. El ya asentado carácter de ciertas instituciones que exigen del individuo una regular presentación pública de sí mismo obliga a atender los diseños situacionales cuyas lógicas anónimas fuerzan tendencias de automanipulación emocional, simuladas, incluso fijadas con carácter de conclusas<sup>213</sup>. Ejemplos como los de las entrevistas laborales o la búsqueda de pareja vía internet, señaladas por el autor, ilustran de sobremanera su intuición sobre el fenómeno. Sin embargo difícilmente estos casos soporten la posterior revisión de Honneth, puesto que no constituyen casos de un olvido literal del reconocimiento, y en virtud de ello se hace necesario en primer lugar, especificar qué es aquello que se quiere decir con el reconocimiento frente a uno mismo, para luego indicar cómo es posible el continuo entre los extremos de la presencia y el olvido del reconocimiento<sup>214</sup>. En este punto aquella “autoaprobación preliminar” presentada por Honneth pretende dar cuenta de una preeminencia del reconocimiento para el caso de la relación con uno mismo, arguyendo que “para poder saber qué significa tener deseos, sentimientos o intenciones, debemos haberlos experimentado anteriormente como una parte de nosotros mismos digna de aprobación”<sup>215</sup>.

Es interesante ver cómo en este punto Honneth utiliza la palabra “digna de aprobación”, lo cual podría referir a algún tipo de valor inherente a los contenidos internos, o por otro lado a criterios de dignidad aprehendidos de un juego de lenguaje axiológicamente signado intersubjetivamente. De acuerdo a la primera opción podríamos sospechar de la estrategia de Honneth, vista como un intento de introducir su modelo receptivo del reconocimiento hacia la intrarelación subjetiva, entendiendo a la luz de esto que el olvido del reconocimiento hacia uno mismo implica un olvido o inhibición perceptual del valor inherente a nuestros contenidos internos. Ahora bien, la segunda opción podría sugerirnos que los criterios de “dignidad de aprobación” de aquellos contenidos internos son interiorizados tras la interacción recognoscitiva, irrenunciablemente cargada axiológicamente por un mundo de la vida cultural. Sin embargo

---

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 144.

<sup>214</sup> También la noción de “ausencia del reconocimiento” presenta cierta indeterminación semántica, puesto que podría decir más, o menos, de lo que el autor desea. Véase que en las traducciones del alemán al inglés Honneth utiliza la expresión “withholding” que refiere no a una ausencia sino a una represión o contención del reconocimiento (Axel Honneth, “Grounding recognition”, p. 504). Este segundo término, a diferencia del anterior (ausencia) enfatiza la incondicional presencia del reconocimiento y a mi entender, se ajusta en mejor medida a la irrenunciable condición del ser humano en tanto sujeto de reconocimiento recíproco, puesto que aquella represión puede ser intencional y consciente o no.

<sup>215</sup> Axel Honneth, *Reificación*, p. 126.

a simple vista ninguna de estas opciones que buscan conceptualizar aquella auto-aprobación básica descrita como autorreconocimiento elemental parecen sólidas. La primera lleva nuevamente a suponer aquel realismo moderado de valores, agravándose la situación al incluir tal realismo en los contenidos internos inconscientes. Mientras la segunda opción nos alejaría de lo que Honneth entiende como situación elemental precomunicativa frente a nosotros mismos, puesto que la interiorización de los criterios sólo es posible a nivel de las esferas, es decir, de índole comunicativo. Y aunque estas opciones pudiesen converger o sortear estas cuestiones pienso que lo más difícil de resolver es la pregunta acerca de ¿quién o qué es lo que atribuye dignidad a las vivencias internas si aquella situación de autorreconocimiento elemental mantiene prioridad ontológica frente a la postura cognitiva, y por tanto, no presenta sujeto u objeto?

En este momento podemos divisar las dificultades del “expresionismo” que pretende esbozar Honneth, esto es, aquella vía de autorrelación que no cae ni en detectivismos ni en productivismos respecto de las propias vivencias internas. Atendiendo a la crítica de Ferrara podemos dudar de la ganancia explicativa de aquel autorreconocimiento elemental, que difícilmente encuentra conceptualización en las propias manos de su creador intelectual.

Probablemente el concepto de *autoexploración* o *exploración de sí mismo* sea el más indicado para indicar aquello nunca concluso del contacto que uno mantiene con uno mismo, intentando no concebir los propios contenidos internos como dados, ni tampoco como manipulables<sup>216</sup>, pudiéndose denominar, tal vez, “expresionismo”. No así, aquella postura correcta frente a uno mismo se mantiene muy poco clara, y a su vez con dudosa ganancia explicativa. Esta dudosa ganancia explicativa repercute proporcionalmente en la ausencia de referentes empíricos, resguardados casi con exclusividad a los autistas<sup>217</sup>, así como también en la sospechosamente gratuita calidad patológica de la autorreificación, es decir, su capacidad de generar apatía en los afectados. En virtud de estos déficits de la formulación de Honneth propongo pensar aquella postura de autorreconocimiento por analogía a aquella revisada más atrás, esta es, como una situación interactiva entre dos

---

<sup>216</sup> Donald Winnicott, *Realidad y Juego*, cap. 1, 3 y 9. Véase también Erikson, Erik H., “Parte Tres: el desarrollo del yo”, en su *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires: Paidós, 1983, pp. 171-247. Una lectura de las implicaciones sociológicas de la confianza lograda durante este estadio lúdico del infante puede encontrarse en Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 86-94.

<sup>217</sup> Axel Honneth, *Reificación*, pp. 65 y ss.

sujetos, pero bajo la perspectiva del relacionamiento de uno con uno mismo. Esta analogía en principio sólo daría la pauta de una relación inherente a la ontología humana frente a sí mismo, sin embargo queda aún por explicitar cuáles, en términos analíticos, serían aquellos sujetos interactuantes. Pues bien, a la luz de la tarea de desentrañar aquellos elementos interactuantes analíticos en la relación de uno con uno mismo, propongo comenzar por la reconstrucción de algunas notas dignas de atender en lo que Honneth ha entendido hace ya bastante tiempo como *autonomía descentrada*. Una vez que identifiquemos aquellos elementos que interactúan analíticamente, que hacen a la univocidad del autorreconocimiento, intentaré avanzar en la conceptualización de la autorreificación y su calidad patológica.

Luego de la fuerte crítica que sufrió el supuesto del sujeto autónomo y autotransparente de la modernidad a través del psicoanálisis y el giro lingüístico del siglo XX, Honneth opina que el concepto de autonomía debe ser revisado cautelosamente y que sin más ha de ser articulado con las ciencias del sujeto y la sociedad<sup>218</sup>. En este contexto Honneth entiende que de seguir vigente el concepto de autonomía este debe ser descentrado del sujeto para incrustarlo en una propuesta antropológica intersubjetivista, cuya razón existencial se encontraría en las relaciones de reconocimiento recíproco. En virtud de ello Honneth propone que debe ser concebida en tres momentos claramente intersubjetivos, cuyos desdoblamientos exigen una creciente penetración del otro. En este sentido la autonomía es concebida como un progresivo descentramiento del sujeto que atraviesa tres momentos, y por los cuales este puede desarrollar una capacidad normativa sana nunca conclusa, sino más bien abierta y permeable. En primer lugar Honneth encuentra un desarrollo de la autonomía constreñido a la interioridad del individuo, cuya característica distintiva es el desarrollo de capacidades lingüísticas que le posibiliten al individuo la apropiación de sus contenidos emocionales espontáneos, auténticos. Con respecto al segundo eje de la autonomía Honneth entiende la capacidad del sujeto de integrar los diferentes impulsos de acción inconscientes en el ejercicio de su vida, de manera tal que ésta en su totalidad merezca el predicado de “autónoma”, esto es, la capacidad de organizar los motivos que empujan desde el interior en relación a los valores y las significaciones que

---

<sup>218</sup> Wellmer, Albercht, *Sobre la Dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1993, pp. 54 y ss.; Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y Estructuralismo*, Buenos Aires: Megápolis, 1975, pp. 139 y ss.

comprende la formación de un proyecto de vida. Mientras finalmente la autonomía sería descentrada en su grado máximo al desarrollar el individuo una “sensibilidad contextual” que le permita compatibilizar sus motivos de acción y plan de vida con las expectativas de los demás<sup>219</sup>. La autonomía así entendida brinda la posibilidad de identificar lo patológico de las prácticas autorreificantes en el primer nivel de desarrollo de la autonomía, es decir, en aquella esfera de acción del sujeto que patenta un esfuerzo por apropiarse lingüísticamente de los espontáneos impulsos y motivos de acción provenientes de su interioridad, pues solo allí encuentra asidero lo que el filósofo entiende por aquella implicación ontológica que el sujeto mantiene frente a sus propios contenidos psíquicos. Puesto que en la autorreificación aquel reconocimiento debe ser descrito como un irrenunciable involucramiento del sujeto con sus contenidos emocionales, es preciso presionar sobre los supuestos de este eje de la autonomía para identificar el daño que es capaz de producir la autorreificación, y precisar el continuo<sup>220</sup>.

Aquella instancia de la autonomía caracterizada por una apropiación de los propios estados psicológicos allana la introducción de un supuesto muy poco problemático para la tradición de la Teoría Crítica, como lo es el del *diálogo interior*, cuya versión honnethiana obliga a tener presentes las investigaciones de Winnicott y las nociones del “I” y “me” originarias de G. H. Mead<sup>221</sup>. Sin embargo este marco psicológico naturalista de la teoría del sujeto fue fuertemente revisado y ampliado por Honneth, puesto que en su opinión el reconocimiento para Mead sólo constituye la toma de perspectiva mutua, sin decir nada de cuáles son las formas adecuadas de relacionamiento para que un individuo alcance una autocomprensión saludable<sup>222</sup>. En virtud de ello Honneth ha buscado aumentar el alcance de sus supuestos psicológicos con Winnicott y Leowald, intentando dar cuenta de aquel apetito pulsional originario del individuo hacia el reconocimiento, esto es, hacia la

---

<sup>219</sup> Cfr. Axel Honneth, “Decentered Autonomy”.

<sup>220</sup> A la hora de argumentar sobre la preeminencia del reconocimiento frente al conocimiento en la relación de uno mismo Honneth considera la vía de la autonomía descentrada. Sin embargo al no recorrerla y descartarla como ideal, un *deber ser* de la relación con uno mismo, abandona la imprescindible tarea de develar la calidad patológica de la autorreificación: Axel Honneth, *Reificación*, pp. 109-110, nota 7. En este contexto intento partir de aquella autoaprobación preliminar descrita por Honneth para avanzar en las líneas generales de una teoría del sujeto capaz de dar con aquel interés emancipador inhibido por la reificación, esto es, según se ha dicho aquí arriba, ese *apetito de reconocimiento*.

<sup>221</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, pp. 170 y ss.; Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 90-113, y pp. 128-132; Axel Honneth, “Decentered Autonomy”, pp. 266-267.

<sup>222</sup> Axel Honneth, “Grounding recognition”, pp. 503-504.

progresiva delimitación y diferenciación del entorno tras la superación del estadio simbiótico del niño con su madre<sup>223</sup>. Según este ampliado marco psicológico tanto el desarrollo de la personalidad como el encuentro consigo mismo en cada uno de los estadios de reconocimiento se encuentran movilizados por un apetito pulsional empeñado en trascender cada nivel alcanzado frente al entorno<sup>224</sup>. El diálogo interno sólo es concebible a través de instancias psíquicas (*ello-yo-superyó* o *I-me*) surgidas de coagulaciones organizacionales de las pulsiones, cuya función es adaptarse al entorno; y en virtud de ello, la apropiación e identificación del individuo con sus propios estados internos han de entenderse como procesos reflexivos de encuentros comunicativos consigo mismo.

Desde esta perspectiva la autorreificación constituiría la paulatina neutralización de aquellos motivos de acción inconscientes provenientes del *I* o *Ello* del sujeto desde la exterioridad, produciéndose un desequilibrio entre el primer momento de la autonomía y el tercero; en otras palabras, la sensibilidad contextual del sujeto se refina y robustece al punto de inhibir o debilitar los anteriores estadios de la autonomía, de los cuales el primero resulta seriamente afectado. El sólo hecho del robustecimiento de esta sensibilidad contextual no conlleva una disminución del primer eje de la autonomía, pues recordemos que los *bienes sociales irreductibles* implican una expansión de este eje, pero que a diferencia de aquel patológico que referimos aquí este busca expandir los demás ejes de la autonomía<sup>225</sup>. Por su lado el robustecimiento no deseado al que aludimos aquí mantiene como motivo una inercia hacia el extrañamiento de sí mismo, experimentada por el sujeto frente a diseños situacionales anónimamente regulados. El motivo de esta inercia hacia el extrañamiento de sí mismo que experimenta el sujeto frente a diseños situacionales anónimamente regulados se debe en gran parte a la búsqueda subjetiva del reconocimiento presente en tales contextos, como una búsqueda de aceptación, aprobación y en suma, inclusión en tales ámbitos. Y sobre este punto, estas reflexiones visibilizan la cuestión de lo dificultoso que puede resultar para el sujeto la distinción entre un reconocimiento adecuado y uno

---

<sup>223</sup> Cfr. Axel Honneth, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna”; Cfr. Axel Honneth, “The Work of Negativity”.

<sup>224</sup> Axel Honneth, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna”, pp. 345-346.

<sup>225</sup> Véase el recurso de los *bienes sociales irreductibles* en las propuestas de modificación de preferencias adaptativas y aumento de la autonomía en Gustavo Pereira, *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, pp. 188-194; Pereira, Gustavo, “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas sociales”, *Isegoría*, n° 36, enero-junio, 2007, pp. 157-159; Pereira G., Vigorito, A., Fascioli, A., Reyes, A., Modzelewski, H., Burstin, V., *Preferencias adaptativas. Entre deseos, frustración y logros*, Montevideo: Fin de Siglo, 2010, pp. 39-41.

ideológico, siendo este último un tipo de reconocimiento que inhibe cualquier tipo de resistencia en el sujeto para emprender tareas cuyas lógicas sean fijadas por relaciones de dominación<sup>226</sup>. La gravedad con que este tipo de reconocimiento ideológico prolifera resulta algo repetidamente insistido por nuestro filósofo. Una vez que se observan crecientes políticas empresariales cuyas estrategias giran en torno al aumento de la productividad mediante la creación de ámbitos laborales lúdicos, es fácil indicar la exigencia de producción mediante una exploración creativa de sí mismo, precedida por una identidad ideal del “empresario de su propia fuerza de trabajo”<sup>227</sup>. Nuevamente, en congruencia con el apartado anterior, en el cual me he ocupado de la importancia de la variable del poder en las relaciones asimétricas de reconocimiento, aquí podemos observar que tal variable tampoco debe ser ajena en el contexto de la autorreificación. Esta última seguramente puede propiciarse a través de diseños institucionales jerarquizados de poder, capaces de establecer relaciones asimétricas de reconocimiento que mantienen ante el sujeto una apariencia alienada respecto de sus regulaciones, y en virtud de lo cual se le pueden presentar como anónimas.

Sobre la base de lo argumentado y siguiendo la misma intuición que Honneth confiesa<sup>228</sup>, podemos apreciar cómo los tres ejes de la autonomía entran en tensión, allanando el camino para un robusto desarrollo de cierta sensibilidad contextual capaz de permear fuertemente las capacidades del individuo de forjar un plan de vida mínimamente autónomo, y en especial, debilitando de sobremano aquellas capacidades requeridas por el individuo para apropiarse de sus estados emocionales mediante el ejercicio de un diálogo interno libre de obstáculos. *Esto, en suma, da cuenta de la calidad patológica de la autorreificación, esto es, la emergencia de la apatía del individuo por querer superar tal situación, puesto que ya la apropiación de motivos de acción inconscientes se vería contaminada por la vigorización de la sensibilidad contextual*<sup>229</sup>. El individuo entraría en

---

<sup>226</sup> Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, pp. 129-150, en especial p. 140

<sup>227</sup> Cfr. Axel Honneth, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en su *Crítica del agravio moral*, pp. 363-388.

<sup>228</sup> Axel Honneth, “Decentered Autonomy”, p. 271.

<sup>229</sup> Los símbolos del juego del lenguaje a través de los cuáles la consciencia interpretaría los impulsos o motivos de acción provenientes del “I” o “ello” se verían reificados en sí mismos. Si bien esta reconstrucción del diálogo se asemeja a la de Habermas (Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 232 y ss.), la misma pretende sortear las deficiencias que Grümbaum le ha señalado a este último: Cfr. Grümbaum, Adolf, *The Foundation of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Berkeley: California University Press, 1984. Sobre la polémica reconstrucción hermenéutica del psicoanálisis que realiza Habermas en *Conocimiento e Interés* véase

un bucle indefinido que alimentaría un progresivo desencuentro consigo mismo, debilitando la identificación del sujeto con sus propios estados internos. En virtud de lo expuesto el interés emancipador capaz de restablecer una preliminar autoaprobación del individuo quedaría vaciado, somnoliento y parcializado, presente en el mejor de los casos como un tipo de malestar sintomático.

En este contexto nuevamente encontramos el deterioro de la faceta de agencia del individuo, con un especial énfasis en el debilitamiento de sus capacidades reflexivas y autorreflexivas. Si atendemos a los primeros dos ejes de la autonomía descentrada también podemos percibir la intención de Honneth de renovar la concepción de la autonomía no ya desde un paradigma de la racionalidad sino desde una teoría de la personalidad en términos de reconocimiento recíproco. Tanto el esfuerzo por apropiarse de los contenidos internos como el que supone la formulación de un plan de vida revisable que comprenda aquellas apropiaciones de sí, exigen el desarrollo de una faceta de agencia que abrigue las capacidades de la reflexión y autorreflexión. En este punto Honneth incluye en el segundo eje de la autonomía aquellas *metapreferencias* tematizadas por Harry Frankfurt y Charles Taylor, congruentes con la segunda dimensión de la autonomía en términos de racionalidad práctica de Habermas: la ética<sup>230</sup>, buscando delimitar lo que a su entender se presenta como previo a tales capacidades, esto es, aquella identificación con los propios contenidos internos. La revisión que el propio plan de vida exige en términos de una *evaluación fuerte* al decir de Taylor, o *profunda* al decir de Pereira, supone entender a la autonomía, y en este caso, a la faceta de agencia, como irrenunciablemente tensada por sus extremos, estos son, los de la apropiación de los contenidos internos y la sensibilidad contextual. Tanto las expectativas de los demás como los motivos de acción provenientes del *ello* o *I* delimitan el perímetro de desarrollo de la faceta de agencia y la formulación revisable de un plan de vida. En nuestro caso la autorreificación parece obliterar el origen social de la interrupción del diálogo interno, debilitando la autorreflexión y en suma la faceta de agencia<sup>231</sup>. Una vez

---

también Navia, Ricardo, “Principales críticas de la epistemología al Psicoanálisis: esbozo de defensa”, en Moreno, Inés y Rey, Concepción (Eds.), *Perspectivas filosóficas*, Montevideo: Artes gráficas, 2010, pp. 51-73.

<sup>230</sup> Jürgen Habermas, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”.

<sup>231</sup> Cfr. Gustavo Pereira, *Elements of a Critical Theory of Justice*, apartado II.2.1; Cfr. Christopher Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”.

que tal interrupción del diálogo se sustrae a la conciencia esta escisión del sí mismo corre a espaldas de la autorreflexión, aún débil, facilitando la generación de apatía.

De este modo aquellas autocomprensiones que se alcanzan a través de la fosilización de actitudes y emociones simuladas, tipificadas por las expectativas inherentes a ciertos diseños institucionales son favorecidas por la ausencia de una autorreflexión profunda capaz de alcanzar los orígenes sociales de aquella escisión interior que desprende los fallos emotivos.

A su vez, el anclaje crítico de la calidad patológica de nuestro esbozo reformulado de la reificación puede encontrarse fácilmente en el socavamiento de las diferentes autorrelaciones prácticas de los individuos. Como ya se ha presentado anteriormente Honneth sostiene que a través de cada esfera de reconocimiento recíproco el sujeto es capaz de desarrollar un sentimiento hacia sí mismo que deviene en autorrelación práctica. Estas autorrelaciones prácticas denominadas autoconfianza, autorespeto y autoestima se presentan como las condiciones mínimas de la autorrealización humana. A la luz de esto en los casos de autorreificación podemos constatar una parcialización de las diferentes autorrelaciones prácticas en su totalidad, pues la habituada percepción de las propias vivencias internas como dadas o producibles a voluntad llevan a que el individuo comience a perder contacto con aquella carga cognitiva inherente a las formas de sufrimiento, puesto que las diferentes formas de malestar contienen en sí una irreductible carga cognitiva acerca del mundo, denunciando que algo debe cambiar en este<sup>232</sup>. Sin embargo el olvido de aquella autoaprobación preliminar que posibilita la identificación con los motivos de acción internos parece socavar incluso las autorrelaciones prácticas desde su raíz, no pudiendo asumir como propias aquellas en las cuales la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima no se alcanzan, denominadas como formas de menosprecio. Estaríamos frente a una previa alienación de sí mismo que da lugar a la reificación del sí mismo. Desde esta perspectiva aquella sana relación de uno con uno mismo, intrarelación psíquica del sujeto organizada (no posibilitada) a través de la interiorización de la interacción con la exterioridad, no es lograda, repercutiendo directamente en el alcance de la autorrelación práctica adecuada en cada una de las esferas. Teniendo en cuenta que el primer eje de la autonomía conjuntamente con la primera esfera de reconocimiento descrita por Honneth, se presentan

---

<sup>232</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, cap. VI.

como las bases sobre las cuales la posterioridad de la identidad de la persona se edifica con mayor o menor éxito de sanidad, podemos ubicar el daño que engendra la autorreificación en estos niveles de la autonomía moral y ética, dando cuenta de su potencial de generar apatía.

## *Reflexiones finales*

En la presente tesis me he abocado al análisis de la reformulación de la reificación que intentó realizar Axel Honneth en las *Tanner Lectures* que ofreció en la Universidad de Berkeley durante el 2005. La exploración que emprende Honneth sobre el concepto tiene el objetivo de evaluar si el mismo mantiene aún vigencia teórica para el análisis de las sociedades contemporáneas. Como hemos visto su estrategia argumental se concentra en la continuación de una versión tradicional “no oficial”, implícita de la reificación, presente en *Historia y conciencia de clase* de George Lukács, es decir, aquella argumentación que según Honneth escapa a sus supuestos idealistas al concebirla como una praxis fallida que atenta contra un ideal de vida buena.

Justamente, el ideal correcto de vida buena es el foco en el que se concentra Honneth, puesto que aquel debe estar previamente definido para luego poder evaluar su presencia o no en la realidad social. A través de una triple vía argumental que comprende la introducción de conceptos de Heidegger, Dewey, Cavell, e investigaciones de psicología evolutiva, Honneth busca demostrar la tesis de que aquella condición de posibilidad del ideal de vida buena ha de encontrarse en un tipo elemental de reconocimiento, esencialmente afectivo, y previo a la postura cognitiva. De esta forma Honneth busca reformular el significado de la reificación en términos de una falacia práctica, una praxis fallida que olvida aquella situación de reconocimiento elemental a la cual el hombre está irrenunciablemente arrojado en el mundo.

Sin embargo inmediatamente después de reconstruir la reformulación honnethiana hemos podido también presentar sus limitaciones, referenciando varios críticos. Fue allí que he emprendido una estrategia que consistió en la identificación de lo que a mi juicio constituía la raíz de los déficits de la reificación honnethiana: su problemático concepto de reconocimiento. Puesto que el mismo Honneth confiesa que aquel reconocimiento elemental parece ser la recepción de un valor ya dado e inherente a la otra persona, he podido rastrear esta forma de concebir el reconocimiento en lo que él mismo, con anterioridad a las conferencias de Berkeley, concibió como un “modelo receptivo del reconocimiento”. Hemos visto cómo es que el repetido esfuerzo de Honneth por conceptualizar el reconocimiento en términos de pura afectividad, previa a la postura

asumida para el conocimiento, lo lleva a suponer y defender un arco de premisas problemáticas. Esta conexión entre su formulación de la reificación y su concepción del reconocimiento es lo que he denominado como “continuo deficitario”, puesto que parece heredar la reformulación de la reificación las debilidades de lo que anteriormente Honneth conceptualizó como un modelo receptivo del reconocimiento.

Sobre este punto, inicialmente me ha sido sumamente estimulante el marco teórico gozne sobre el que gira la revisión honnethiana, esto es, revisar la reificación desde la teoría del reconocimiento, y en virtud de ello es que me he interesado por evaluar la posibilidad de explotar un poco más esta perspectiva sobre la reificación. En virtud de ello es que he elaborado la estrategia de buscar una concepción más adecuada del reconocimiento para luego volver sobre la reificación. Esta revisión del concepto de reconocimiento buscó superar las problemáticas suposiciones del modelo receptivo de Honneth, para a su vez poder acercarme consistentemente a las intuiciones ya presentes en “el Honneth de *La lucha por el reconocimiento*”, más cercano al joven Hegel, ofreciendo con ello un pretendidamente más completo marco de referencia para resignificar la reificación en términos de un olvido literal del reconocimiento.

Con una modestia abrigada por el mayor ímpetu que puedo ofrecer he intentado apuntalar la forma de entender el reconocimiento recurriendo a los textos del joven Hegel, para en principio evitar los supuestos autorreflexivos del espíritu del Hegel maduro, y a su vez ampliar el marco del reconocimiento desde el cual formular la reificación. De este modo, a partir de los escritos tempranos de Hegel he intentado concebir por reconocimiento a una unidad ontológica con distinciones analíticas entre la atribución mutua de autoridad moral y la consciencia o percepción del reconocimiento en tanto interacción básica, lo que también mantiene una fuerte coherencia interna con las intuiciones subyacentes a las investigaciones que Honneth presenta en *La lucha por el reconocimiento*. Esta forma de entender el reconocimiento pretende soportar mi tesis de que la reificación, en tanto olvido del reconocimiento, sólo puede ser entendida como una praxis en la cual la bicondicionalidad de las distinciones analíticas del reconocimiento se suspende o debilita, ya sea suspendiendo la atribución de autoridad moral al otro, o atribuyendo una débil autoridad moral. Este razonamiento lleva a pensar en una reificación que se asienta sobre prácticas de creciente debilitación o suspensión de la atribución mutua de autoridad moral,

lo que es sinónimo de prácticas crecientemente amnésicas de la interacción, en la medida de que la debilitación o suspensión de la atribución de autoridad moral significa la ausencia o debilitada identificación del otro como sujeto de interacción.

Respecto de las consecuencias de este núcleo argumental se realiza aquella que refiere a la eliminación de la forma elemental del reconocimiento defendida por Honneth, adhiriéndola al nivel de fundamento analítico de las esferas del reconocimiento, a su vez compuesta analíticamente por la atribución mutua de autoridad moral y la percepción del reconocimiento. Esta aplicación de la *navaja de Ockham* también tiene la virtud de evitar la contradicción performativa que denuncia Ferrara en la argumentación honnethiana<sup>233</sup>. En virtud de ello se adquiere la capacidad de incluir analíticamente el nivel de fundamento y el nivel comunicativo en la univocidad ontológica del reconocimiento a través de la conexión que puede trazarse entre la reificación y las diversas formas de malestar, anclando de esta manera el alcance de su capacidad descriptiva y normativa en la crítica social.

En este contexto la modalidad de la reificación de la naturaleza que esboza Honneth queda intacta. Su estimulante idea respecto de que el olvido del significado que la naturaleza puede tener para otros, a modo de una reificación derivada, o un olvido de tales significados que deriva en el olvido del reconocimiento del otro, también puede ser comprendido a través de la debilitación o incluso suspensión de la atribución de autoridad moral hacia el otro<sup>234</sup>. Olvidar la diversidad de significados que la naturaleza puede tener para otros supone una suspensión de la restricción del egocentrismo que la atribución de autoridad moral hacia el otro implica. En consecuencia, tal modalidad de la reificación no ha merecido, a mi juicio, mayor tratamiento argumental.

Otra consecuencia del núcleo argumental recae en concebir a la reificación como una praxis encadenada, en la cual cada eslabón presenta un grado mayor de amnesia del reconocimiento, concibiendo la literalidad de su olvido en su puro sentido ideal, como trasfondo de sentido. Naturalmente, aquellos momentos intermedios de amnesia comprenden las diversas patologías sociales capaces de suspender la autoridad moral hacia el otro, y cuya fosilización coadyuve a insensibilizar la percepción misma de la interacción, sustrayendo a la consciencia las relaciones de reconocimiento.

---

<sup>233</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, "The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition".

<sup>234</sup> Axel Honneth, *Reificación*, pp. 103

De este modo me ha parecido sumamente relevante introducir la variable del poder para dar cuenta de formas de reconocimiento asimétricas capaces de oficiar ese pasaje que va desde la suspensión o débil atribución de autoridad moral al otro hacia el olvido del reconocimiento, facilitando con ello la generación de apatía en los afectados al debilitar las capacidades reflexivas. Este punto implica a nivel de esbozo la introducción del estudio del peso de las estructuras sociales en las esferas de interacción social, puesto que el recorte reduccionista de Honneth alojado en las causas subjetivas de la reificación deja de lado la inclusión de factores y variables institucionales y materiales que interfieren y coadyuvan al surgimiento de la patología. En otras palabras, el problema que identifican tanto Jütten como también Chari y Deranty, radica en volver a restablecer las coordenadas del estudio de la reificación trazadas por Lukács entre sus causas subjetivas y objetivas<sup>235</sup>.

Por otro lado el tratamiento de la autorreificación ha merecido especial atención puesto que debimos atender a la explicitación de la teoría del sujeto supuesta, y con ella, la explicitación de nuestra convicción acerca de la naturaleza del interés emancipador parcializado por la reificación. Para ello se ha acudido a una reconstrucción de lo que significa el reconocimiento de uno mismo a través de la introducción del supuesto del diálogo interior para, por analogía, internalizar la fórmula de la reificación aquí presentada hacia el interior de la psiquis: el pasaje de la suspensión de la autoridad moral del otro hacia el olvido del reconocimiento. Lo que puede entenderse como un desequilibrio en la autonomía moral del individuo, que patológicamente exacerbada en su sensibilidad contextual empuja al individuo hacia un bucle de creciente desencuentro consigo mismo al no considerar sus contenidos internos como dignos de ser articulados, puesto que son concebidos como ya dados o como producibles a voluntad, disminuye también las capacidades de autorreflexión, y en especial aquella autorreflexión profunda capaz de superar el desencuentro. Aquel olvido de los motivos inconscientes de acción favorece un adormecimiento del interés emancipador que sólo podrá manifestarse en diferentes formas de sufrimiento, difícilmente aprehensible por el juego de lenguaje subyacente del *me* o *yo*, dando lugar a la apatía.

---

<sup>235</sup> Cfr. Timo Jütten, “What is reification? A Critique of Axel Honneth”; Cfr. Anita Chari, “Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory”; Cfr. Jean-Philippe Deranty, “Repressed Materiality”. Por el contrario, en lo que puede entenderse como el primer protoantecedente de la reificación: el mito de Medusa en tanto tragedia, el factor objetivo deja por fuera la consideración del factor subjetivo.

Otra consecuencia también la constituye precisamente la cuestión de la apatía en sí misma. Resulta desconcertante el hecho de que la reificación honnethiana no aborde en ningún momento la cuestión de la conexión entre la praxis fallida frente al mundo y su poder de generar apatía en los afectados, puesto que de acuerdo al mismo Honneth esta es una característica inherente al concepto de patología social. De este modo parece gratuita la calidad patológica de su versión de la reificación. Sobre este punto, entender a la reificación como una cadena en la cual se petrifica una amnesia del reconocimiento a través de repetidas suspensiones o atribuciones débiles de autoridad moral facilita la introducción del problema del socavamiento de las capacidades reflexivas y autorreflexivas en los afectados. Sólo sustrayendo a la consciencia las fuentes sociales y estructurales de la praxis reificante puede surgir la apatía, como una restricción y parcialización de las capacidades reflexivas capaces de percibir tales factores. De esta forma es posible abordar algo que ya Jütten y Owen advierten, a saber, la ausencia del tratamiento de la conexión entre el error ontológico y las faltas y los daños morales por parte de Honneth.

De esta forma podemos afrontar con mayor solides las diferentes críticas que se le han destinado a la reificación honnethiana. Sin embargo, en particular hay dos de ellas que aún merecen ser abordadas, a saber, aquella que pone en tela de juicio la existencia de referentes empíricos del concepto, y aquella que exige la implementación de una metodología completa para su estudio.

Respecto de la primera crítica, tanto Jütten como Ferrara advierten con verdad que la reformulación que Honneth imprime en la reificación pierde inmediatamente su relevancia, puesto que no parece referir más que a dos o tres fenómenos sociales. Como hemos visto el mismo Honneth reconoce este punto. Sin embargo al concebir la reificación como una praxis que deteriora la atribución de autoridad mutua, tanto hacia los otros como hacia los propios contenidos internos, podemos abordar una diversidad de fenómenos sociales susceptibles de ser calificados como casos de reificación. Piénsese en las Empresas Multinacionales de Seguridad Privada (EMSP) que ofrecen sus servicios en el mercado del mercenariaje tanto para defender como para derrocar gobiernos, encarnando aquello que Horkheimer, Adorno y Marcuse tanto temían de una racionalidad instrumental ciega a la dignidad de los fines que persigue. Este tipo de organizaciones recluta y forma subjetividades –mercenarios- cuyos perfiles parecen ser necesariamente indolentes frente al

enemigo de turno<sup>236</sup>. O también atiéndase al perverso diseño situacional que envuelve la labor de los telemarketers, forzados a desplegar una permanente manipulación de los propios estados anímicos al representar a la compañía con su voz, padeciendo una variedad aún indeterminada de síndromes y malestares psíquicos por la continua exposición de sí<sup>237</sup>.

Sin embargo existen otros fenómenos que presentan, entre otras cosas, las variables del poder y formas de reconocimiento asimétrico que he intentado esbozar. Recuérdesse lo bien que ilustra José Pedro Barrán las políticas sanitarias implementadas ya con una violencia asidua en el Uruguay, durante y desde el siglo XIX hasta el presente, lo que constituye una “medicalización” social signada no sólo por el disciplinamiento de los individuos sino también por el control de los saberes vigentes legítimos en materia médica<sup>238</sup>. La invasión del cuerpo y de la vida privada que aglutinó la clave del éxito de tal medicalización social ha dejado tras de sí la fosilización de las consecuencias de un interesante movimiento dialéctico del Uruguay, pues mientras por un lado se incrementó la pedagogía sanitaria a través de la instauración disciplinar de buenos hábitos en la población, aumentando de esa forma las expectativas de vida de la misma, por otro lado puede verificarse una disminución de las capacidades reflexivas de la población en lo que tiene que ver con el cuidado de sí frente a la figura del médico. Sobre este segundo punto es de notar una creciente desresponsabilización del cuidado de sí frente a la figura del médico, encarnando más bien posturas sumisas ante él, sus diagnósticos, recetas y mandatos clínicos. El paciente manifiesta una delegación del cuidado de su propio cuerpo frente al saber médico, aunque no entienda su proceder, o las razones de sus mandatos y retos.

Naturalmente, esta medicalización no podría explicarse sin recurrir a las relaciones de poder, y en especial a la lucha por la acumulación de los recursos de autoridad descrita en otros términos por Barrán<sup>239</sup>. De este modo, de acuerdo a las condiciones históricas

---

<sup>236</sup> Asamblea General de las Naciones Unidas: resoluciones A/HRC/15/25 del 5 de julio de 2010; A/HRC/10/14/Add.2 del 19 de febrero de 2009; E/CN.4/2005/10 del 28 de febrero de 2005; E/CN.4/2001/18 del 14 de febrero de 2001; y E/CN.4/2000/14 del 21 Diciembre de 1999.

<sup>237</sup> Landa, María Inés y Marengo, Leonardo G., “La di-gestión de energías en los *Call centers*: entre cuerpos des-hechos y *performances* de liderazgo”, *Trabajo y Sociedad*, n° 18, vol. XV, 2012, pp. 69-86; Del Bono, Andrea, “Call centers, ¿el trabajo del futuro? El caso de Estrategias Telefónicas S.A. (ESTRATEL)”, *Sociología del Trabajo*, n° 39, 2000, pp. 3-31; Pérez Jauregui, Isabel, *Estrés laboral y síndrome burnout. Sufrimiento y sinsentido en el trabajo. Estrategias para abordarlas*, Buenos Aires: Psicoteca, 2005.

<sup>238</sup> Cfr. Barrán, José Pedro, *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*, t. 2: *La ortopedia de los pobres*, Montevideo: La Banda Oriental, 1994.

<sup>239</sup> Véase *Ibíd.*, Cap. VI. Resistencias.

actuales podría atestiguar fácilmente que a pesar de algunos casos aislados de resistencia de pacientes, los médicos se ven facilitados institucional y culturalmente a exceder el plano de la objetivación del paciente requerida para su praxis, olvidando el contenido biográfico de aquel, su versión explicativa del “cuadro”, sus pareceres, afecciones, etc. Claro está que no constituyen casos de olvidos literales, más sí de ciertos momentos amnésicos dadas las crecientes quejas de pacientes que sólo se visibilizan públicamente en casos de mala praxis o desafortunadas muertes<sup>240</sup>. Esto también podría explicar la explosión de la industria de los fármacos, los cuales ya son incluidos en las rutinas cotidianas de las sociedades a nivel mundial, colonizando otros ámbitos como el de la enseñanza, y presentando notas alarmantes de lo que podría denominarse una hipermedicalización social que desborda el fin de cuidar la vida y la salud, causando con ello una debilitación seria de las capacidades reflexivas de los individuos.

Pero también en casos cotidianos podemos abordar diversas formas de autorreificación. Atiéndase a los valores ideológicos que al igual que en los ámbitos laborales son capaces de mantener estática la vigencia de la infraestructura de dominación y/o comercialización. Un claro ejemplo de ello lo constituye el deporte profesional, reparando puntualmente en el valor de la *dureza* como ya observaba Adorno hace más de cuarenta años<sup>241</sup>. Como muy bien advertía el filósofo alemán el valor de la dureza suele ser entendido a partir de la idea de sacrificio, y no sobre la idea de esfuerzo y disciplina. Esto lleva a que por dureza se entienda la resignación de cierto bienestar en pos de alcanzar la victoria en la competencia, siendo el bienestar aquella calidez humana que es posible experimentar en el deporte a través de lazos de solidaridad, cooperación, y empatía. En la medida de que el valor de la dureza es entendido como sacrificio, esta inspira una comprensión del mismo en torno a la indiferencia al dolor propio y ajeno, fundándose allí un tipo de patrón de virilidad. En la actualidad los deportistas se someten (o son sometidos) a tratamientos, complejos vitamínicos y drogas que son capaces de aumentar el nivel de

---

<sup>240</sup> El reciente y espeluznante caso de dos enfermeros uruguayos que competían entre sí a la hora de eliminar la vida de pacientes conmovió la totalidad de la sociedad uruguaya en lo que toca a la crisis de confianza social respecto de las garantías institucionales ofrecidas. Sin embargo poco o nada se ha reflexionado acerca de la impunidad con la que estos enfermeros pudieron movilizarse a los ojos de los propios pacientes. No consultar acerca de lo que al paciente le inyectan, pastillas ofrecidas, estudios ordenados, cuadros diagnosticados, etc., constituye una postura de sumisión por excelencia frente a aquello que se desconoce, tan sólo avalado social y dogmáticamente.

<sup>241</sup> Adorno Theodor W., “Educación después de Auschwitz”, en su *Educación para la emancipación*, Madrid: Morata, 1998, pp. 85-86.

rendimiento aún a expensas del daño que puede sufrir la propia salud. Son muy conocidos los casos de las gimnastas y boxeadores sobre este tema, pero existen casos en los cuales la salud de los deportistas corre serios peligros como en el de los atletas de maratón y ciclismo. La eritropoyetina (EPO) y la NEPH son hormonas y drogas que de ser mal usadas pueden generar daños cardíacos irreversibles, y cuyas posibilidades se incrementan con el uso de “sustitutos indigentes” como el consumo de morfina para no sentir el dolor que producen los altos niveles de extenuación, o el “actovejin” que busca aumentar la masa sanguínea y con ella la oxigenación a través de una autotransfusión sanguínea. Estas notas han de llamarnos la atención sobre el trasfondo de valor de los deportes competitivos que llevan inercialmente a los deportistas a instrumentalizar su cuerpo falsamente consciente de los riesgos que ello implica, puesto que en la lógica competitiva actual parece estar implícita la idea de que aquel que ha de ganar lo hará con sacrificio.

La ilustración de la reificación que puede alcanzarse con estos casos empíricos muestra la posibilidad de ampliar el alcance de la formulación de Honneth. Pero también podemos ampliar tal revisión honnethiana a través de la posibilidad de la realización de una metodología completa de la reificación, abordando de esta forma la segunda crítica: aquella en la cual Zurn acusa a Honneth de no diseñar una metodología adecuada para el estudio de las patologías sociales. Como he mencionado anteriormente Zurn sostiene que un estudio completo de las patologías sociales debe incluir cuatro etapas, la *sintomatológica, diagnóstica, etiológica y terapéutica*<sup>242</sup>. Con verdad acusa Zurn a Honneth de que generalmente sus estudios de patologías sociales no superan la segunda etapa. Por el contrario los casos que anteriormente han pretendido ilustrar la capacidad referencial de nuestra revisión de la reificación honnethiana también tienen la virtud de incluir la posibilidad de ofrecer elementos para la realización exhaustiva de la tercera etapa, a saber la etiológica. Basta con atender al caso de la medicalización social de Uruguay para apreciar que la misma ejemplificación va de la mano con una explicación de su realidad empírica a través de la variable del poder. En este sentido probablemente los estudios de patologías sociales realizados por Honneth se vean imposibilitados a priori de alcanzar las tercera y cuarta etapas debido a que su teoría del reconocimiento quita demasiado peso a las

---

<sup>242</sup> Cfr. Christopher Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”.

estructuras sociales, lo cual consecuentemente le lleva a reducir su estudio de la reificación a la sola variable subjetiva.

Por otro lado, respecto de la cuarta etapa, la terapéutica, podemos tan sólo vislumbrar su posibilidad de realización en la medida de que atendamos aquello parcializado por los momentos de creciente amnesia que caracteriza a la reificación: las capacidades de reflexión y autorreflexión de los afectados. Pienso que si nuestra argumentación lleva a atribuir el surgimiento de la apatía generada por la reificación a la debilitación de las capacidades reflexivas, es en favor de su fortalecimiento que debemos diseñar vías de superación. Ciertamente existen investigaciones que convergen con nuestras intenciones, ilustrando con ello la viabilidad de la realización de la etapa terapéutica de la reificación.

Modzelewski ha abordado la posibilidad de realizar puentes entre mundos mutuamente repelentes o enrarecidos. Desde sus investigaciones podemos extraer la tesis central de que tanto las narraciones como las obras de teatro abrigan la suficiente capacidad de evocación emocional como para que el lector o espectador despliegue un proceso de identificación con el personaje, y luego reflexione acerca de lo valioso o no de un aspecto de la realidad<sup>243</sup>. Con antecedentes como Paul Ricoeur y Martha Nussbaum, Modzelewski sostiene que tanto las narrativas como las obras de teatro aglutinan un poder de evocación que posibilita una identificación capaz de desenrarecer el mundo de la vida del otro, propiciando la manifestación de lazos empáticos entre el lector-espectador y el personaje. Acudiendo a argumentos provenientes de la *Poética* de Aristóteles, de las relaciones de reconocimiento de Hegel, y atendiendo con detenimiento a las reflexiones críticas que surgen de la estética de Brecht, como también a la función social de la literatura de Jauss y la hermenéutica crítica, Modzelewski logra apropiarse del duro escollo que encierra al reconocimiento extrañado, obstaculizado en su apetencia de apropiación del otro, para luego proponer un interfaz comunicativo que parece mantener su secreto en las cualidades artísticas de la literatura y las obras de teatro.

---

<sup>243</sup> Cfr. Modzelewski, Helena y Pereira, Gustavo, “Ética, literatura y educación ciudadana para un mundo global”, *Isegoría*, n° 34, enero-junio 2006, pp. 111-128; Modzelewski, Helena, “Enseñanza de la literatura para una apertura a la alteridad”, *Actio*, n° 8, 2006, pp. 63-76; Modzelewski, Helena, “La dialéctica del amo y el esclavo como clave interpretativa del teatro nacional emergente durante la dictadura”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 8, n° 9, 2007, pp. 105-116.

Ciertamente la clave para desplegar sentimientos empáticos con el otro que me resulta extraño recae en la autorreflexión. Generalmente el someterse a excursión artística de índole literaria o teatral coadyuva a la exposición del conjunto de creencias del sujeto, pues la obra artística buscará en estos casos agregar información del otro que está intrínsecamente ligada a la corrosión de aquellas ya presentes en el lector-espectador que obstaculizan el reconocimiento. Ese tránsito posibilitado por la literatura y la obra de teatro propicia de sobremanera lo que a mi entender podría significar una vía de superación de la reificación mutua.

Seguramente la reificación del otro, por ejemplo en los casos de discriminación de los empleados domésticos, pueda al menos agrietarse por medio de estos procesos de empatía y reflexión. Esto se debe a que el olvido del reconocimiento limita la información percibida de las interacciones, y en virtud de ello la información que introduce las narrativas, por ejemplo, generarán una disonancia cognitiva en el afectado estrechamente atada a la propia identificación de sí con el personaje<sup>244</sup>. Para ilustrar de mejor forma estas ideas de tránsito del reconocimiento distorsionado al adecuado podemos atender a *A su imagen y semejanza*, en donde Modzelewski lleva a enmudecer al lector cada vez que uno de sus personajes travestis relata alguno de sus episodios autobiográficos más dolorosos o más felices<sup>245</sup>. El *desenrarecimiento* que paulatinamente cada lector puede desplegar frente al mundo de la vida de un travesti, homosexual, negro, mujer golpeada o pobre, cargado emocionalmente y de reflexividad crítica, esconde bajo de sí una acertada comprensión de la lógica del reconocimiento saludable capaz de deteriorar el endurecimiento de la reificación mutua, teniendo a su favor hallazgos empíricos que favorecen la defensa del poder terapéutico de las narraciones<sup>246</sup>.

Puesto que la reificación revisada aquí se entiende como un olvido del reconocimiento en el sentido de una insensibilidad de la interacción mantenida, causada por momentos de creciente amnesia patente en repetidas suspensiones de la autoridad moral del otro, pienso que aquel tránsito de desextrañamiento facilitado por las narraciones y las

---

<sup>244</sup> Cfr. Festinger, León, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

<sup>245</sup> Modzelewski, Helena, *A su imagen y semejanza*, Montevideo: Doble Clic, 2006. Esta novela está constituida por contenidos de entrevistas reales a tranvestis que se hilvanan ingeniosamente con un argumento ficticio.

<sup>246</sup> Cfr. Burstin, Verónica y Modzelewski, Helena, "Narración como factor educativo de mujeres marginadas: un caso experimental local", en Gustavo Pereira, Gustavo y Adela Cortina (eds.), *Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Sen*, pp. 95-113.

obras de teatro podría restablecer la atribución de autoridad moral hacia el otro, facilitando así la consciencia de la interacción que se tiene con aquel. Una vez que el otro es considerado como un igual, sometido a las mismas situaciones de vulnerabilidad, que reacciona de igual forma a los logros y a los fracasos conseguidos, el respeto por él en tanto alguien con autoridad moral frente al cual uno debe restringir su egocentrismo puede restablecerse. El otro puede volverse sujeto digno de interacción para el reconocimiento mutuo, digno de ser tenido en cuenta en mi interacción con él, digno de no ser olvidado. Desde este punto de vista los muros de la reificación mutua pueden al menos agrietarse, reanimando un apetito de reconocimiento en el otro que probablemente ante la naturalización de la discriminación, exclusión o invisibilización, esté parcializado. De esta forma la posibilidad de llevar adelante la etapa terapéutica, y en suma, de desarrollar un estudio completo de la reificación como patología social es viable.

Pienso que en la medida de que la mayoría de las críticas destinadas a la reificación de Axel Honneth son pasibles de respuesta la presente tesis de maestría logra sugerir un giro más acerca del alcance del concepto. Si esto es así podría mostrarse que la investigación en torno a lo que intuitivamente percibimos como enfermedades sociales no debe dar por muertas categorías que bien podrían dar cuenta de una amplia dimensión de la realidad, sino que por el contrario, debería seguir modestamente los consejos de Nietzsche: sospechar si, en este caso, el olvido de la reificación no oblitera un olvido del reconocimiento y por tanto de un ideal de vida buena.

## ***Bibliografía***

- Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa-La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005.
- -----, *Educación para la emancipación*, Madrid: Morata, 1998.
- -----, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus, 1987.
- Adorno, Theodor W. y otros, *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1969.
- Adorno, Theodor W., “La crítica de la cultura y la sociedad”, en su *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962, pp. 9-29.
- Asamblea General de las Naciones Unidas, resolución A/HRC/15/25 del 5 de julio de 2010.
- -----, resolución A/HRC/10/14/Add.2 del 19 de febrero de 2009.
- -----, resolución E/CN.4/2005/10 del 28 de febrero de 2005.
- -----, resolución E/CN.4/2001/18 del 14 de febrero de 2001.
- -----, resolución E/CN.4/2000/14 del 21 Diciembre de 1999.
- Arato, A., “Lukács’ theory of reification”, *Telos*, n° 11, 1972, 25–66.
- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- Barrán, José Pedro, *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*, t. 2: *La ortopedia de los pobres*, Montevideo: La Banda Oriental, 1994.
- Basaure, Mauro, “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, *Enrahonar*, n° 46, 2011, pp. 75-91.
- -----, “Dialéctica de la Ilustración entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, *Persona y Sociedad*, vol. 12, n° 1, 2008, pp. 59-74.
- Burstín, Verónica y Modzelewski, Helena, “Narración como factor educativo de mujeres marginadas: un caso experimental local”, en Gustavo Pereira, Gustavo y Adela Cortina (eds.), *Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Sen*, pp. 95-113.

- Buttler, Judith, "Taking another's view: ambivalent implications", en Axel Honneth, *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Chari, Anita, "Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n° 5, 2010, pp. 587-606.
- Charles I. Ferreira: Charles Irapuan, "Reificação como prática social: uma reinterpretação a partir de Alasdair MacIntyre", *Intuitio*, vol. 4, n° 2, 2011, pp. 59-76.
- Cortina, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid: Síntesis, 2008.
- Cortina, A. y García-Marzá, D., *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid: Tecnos, 2003, pp. 168-169.
- Del Bono, Andrea, "Call centers, ¿el trabajo del futuro? El caso de Estrategias Telefónicas S.A. (ESTRATEL)", *Sociología del Trabajo*, n° 39, 2000, pp. 3-31.
- Deranty, Jean-Philippe, "Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition", en Deranty, J-P., Petherbridge, D., Rundell, J., Sinnerbrink, R. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 137-163.
- Elster, Jon, *Uvas Amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona: Península, 1988.
- Erikson, Erik H., *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires: Paidós, 1983.
- Fascioli, Ana, *Humillación y Reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth*, Montevideo: MEC, 2011.
- -----, "Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento", *Areté*, vol. XXIII, n° 1, 2011, pp. 53-77.
- -----, "Esferas de reconocimiento y capacidades básicas", en Pereira, Gustavo y Cortina, Adela (eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 134-136.
- Ferrara, Alessandro, "The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition", en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, pp. 371-422.
- Festinger, León, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

- Fine, Robert, “Judgment and the reification of the faculties. A reconstructive reading of Arendt’s *Life of the Mind*”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34, n° 1-2, 2008, pp. 157-176.
- Fleitas, Martín, “Personalidad dañada y preferencias adaptativas. Una expansión de la racionalidad desde el enfoque del reconocimiento de Axel Honneth”, en Bavaresco, A., Pereira, G., Gross Villanova, M., *Justiça, Democracia e Política*, Porto Alegre: EdiPUCRS-Gioãna-Tendenz, 2012, pp. 221-233.
- Forst, Rainer, *Contexts of Justice*, Berkeley: California University Press, 2002.
- Frankfurt, Harry, *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, México: FCE, 1953.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- -----, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- -----, *Microfísica del poder*, Madrid: Piqueta, 1992.
- -----, *Genealogía del racismo*, Madrid: Piqueta, 1992.
- -----, “Qu’est-ce que la Critique?”, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84° anée, n°2, Avril-Juin 1990, pp. 35-63.
- Gamper Sachse, Daniel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social, (Entrevista a Axel Honneth)*, Buenos Aires: Katz, 2010.
- Geuss, Raymond, “Philosophical anthropology and social criticism”, en Axel Honneth, *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- -----, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1995.
- Grondin, J., “Reification from Lukács to Habermas”, en T. Rockmore (Ed.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht NL: Reidel, 1988, pp. 86–107.
- Grümbaum, Adolf, *The Foundation of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Berkeley: California University Press, 1984.

- Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2002.
- -----, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, 2001.
- -----, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en su *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 111-115.
- -----, “La filosofía como vigilante e intérprete”, en su *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.
- -----, “A Replay”, en Honneth, Axel y Joas, Hans (eds.), *Communicative Action. Essay on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 1991, pp. 215-264.
- -----, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en su *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 97-130.
- -----, *Conocimiento e Interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990.
- -----, *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus, 1989.
- -----, *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1987.
- -----, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 1984.
- Hegel, G.W.F., *El sistema de la eticidad*, Buenos Aires: Quadrata, 2006.
- -----, *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990.
- -----, *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1987.
- -----, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad, 1968.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1951.
- Hinkelammert, Franz, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, Costa Rica: DEI, 1991.
- Honneth, Axel, “Rejoinder”, en Petherbridge, Danielle (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 391-421.

- -----, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en su *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 363-388.
- Honneth, Axel y Hartman, Martin, “Paradojas del capitalismo”, en Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral*, pp. 389-422.
- Honneth, Axel, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis”, en su *Crítica del agravio moral*, pp. 333-3361.
- -----, “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad”, en su *Crítica del agravio moral*, pp. 249-274.
- -----, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en su *Crítica del Agravio Moral*, Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 51-124.
- -----, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en su *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, 2009, pp. 27-52.
- -----, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, en su *Patologías de la Razón*, pp. 53-64.
- -----, “La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo”, en su *Patologías de la Razón*, pp. 139-158.
- -----, “Trabalho e reconhecimento. Tentativa de uma redefinição”, *Civitas*, vol. 8, n° 1, Porto Alegre, 2008, pp. 46-67.
- -----, *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008 / *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007.
- -----, *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007.
- -----, “The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition”, en Deranty, J-P., Petherbridge, D., Rundell, J., Sinnerbrink, R. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 127-136.

- Honneth, Axel y Fraser, Nancy, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006.

- Axel Honneth, Axel, “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, nº 35, 2006, pp. 129-150.

- Honneth, Axel y Anderson, Joel, “Autonomy, vulnerability, recognition and justice”, en Christman, J. y Anderson, J. (Eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge: CUP, 2005, pp. 127-149.

- Honneth, Axel, “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, *Inquiry*, vol. 45, nº 4, 2002, pp. 499-520.

- -----, "Invisibility: on the epistemology of "recognition", *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, Bristol, 2001, pp. 111-126.

- -----, *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Van Gorcum: Assen, 2000.

- -----, *Desintegratió: fragments per a un diagnostic sociologic de l'època*, Valencia: Tàndem, 1999.

- -----, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, Servicio Publicaciones Universidad Complutense, 1998, pp. 17-37.

- -----, “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, vol. 26, nº 6, 1998, pp. 763–783.

- -----, *The critique of power. Reflective stages in a social theory*, Massachusetts-Cambridge: MIT Press, 1997.

- -----, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

- -----, “Comunitats posttradicionals. Una proposta conceptual”, *Enrahonar*, nº 27, 1997, pp. 35-43.

- -----, “Decentered Autonomy: the subject after the fall”, en su *The fragmented world of the social. Essay in social and political philosophy*, New York: State University of New York, 1995, pp. 261-271.

- Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, en su *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 223-271.

- -----, “Autoridad y familia (1936)”, en su *Teoría Crítica*.
- -----, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1944.
- Ikäheimo, H., “On the Genus and Species of Recognition”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 447-462.
- Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005.
- Jay, Martín, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid: Taurus, 1989.
- Jütten, Timo, “What is reification? A Critique of Axel Honneth”, *Inquiry*, vol. 53, n° 3, 2010, pp. 235-256.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, en su *Kant*, Madrid: Gredos, 2010.
- Kohlberg, Lawrence, *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper and Row, 1984.
- Lacan, Jaques, *Escritos I*, México: Siglo XXI, 1984.
- Laitinen, A., “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 463-478.
- Landa, María Inés y Marengo, Leonardo G., “La di-gestión de energías en los *Call centers*: entre cuerpos des-hechos y *performances* de liderazgo”, *Trabajo y Sociedad*, n° 18, vol. XV, 2012, pp. 69-86.
- Lukács, George, *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969.
- Lear, Jonathan, “The slippery middle”, en Axel Honneth, *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Marcuse, Herbert, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en Entel, Alicia, *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- -----, *Eros y Civilización*, Barcelona: Ariel, 2002.
- -----, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta, 1985.

- -----, “Industrialización y capitalismo en la obra de M. Weber”, en su *Ética de la Liberación*, Madrid: Taurus, 1969.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, t. I-III, México: FCE, 2012.
- -----, *Manuscritos: filosofía y economía*, Madrid: Alianza, 1993.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago: The University Chicago Press, 1972.
- Madureira, Miriam M.S., “Introducción” en Axel Honneth, *Crítica del agravio moral*.
- Modzelewski, Helena, “La dialéctica del amo y el esclavo como clave interpretativa del teatro nacional emergente durante la dictadura”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 8, n° 9, 2007, pp. 105-116.
- Modzelewski, Helena y Pereira, Gustavo, “Ética, literatura y educación ciudadana para un mundo global”, *Isegoría*, n° 34, enero-junio 2006, pp. 111-128.
- Modzelewski, Helena, *A su imagen y semejanza*, Montevideo: Doble Clic, 2006.
- -----, “Enseñanza de la literatura para una apertura a la alteridad”, *Actio*, n° 8, 2006, pp. 63-76.
- Navia, Ricardo, “Principales críticas de la epistemología al Psicoanálisis: esbozo de defensa”, en Moreno, Inés y Rey, Concepción (Eds.), *Perspectivas filosóficas*, Montevideo: Artes gráficas, 2010, pp. 51-73.
- Owen, David, “Review Essay. Recognition, Reification and Value”, *Constellations*, vol. 15, n° 4, 2008, pp. 576-586.
- Pérez Jauregui, Isabel, *Estrés laboral y síndrome burnout. Sufrimiento y sinsentido en el trabajo. Estrategias para abordarlas*, Buenos Aires: Psicoteca, 2005.
- Pereira, Gustavo, *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Pereira, Gustavo, *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo-Cànoves y Samalús: Proteus, 2010.
- Pereira G., Vigorito, A., Fascioli, A., Reyes, A., Modzelewski, H., Burstin, V., *Preferencias adaptativas. Entre deseos, frustración y logros*, Montevideo: Fin de Siglo, 2010.

- Pereira, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, vol. 7, n° 13, Mayo-Agosto, 2010, pp. 323-334.
- Pereira, Gustavo, *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, México: CEVLT, 2007.
- Pereira, Gustavo, “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de políticas sociales”, *Isegoría*, n° 36, enero-junio, 2007, pp. 143-165.
- Pereira, Gustavo, “Justicia distributiva: medios y capacidades”, *Dianóia*, vol. XLIX, n° 53, Noviembre 2004, pp. 3-32.
- Reyes, Agustín, “Participación local, deliberación y desarrollo de la autonomía personal”, *Actio*, n° 10, 2008, pp. 97-106.
- Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México: Porrúa, 1995.
- Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y Estructuralismo*, Buenos Aires: Megápolis, 1975.
- Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo: FHC-UdelaR, 1959.
- Sen, Amartya, *Rationality and freedom*, Cambridge-Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- Sen, Amartya, “Rational fools. A critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 4, 1977. Reeditado en Amartya Sen, *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Valencia: Universitat de València, 1995, pp. 83-102.
- Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München: Karl Alber, 1979.
- Sinnerbrink, Robert, “Power, recognition, and care: Honneth’s critique of poststructuralist social philosophy”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, pp. 177-205.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, Charles, “What is human agency”, en Michel Theodore, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, pp. 103-135.

- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Montevideo: FC Universitaria, 1986.
- Wellmer, Albercht, *Sobre la Dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1993.
- Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México: FCE-UAM, 2011.
- Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- Winnicott, Donald, *Realidad y Juego*, Barcelona: Gedisa, 1971.
- Zurn, F. Christopher, “Social pathologies as second-order disorders”, en Petherbridge, Danielle (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 345-370.

### ***Films:***

- Iain Canning y Emilie Sherman (Productores), Steve McQueen y Abi Morgan (Escritores), Steve McQueen (Director), *Shame* (Película), Nueva York: New York Film, 2011.

### ***Páginas web referenciadas:***

- Sobre el Fondo Raúl Sendic:  
<http://www.lr21.com.uy/politica/395794-fondo-raul-sendic-movio-us-2-millones-en-4-anos>