

ACTAS 2016

I Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales de la UNCuyo

25 y 26 de Agosto de 2016

"Perspectivas actuales en la investigación en ciencias sociales: problemáticas, enfoques epistemológicos y abordajes teórico-metodológicos"

Gramática moral de los conflictos sociales de Habermas a Honneth: ¿hacia una nueva teoría de la racionalidad?

ISBN 978-987-575-164-4

Lic. Juan Alberto Fraiman
juanfraiman@hotmail.com

Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos; Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

El presente trabajo se propone realizar una aproximación a la cuestión de la normatividad en la vida social desde el marco de su *Teoría del Reconocimiento* de Axel Honneth, en diálogo y polémica con la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas. En concreto, afirmaremos que la crítica realizada por Honneth en el tratamiento de la dimensión moral de la sociedad contemporánea, conducirán a un intento de ampliación de la noción de racionalidad más allá de la perspectiva habermasiana. En ese sentido, se plantea el interrogante acerca de la presunta relación de continuidad entre ambos autores: ¿hasta qué punto las objeciones de Honneth implican necesariamente un abandono y reemplazo de la perspectiva de Habermas en el análisis de los conflictos morales en la vida social contemporánea?

Palabras Clave

normatividad social; teoría crítica; racionalidad comunicativa, reconocimiento

1. Introducción

En primer lugar, señalaremos que tanto la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas como la *Teoría del Reconocimiento* en Honneth se proponen tratar la cuestión de la moral como un fenómeno estrictamente social. En ese sentido, siguen el rastro de la crítica hegeliana a la Filosofía de Kant en cuanto a asentar en términos sociales e históricos los principios de la autonomía de la voluntad (Londoño, 2006: 79-80).

De todas maneras, nuestra intención no es efectuar el abordaje de esta temática desde el análisis y debate acerca del problema de construcción y fundamentación de una ética kantiana reformulada en términos discursivos, circunscripta al ámbito de la filosofía moral. En lugar de ello, proponemos seguir un tratamiento desde el interés específico que presenta la elaboración de una teoría de la sociedad, que ambos autores emprenden. Esto significa, abordar la cuestión de la normatividad como un elemento central en la configuración del mundo social, objeto de estudio de una Teoría Crítica (1).

En ese punto, vamos a entender a la *Teoría del Reconocimiento* de Axel Honneth como un intento contemporáneo de renovación de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort, que se propone reformular las bases teóricas que cimentaron las diversas formulaciones teóricas y programas de investigación llevados a cabo por distintos autores de esta tradición durante el siglo XX, tales como Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc. En su repaso crítico, Honneth plantea principalmente un déficit sociológico y un reduccionismo normativo en el desarrollo de la Teoría Crítica, a tal punto que llegó a considerarse como una vertiente teórica meramente especulativa sobre lo social, contrariando el carácter crítico y emancipatorio que presentaba inicialmente su programa. Al mismo tiempo, presentamos a Honneth como heredero del “giro comunicativo” en la Teoría Social propuesto por Jürgen Habermas -uno de los más destacados representantes de esta tradición teórica- en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, en tanto sitúa en las estructuras de las relaciones intersubjetivas los elementos normativos que constituyen la vida social y alberga el potencial crítico y emancipatorio susceptible de reconstruir en las sociedades contemporáneas.

No obstante, la reflexión de Honneth pretende extremar la apuesta habermasiana respecto a la constitución intersubjetiva y, a la vez, normativa de todo orden social. Pero ello significará una crítica a la concepción habermasiana de la intersubjetividad e incluso del entendimiento comunicativo, en cuanto están ligados a un modelo “lingüístico” de comunicación que soslaya el carácter constitutivo de los conflictos en el ámbito intersubjetivo y estrecha excesivamente aquellas experiencias morales susceptibles de tornarse relevantes para una dinámica transformadora y crítica de las relaciones sociales.

Asimismo, la preocupación de Honneth se dirige a las fuentes motivacionales de esas situaciones de conflictos que no pueden circunscribirse meramente a la preponderancia o fuerza del mejor argumento para una resolución discursiva de los desacuerdos. Esas motivaciones tampoco pueden pensarse simplemente como fuerzas extrañas de carácter irracional que actúan, en última instancia, a espaldas de los individuos o grupos sociales. En definitiva, se trata de pensar si esas experiencias morales y motivaciones subjetivas a la que alude Honneth, situadas más allá de un marco lingüístico

discursivo, pueden ser entendidas en términos de una racionalidad ampliada y si ello obligará a revisar completamente el inicial giro comunicativo planteado por Habermas.

2. La normatividad desde la Teoría de la acción comunicativa de Habermas

La cuestión de la normatividad en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas la podemos separar en dos planos diferentes: a) por una parte, a nivel más general, lo normativo hace referencia a las pretensiones de validez puestas en juego en cada acto comunicativo orientado al entendimiento. Es decir, cada vez que emitimos un acto de habla con intenciones comunicativa, ponemos en juego pretensiones de validez (de rectitud o corrección moral, de inteligibilidad, de verdad o de autenticidad, según el tipo de acto de habla) que podrán desempeñarse discursivamente utilizando argumentos que aspiran a una validez universal, excediendo el contexto concreto de diálogo. La situación específica del discurso implica además la tematización de alguna creencia o tipo de saber expresado en emisiones lingüísticas que se han problematizado, una actitud reflexiva e hipotética en relación a los argumentos que se esgrimen en favor o en contra de esa enunciación problematizada, y una inevitable idealización de las condiciones mismas del diálogo: igualdad y libertad absoluta en las partes intervinientes en un espacio irrestricto y libre de cualquier elemento distorsivo de la comunicación (Habermas, 1987: 27-34).

Lo normativo, en este primer aspecto, está presente en forma de “obligación” o “compromiso” que asume cada hablante al emitir un enunciado específico. Esto es, se compromete u obliga a “desempeñar” discursivamente las razones que apoyarían tal expresión, en caso de llegar a ser interpelado de forma cuestionadora. Si se niega a formular sus justificaciones discursivamente, se juzgará como una falta de índole moral (Habermas, 1989: 335-336).

Tal componente obligatorio está presente de manera insoslayable en la vida cotidiana, opera como una especie de “suave” coacción que se manifiesta de manera más elocuente en las situaciones problemáticas, pero que nunca se ausenta completamente de la vida social (Habermas, 2003).

Por lo demás, la actitud discursiva, pese a ponerse en evidencia en situaciones de problematización y, por lo tanto, de debate entre apreciaciones enfrentadas sobre algún asunto en particular, supone la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo fundado en razones válidas; se busca convencer al otro por medio de argumentos y no de imponer, de manera más o menos abierta o solapada, alguna creencia (Habermas, 1987: 37)

De alguna manera, este tipo de “obligación moral” cumple con una tarea específica que interesa para una teoría de la sociedad: restablece o consolida una interacción quebrada o fisurada por una problematización abierta que el consenso adscripto o la tradición vigente no puede salvar. Cada sujeto adquiere, por vía de un proceso de socialización, las competencias o habilidades específicas

que le permiten desarrollar tal actitud discursiva y que serán objeto de una tarea reconstructiva encomendada a una Pragmática Universal que propondrá Habermas como parte de su Teoría de la acción comunicativa.

Tal Pragmática Universal se proyecta como el intento de reconstruir conceptualmente todos aquellos saberes necesarios, dados o adquiridos de manera intuitiva, para que cada sujeto pueda interactuar en condiciones, por así decirlo, exigentes de deliberación y, de esa manera, reproducir e innovar en las condiciones simbólicas lingüísticas de su situación sociocultural específica (Habermas, 1989: 299-368).

b) Por otra parte, en un sentido más restringido, lo normativo hace referencia en la Teoría de la acción comunicativa a esas experiencias morales que suceden en el ámbito de la vida cotidiana, susceptibles que manifiestarse o traducirse en enunciados y que pueden desempeñarse o justificarse mediante un tipo de argumentos y pretensiones de validez específicas que Habermas denomina la pretensión de “corrección moral o rectitud”. En este punto, Habermas se centra en la pretensión de validez normativa para dar cuenta que toda actitud moral presente en los contextos vitales de existencia, está internamente ligado a una lógica argumentativa que guarda cierta analogía con otros tipos de pretensiones (sobre todo en el caso de la verdad proposicional), pero no se confunde con ella. Se trata pues de la lógica o el tipo de proceso que supone un “discurso práctico” (Habermas, 1996: 92) que intenta llegar a un argumento o razones que puedan aceptarse de manera imparcial e universal en un contexto también igualdad e irrestricto (Habermas, 1996: 95). Con ello, Habermas quiere distinguir la normatividad vigente en una forma social determinada, que podríamos denominar “fáctica”, de la normatividad que subyace en cada pretensión de validez que apunta hacia una aceptación universal, trascendiendo las condiciones estrictas de diálogo (Habermas, 1996: 94)

Se trata, en este segundo caso, de abordar los fenómenos morales como enunciados de carácter normativo que aspiran a una específica pretensión de validez pero está ligada también a un abordaje discursivo, esto es, el hecho de poder someterse a discusión y la evaluación de razones (de ahí que Habermas también se posiciona como “cognitivista”). Este tipo de acontecimientos formarán parte de una Ética discursiva, que intenta reconstruir las condiciones de posibilidad de los juicios morales que se emiten y funcionan ya en la praxis cotidiana (Habermas, 2000: 15-23).

En última instancia, tanto en el caso a) como b), la normatividad aparece como un componente social ligado a la vida cotidiana, a las interacciones y al aprendizaje socializador. A su vez, se torna comprensible si partimos también de la concepción específicamente habermasiana de la razón, como “comunicativa”. Esto es, si aceptamos que la predisposición para el diálogo y la búsqueda intersubjetiva de argumentos consistentes, la razón en términos comunicativos recoge, para Habermas, aquella clásica figura entendida como la capacidad de aunar sin coacciones. Pues se trata

entonces de una racionalidad que arraiga en el mundo social, en los contextos vitales y, sobre todo, en esas expresiones lingüísticas, con frecuencia pronunciadas de manera espontánea pero que están anudadas al peculiar compromiso de desempeño discursivo que podríamos también reinterpretar como exigencias de la razón.

3. El enfoque de Axel Honneth

De alguna manera, la cuestión de la normatividad social en Habermas está ligada a su concepción de la racionalidad definida al hilo lingüístico-pragmático, que resulta innecesariamente estrecha a juicio de Axel Honneth. Así pues, su *Teoría del Reconocimiento* pretende ensanchar el campo de los fenómenos morales que pueden ser visibilizados y estudiados por una Teoría social Crítica.

Vale aclarar, Honneth, discípulo de Habermas, es considerado el principal exponente de la denominada tercera generación de la Escuela de Fráncfort y se presenta como el pretendido continuador del “giro intersubjetivo” que el propio Habermas intentó establecer en el debate contemporáneo acerca de los fundamentos de las Ciencias Sociales (Herzog y Hernandez, 2011; 2012).

Sin embargo, Honneth ha efectuado algunas críticas substanciales, no solo a una concepción de la intersubjetividad restringida a sus aspectos lingüístico/discursivos, sino también, en términos globales, a la teoría habermasiana de la sociedad formulada en dos planos, como mundo de la vida y sistema (Honneth, 2009a).

Esto es, la imagen global de la Teoría del Reconocimiento en Honneth se puede comprender como el intento de construir una teoría social crítica alternativa a la TAC de Habermas que pueda superar, en particular, su dualismo conceptual, en una mirada unitaria sobre el mundo social.

4. Una aproximación global a la Teoría del Reconocimiento

En concreto, Honneth identifica tres patrones de reconocimiento intersubjetivo, que regulan de manera escalonada y diferenciada, las condiciones normativas del orden social capitalista: el amor, el derecho y la solidaridad.

Por una parte el amor constituye el vínculo afectivo básico entre dos sujetos en su existencia corporal concreta. Honneth subraya que este tipo de relación oscila entre el proceso de autoafirmación individual y la entrega simbiótica, orientado hacia la autonomía emocional del niño, en el proceso de confirmación de su propia situación como ser deseante y deseado por el otro; (1997:118-119). En este contexto, Honneth introduce también el enfoque psicoanalítico desde la teoría del objeto en Winnicott y alguno de sus seguidores.

Bajo este patrón de reconocimiento intersubjetivo, entonces, se desarrollan los aspectos

afectivos y las necesidades libidinales primarias ligadas a la condición, por así decirlo, corporal del ser humano.

Pues en este tipo de relaciones se pone en juego la valoración específica que se atribuye a los demás y a sí mismo como sujetos concretos, corporizados. De ahí que se requiere al otro como alguien que puede satisfacer los impulsos y necesidades propias del cuerpo humano y así, de manera recíproca, se adquiere conciencia de esa dependencia afectiva-corporal. En este ámbito, las interacciones están enfocadas en quebrar la relación simbiótica inicial en un proceso de progresiva individuación y constitución recíproca de la autonomía que supone no un aislamiento de los sujetos sino una dedicación y libre entrega de uno hacia el otro; la autonomía significará aquí, una dedicación emocional hacia sí mismo y hacia el otro definido de manera libre (Honneth, 1997: 132).

De manera que una relación, por así decirlo, lograda de reconocimiento recíproco en estas condiciones, suponen una “autorrelación práctica” de confianza en sí mismo: en las mismas interacciones, cada individuo revela una seguridad en sí mismo en su condición de dar y recibir afecto suficiente (Honneth, 1997: 128).

Ahora bien, en las experiencias de menosprecio se manifiesta con mayor claridad la conformación de esa dimensión intersubjetiva. En este caso, el menosprecio respectivo lo constituye las diferentes formas de maltrato corporal que ponen en peligro la integridad física – como la violación – y generan, justamente, sentimientos de fragilidad, inseguridad, perturbando el mutuo proceso de maduración emocional (Honneth 1997: 131).

A su vez, el derecho constituye un segundo patrón de reconocimiento referido a un ámbito de las interacciones diferente al del amor. Esto es, las relaciones íntimas y familiares no se pueden extender arbitrariamente más allá de las redes sociales primarias, aunque en verdad no se trata simplemente de delimitar otra esfera social en orden a la “cantidad” de personas involucradas, sino al tipo de relación social que se genera y la dimensión de la subjetividad que se transforma.

En este tipo de relación, cada uno se reconoce a sí mismo como sujeto portador de derecho. Hay una autocomprensión y comprensión del otro en ese sentido, de manera que nos pensamos a nosotros mismos y a los demás como individuos con determinadas obligaciones y expectativas morales y jurídicas. Esto supone la incorporación del “otro generalizado” en el proceso de maduración que presenta Mead, una capacidad de generalización cognitiva que nos permite tratar con otros sujetos ocasionales - fuera del círculo íntimo del amor y la amistad – en esos términos, como “persona jurídica” merecedor de ese reconocimiento (Honneth: 1997: 133).

Sin embargo, Honneth recupera más a Hegel que a Mead, para pensar que esta forma de reconocimiento supone la adquisición de premisas morales universalistas y una moral posconvencional. Únicamente de esa manera, un sujeto es capaz de sobrepasar no sólo las

características singulares de la persona concreta, sino también el orden normativo vigente, reconociendo tanto en el otro como en sí mismo a esa entidad genérica. Tal generalización permite desligarse de cualquier forma de concreción autoritaria y sólo admitir a la autonomía de los mismos sujetos como la única y legítima fuente de normatividad social (Honneth 1997:135).

Este tipo de relación Honneth le atribuye una mayor presencia a la capacidad cognitiva por sobre la emocional en tanto implica asumir una responsabilidad moral frente a los demás y frente a sí mismo. En ese punto, el modo de autorrealización práctica (2) es aquí el autorrespeto (Honneth, 1997: 136).

La noción de “respeto” - derivada de una alusión kantiana en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al desarrollar su filosofía práctica - implica una especie de autorrestricción de los impulsos afectivos para dar lugar a la consideración del otro como una voluntad racional y libre que debe valer como un fin en sí mismo. Esto es, el abordaje de tipo cognitivo permite esta consideración del otro a la par de uno mismo, sin estar afectado por las inclinaciones, es decir, las antipatías o simpatías personales que pueda suscitar. Simultáneamente, se trata de una apreciación de uno mismo, por eso se habla de la capacidad de autorrespeto (Honneth, 1997: 137).

Asimismo, el menosprecio se manifiesta aquí en los casos de desposesión de derechos y sentimientos de exclusión. Como estaba ya bastante anticipado en los escritos hegeliano de Jena, la “desposesión” no hace exclusiva referencia a un objeto “perdido” sino a una persona no reconocida como tal, que vale por sí misma, en su condición humana.

En tercer lugar, aparece la solidaridad como patrón de reconocimiento que opera en las interacciones regidas no ya por la valoración jurídica, sino social. Esto significa, la capacidad de valorar a cada persona en relación a sus cualidades y características singulares que acontece en el ámbito social denominado ya por Hegel como “eticidad” (Honneth, 1997:148). Pues, para efectuar este tipo de apreciaciones, los sujetos deben ya compartir un horizonte de valores compartidos socialmente que permita distinguir ciertas cualidades personales como significativas y, por tanto, merecedoras de reconocimiento (Honneth, 1997: 149).

A su vez, este tipo de reconocimiento supone resaltar aquellas características o cualidades que, en última instancia, contribuyen a la vida social en general. En las sociedades estamentales, esta manera de consideración social funcionaba como el “honor”, que se alcanza en tanto la persona cumple con el rol asignado, según su estatus social. Sin embargo, esas cualidades que desarrolla no las individualiza en sentido estricto, sino que los confirma en el estatus socialmente tipificado, frente a sus pares y a otros estrados sociales organizados de manera asimétrica (Honneth, 1997: 151).

El “honor” en el marco de una organización social premoderna, refuerza las distinciones sociales, pues se realiza en referencia al grupo de pertenencia; es valorado en cuanto es capaz de encarnar un

tipo de figura estipulada socialmente y fomenta un sentimiento de orgullo de pertenencia a ese colectivo bien delimitado y distinguido de los demás, incluso, con frecuencia, en oposición a los demás.

En cambio, en el contexto de interacciones simétricas, un individuo es reconocido en cuanto a sus aportes personalizados al todo social, ello se interpreta como una relación de “solidaridad” (Honneth, 1997: 157).

Esto quiere decir que solo en las condiciones jurídicas moderna de igualdad, la valoración social puede emerger como tal. Pues se orienta hacia las capacidades individuales que singularizan a los sujetos más allá del estado social de origen (Honneth, 1997: 153).

En ese sentido, el mundo moderno significaría no sólo un cambio de los valores sociales centrados en principios abstractos relacionados con el derecho y la dignidad humana, sino también en el modo de atribuir socialmente esa valoración de modo que permite un proceso de individuación plural de las cualidades, formas de vida y modo de autorrealización ética (Honneth, 1997: 153).

En este marco, cada uno se autocomprende y percibe a los demás no como alguien que pertenece a una totalidad homogénea y debe, por ello, asumir un estereotipo exacto. Al contrario, debe saber diferenciarse y ser capaz de contribuir de esa manera. Un individuo reconocido es alguien seguro de poder realizar aportes valiosos a la totalidad social desde su singularidad y este tipo de sentimiento Honneth lo denominará “autoestima” (Honneth, 1997:158).

Los lazos solidarios significan que en uno mismo están presentes los demás sin que ello implique una “fusión” o “avasallamiento”. Al contrario, significa un enriquecimiento de las pluralidades de maneras de ser. Aquí damos cuenta de que el “otro social” contribuye de manera activa a la singularización individual y ello encamina a la sociedad como tal, en tanto cada uno también contribuye al todo, es decir, se siente parte activa y fundamental de ciertos propósitos comunes.

Con ello Honneth quiere actualizar la noción de eticidad absoluta de los escritos de Hegel en Jena, así como la idea de Mead (y podríamos añadir, de Durkheim), de la individuación por medio de la socialización, aunque ya no siguiendo el rastro del vínculo lingüístico a la manera habermasiana, sino el mecanismo reconocitivo: “ (...) en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes” (Honneth, 1997: 158-159)

A su vez, de Mead extrae la idea acerca de que esa singularización adquiere una encarnación específica en la propia división del trabajo. Esto es, la organización del trabajo, en condiciones modernas, se sitúa como el lugar en donde se desarrollan las capacidades singularizantes del sujeto que de esa manera, asegura sus relaciones éticas con los demás (3). Por ahora, es suficiente esta breve alusión ya que en el próximo capítulo nos enfocaremos especialmente en el concepto de

“trabajo” en este contexto teórico.

Con todo, la interdependencia entre individuación y sociedad, desborda aquí el marco comunicativo-lingüístico planteado por Habermas y parece afincarse en condiciones normativas “pre lingüísticas” de la comunicación: a eso parece aludir la peculiaridad del “reconocimiento” (Herzog y Hernandez, 2011).

En cuanto al respectivo sentimiento de menosprecio ligado a la solidaridad, Honneth habla de deshonra o vergüenza social. Aquí se desvaloriza una forma específica de vida y de autorrealización personal de tal manera que provoca una autopercepción en el sujeto afectado como la de un ser incapaz, indigno y por lo tanto no merecedor de convivir con los demás en términos igualitarios (Honneth, 1997: 163-164).

En esta analítica del reconocimiento y, a la par, del menosprecio, Honneth intenta eludir la imagen de un esquematismo formal despojado de sustancia histórica y, por lo tanto, quiere imprimirle un contenido social histórico concreto. De manera que los tipos de reconocimientos estarían anclados en procesos de transformación social históricamente situados y no sólo en modalidades de constitución ontogenética. Pues, a no se puede entender los diferentes mecanismos de reconocimiento sin contar con una apreciación filogenética vinculada a la emergencia del derecho moderno y de modos de valoración en una sociedad posconvencional, desde el punto de vista moral.

En última instancia, la distinción sistemática de esas tres esferas de reconocimiento aspira a presentarse como un principio explicativo del orden social capitalista contemporáneo.

Naturalmente, la Teoría del Reconocimiento no pretende ratificar de manera ideológica el modo de vida moderno, por así decirlo, y así convertirse entonces en una apología del capitalismo, como podría llegar a inferirse de las tesis antes mencionada. Muy por el contrario, Honneth pretende de esta manera ofrecer un marco teórico que pueda dar cuenta de los padecimientos específicos de la sociedad contemporánea, en toda su magnitud.

Para ello, este autor entiende que se debe recuperar el análisis genuino de “lo social” como el ámbito clave en donde suceden las luchas, el ejercicio del poder, las vivencias de injusticias y el potencial normativo que permitirá superar las profundas desigualdades que marcan el comienzo del nuevo siglo ya en todos los rincones del globo, por las devastadoras consecuencias sociales y económicas que deja la expansión ilimitada del neoliberalismo (Honneth y Fraser, 2006: 90).

En ese marco, Honneth piensa que incluso el enfoque habermasiano pierde capacidad crítica en esas predecisiones teóricas que lo conducen hacia una visión dualista de la realidad social. Precisamente, su intención es forjar una alternativa teórica unificadora, que aludiremos a continuación.

5. La teoría del Reconocimiento y la normatividad social

Asimismo, para abordar la *Teoría del Reconocimiento* haciendo una particular lectura de la cuestión “normativa social”, nos basaremos fundamentalmente en la polémica que Honneth desarrolló con Nancy Fraser, denominada *¿Redistribución o reconocimiento?* (Honneth y Fraser, 2006). Si bien por una parte, en este libro, la temática está presentada disciplinariamente como un debate sobre Filosofía moral - aunque no desconectada de una Teoría social y del análisis político – y, además, las consideraciones de Honneth están naturalmente dirigidas a la postura de Fraser, creemos que se puede leer también en interlocución con Habermas (4) sobre los problemas conceptuales que hemos estado ya refiriendo.

En principio, Honneth remarca que su teoría diferenciada de modos de reconocimiento evita “introducir un abismo infranqueable entre los aspectos simbólicos y materiales de la realidad social” (Honneth y Fraser, 2006: 91).

A la luz de una Teoría del Reconocimiento presentada en esos términos, la lucha “económica” por la redistribución del ingreso, por ejemplo, no puede considerarse como algo separado, ni siquiera analíticamente, de las luchas simbólicas por el reconocimiento de identidades culturales (2006:96).

De ahí que Honneth también es crítico de ciertas nociones de reconocimiento, como las referidas emblemáticamente por Charles Taylor (Honneth, 2010: 36-37), ligado estrictamente a las políticas de identidad pero desligado de los conflictos sociales y económicos (5). A la inversa, los enfoques “anti-normativistas” (Honneth y Fraser, 2006: 103) que intentan describir la pura disputa económica por el aumento de los ingresos - o de poder -, tampoco se puede abstraer de las pretensiones de reconocimiento que ineludiblemente se ponen en juego (Honneth y Fraser, 2006: 96).

En la discusión puntal con Nancy Fraser, Honneth arguye también que el propio movimiento feminista no puede ser pensado como una mera lucha “cultural” que reclama un reconocimiento identitario abstraído de las luchas económicas.

En cambio, la Teoría del Reconocimiento aspira a escapar de esas unilateralidades, al construirse estableciendo vínculos causales entre las causas sociales de los sentimientos de injusticias y los propósitos normativos de las luchas orientadas hacia la emancipación.

Esto es, las injusticias materiales repercuten en las vivencias subjetivas como reacciones negativas de sentimientos (Honneth, 1997: 165) que articuladas socialmente, impulsarán los intentos de revertir esas situaciones. A su vez, lo que se intenta reparar no es sólo una situación meramente “material” sino una integridad ética dañada, como hemos visto.

En ese sentido, afirma Honneth, la Teoría del Reconocimiento se propone efectuar una “fenomenología” de las experiencias subjetivas y sociales de injusticias que serán concebidas como

modos de menosprecio moral y pueden presentar una concepción unitaria de los aspectos simbólicos y materiales involucrados en los fenómenos sociales (Honneth, 2006: 92).

Pues bien, llevar a cabo esa “fenomenología” significa en principio recuperar esas vivencias para dar con las formas más incipientes y, por lo tanto, aún no articuladas lingüísticamente y todavía menos manifestadas en la vida pública de una sociedad. Es allí donde el sufrimiento y el malestar social apremia más intensamente y puede conectarse estructuralmente con el todo social (Honneth, 2011: 57).

Honneth quisiera también contraponer su método fenomenológico con la perspectiva discursiva de Habermas que, a su criterio, no alcanza a identificar este ámbito social de disputa moral aún no verbalizado. Pues lo que no cae bajo el modelo de la coordinación de la acción por vía lingüística orientada al entendimiento es concebido como relaciones deslingüistizadas en términos sistémico-funcionales. Ese dualismo invisibiliza esos aspectos sociales que ofrecen un rico contenido normativo para el análisis crítico.

Por otra parte, no se puede reducir el descontento social, el sufrimiento y todo el potencial conflictivo de una época a aquello que ya se manifiesta pública y lingüísticamente en la arena pública. Entonces, Honneth reivindica el programa original de la Teoría Crítica que ordenaba dirigir la atención más allá de las agendas masificadas de debate (Honneth y Fraser, 2006: 93).

Peor aún, una teoría social que no posee la suficiente sensibilidad para captar tales aspectos de la vida social apenas perceptibles, corre el riesgo de reproducir esas exclusiones vigentes en el ámbito público.

Desde luego que, además, se trata de realizar un análisis inmanente sobre las prácticas cotidianas, que no extrapolara ni impusiera, desde una perspectiva extramundana, pautas o normativas a seguir. Por el contrario, se trata de reconstruir la normatividad ya “viva” y afincada en esas vivencias adversas y extraer de ellas el potencial transformador (Honneth y Fraser, 2006: 101).

En verdad, Habermas expresaría algo similar como propósito general de una Teoría crítica de la sociedad, pero su marco categorial le impide reconstruir, a juicio de Honneth, esos componentes fundamentales de la experiencia precientífica.

Al mismo tiempo, esa crítica vale también para tradición marxista en líneas generales, en tanto situaba convencionalmente a la praxis de la clase trabajadora como el unívoco potencial revolucionario en términos también “instrumentales”; con ello se perdían de vista o quitaban relevancia a los aspectos normativos en el impulso hacia la organización y emancipación del proletariado. En el fondo, señala Honneth, subyace una antropología “utilitarista” que explica, por ejemplo, el movimiento de protesta de los trabajadores, como producto de un interés utilitario en incrementar sus ingresos o bien abolir la propiedad privada de los medios de producción. (Honneth y

Fraser, 2006: 102).

Por lo tanto, el dualismo teórico obliga a oscilar entre aspectos materiales que suelen ser definidos en términos utilitarios, instrumentales o sistémicos y una dimensión simbólica en donde puede aparecer lo normativo centrado sobre todo con las prácticas lingüísticas. Lo que, en última instancia, se desdibuja es justamente “lo social”, aquello que Honneth ata de manera inescindible de lo normativo. De esa manera podemos reformular el “déficit sociológico” que Honneth imputa: una Teoría Crítica debe dar con lo genuinamente social y, al mismo tiempo, moral; con todo lo endiabladamente complejo que ello implica.

Ahora bien, ¿en qué sentido las experiencias de los afectados pueden ser consideradas estrictamente “sociales” y, a la vez, normativas? Para responder a este interrogante, Honneth pone en juego, justamente, su perspectiva intencionalmente unificadora: una situación puede ser experimentada de manera adversa en la medida en que contraría ciertas expectativas normativas que el sujeto ya ha incorporado como miembro de un grupo social determinado. Por eso, cualquier sufrimiento o descontento – incluso y por sobre todo, “económico”- no puede ser interpretado sino también como una reacción “normativa” de carácter eminentemente social (Honneth y Fraser, 2006: 103).

Asimismo, el abordaje teórico del mundo social que intenta explicar la dimensión, por ejemplo, de sus conflictos no puede afrontarse sino desde la perspectiva “interna” del participante que intenta captar hermenéuticamente los significados morales que están operando en una situación histórica y social concreta. Únicamente a la luz de un sistema normativo específico, puede tornarse comprensivo una actitud de descontento social.

Esto quiere decir que toda posición exteriorizante de la realidad social, como la del observador no implicado en el sistema normativo vigente, invisibiliza esas relaciones causales que conectan normatividad social y aspectos económico-materiales. Así puede visualizar – ese enfoque “externalista” - esferas sociales con cierto desarrollo autónomo, despojados de todo carácter normativo, como suele ser en el caso emblemático de la economía. De esa manera, es imposible plantear una situación de “lucha”, enfrentamiento o antagonismos internos a ese tipo de interacción social: Los subsistemas funcionan de manera expansiva hacia “afuera” y los conflictos en todo caso se verán como los intentos de controlar un entorno contingente.

Por el contrario, la *Teoría del reconocimiento* intenta mostrar una dinámica inmanente a las propias interacciones, aun en el ámbito económico. El malestar social ya está vinculado con el orden institucional vigente y pueden apelar al discurso justificatorio ya existente para interpretar y reclamar una transformación de esas relaciones sociales (Honneth y Fraser, 2006: 115).

En esos casos, el sistema institucionalizado de evaluación resulta restrictivo y no posee suficiente

legitimidad según sus propios principios. Se tratará pues de la aplicación innovadora de un principio ya vigente (2006: 122). En consecuencia, el análisis fenomenológico, inmanente al mundo social, se propone revelar una dinámica interna conflictiva y encontrar allí las claves explicativa no solo del descontento social, de sus resistencias, sino también de sus potenciales cambios progresivos (Honneth y Fraser, 2006: 115).

Nada menos que en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, ve Honneth plasmada parcialmente su idea acerca de que las instituciones sociales encarnan esas promesas normativas aunque de manera incompleta e insatisfactoria (6) (Honneth, 2015: 11). Pero he aquí el proceso de desarrollo o despliegue conflictivo del mundo social que crea y a su vez se opone a esas instituciones. Por lo tanto, el análisis inmanente debe vincular entre sí el orden social, sus instituciones, las expectativas morales vigentes y las experiencias de disconformidad social como un “esbozo preliminar de sendas de desarrollo aún no agotadas” (Honneth, 2015: 22).

Entonces, dice Honneth:

Lo que motiva a los individuos o grupos sociales a cuestionar el orden social prevaleciente y a plantear una resistencia práctica es la convicción moral de que, con respecto a sus propias situaciones o particularidades, los principios de reconocimiento tenidos por legítimos se aplican de manera incorrecta o inadecuada (Honneth y Fraser, 2006: 124-125).

El cuestionamiento al orden vigente se concreta cuando un número importante de afectados se reúne constituyendo un grupo social específico que logra transformar su afección en una reivindicación frente a la sociedad en su conjunto. Allí estamos ante una acción estrictamente política, llevada a cabo por un sujeto social específico bajo ciertas condiciones normativas. Así es como las expectativas normativas emanadas de una subjetividad afectada socialmente están vinculadas con el orden institucional vigente y al mismo tiempo lo desbordan. (Honneth y Fraser, 2006: 123).

En ese punto Honneth intenta señalar que la situación de desigualdad social, la puja distributiva o el enfrentamiento entre capital y trabajo en el seno del aparato productivo no se pueden codificar exclusivamente en términos de neutralidad valorativa, como si se tratara de una pugna o situación de conflicto meramente utilitaria o calculante, sino que debe leerse como una lucha que parte desde una integridad personal lesionada apelando a principios morales de alguna manera ya presentes en el discurso social y en sus instituciones, pero encarnados allí de manera insatisfactoria y, por esa razón, deberían superarse.

De esa manera, la *Teoría del Reconocimiento* intenta ofrecer un panorama cabal – y no unilateralizado – del orden social capitalista, que el propio Honneth denominará como un “monismo teórico moral” (Honneth y Fraser, 2006: 124). Tal postura subraya el carácter constitutivo de las

normas morales en todo ordenamiento social, incluso en el capitalismo. Aunque, vale decir, no se trataría de una postura meramente “normativista” (7) que analiza los fenómenos sociales y las institucionalizaciones como mera encarnadura de valores y normas morales, sino que intenta desplegar, como hemos visto anteriormente, una dinámica conflictiva o al menos de tensión entre las *disposiciones normativas de individuos y grupos y las restricciones institucionalizadas*.

6. Consideraciones finales: ¿permite la Teoría del Reconocimiento ensanchar la versión habermasiana de la racionalidad comunicativa?

Ahora bien, la propuesta de análisis social de Honneth en torno a los fenómenos de reconocimiento recíprocos no se puede entender como una mera apelación a ámbitos subjetivos “irracionales”. Es posible comprender su postura como un intento de ampliación en la concepción de la racionalidad que le permita esgrimir criterios de comportamientos sociales logrados/desviados más amplios para efectuar un diagnóstico menos estrecho.

¿Qué queremos dar a entender con esto? En principio, que las apreciaciones vinculadas con los tres tipos de reconocimientos no pueden entenderse simplemente como actitudes emotivas-normativas “irracionales”, como si dijéramos que fueran “caprichosas” o arbitrarias, sino como un modo de evaluación sujeto a criterios. Esto significa que se debe considerar al otro como un sujeto merecedor de afecto en sus necesidades singulares corporizadas, digno de consideración igualitaria, acreedor de derechos universales y también de estimación social. Tal es así que sus equivalentes negativos, las situaciones de menosprecio, implican una violencia manifiesta – y ello sí podría pensarse como un componente “irracional” - causante de daños. Pero, al mismo tiempo, la aspiración a un reconocimiento aún no logrado puede entenderse como una “respuesta racional” frente a un acto de menosprecio. Por lo demás, una situación de menosprecio puede implicar una respuesta también violenta – como el caso de los jóvenes neonazis a la cual hace referencia Honneth – en donde la racionalidad de esa pretensión de reconocimiento se vuelve al menos difusa.

No se trata simplemente de considerarla como una racionalidad que no se abstrae de los elementos afectivos y normativos que singularizan a los sujetos. La ampliación de la racionalidad se puede entender, a su vez, como un intento de reactivar el concepto hegeliano “espíritu objetivo” y de “eticidad” para señalar que la realidad social posee ya una estructura racional y que, en todo caso, se encarna en formas institucionales de manera imperfecta o incompleta (Herzog y Hernández, 2011:27-28).

Esto quiere decir que las relaciones humanas están impregnadas de racionalidad, en tanto lo ético constituye el basamento que forma, liga y separa conflictivamente a esas singularidades. Tal es así que aún en los procesos entendidos como de reificación de la conciencia y de instrumentalización

delas relaciones sociales no puede suponerse como la mera desaparición de esos lazos éticos sino como su olvido (Honneth, 2007).

De algún modo, una conceptualización de la racionalidad ligada a las condiciones de normatividad que va trazando Axel Honneth en su *Teoría del Reconocimiento*, supone una ampliación del concepto habermasiano de razón comunicativa. Aunque, al mismo tiempo, podríamos también afirmar que no hay una mera contraposición dado que, también para Honneth, la racionalidad supone la aspiración a restablecer un vínculo intersubjetivo; está orientada, en cierta medida, por la búsqueda de una unión sin coacciones como lo expresa el propio Habermas.

Por lo tanto, podemos señalar finalmente las fuertes afinidades y continuidades, a pesar del tono crítico y revisionista que Honneth pretende imprimirle a su perspectiva para diferenciarse del enfoque de Habermas. En gran parte, esas convergencias están centradas en la cuestión de la normatividad social ligada a una afín concepción comunicativa de la razón, si bien en Honneth se presenta como un intento de superación de los marcos lingüístico-pragmáticos bajo los cuales opera el enfoque habermasiano.

Notas

- (1) Tampoco estamos haciendo referencia a la normatividad que actúa como base en la misma actitud teórica para el análisis de la sociedad y que estos autores han puesto de manifiesto (Romero Cuevas, 2009), aunque sin dudas guarda también una relevancia y relación con nuestro tema y más adelante haremos una alusión.
- (2) Pues el saberse como sujeto de derecho – y atribuir al otro también esa apreciación – se da en las mismas relaciones prácticas.
- (3) Aun con más razón podemos situar también a Durkheim y su concepto de la división social del trabajo en articulación con el tipo de solidaridad orgánica (1995). Honneth hará una articulación con Durkheim en otros textos que veremos más adelante cuando tratemos puntualmente al “trabajo”.
- (4) Incluso, en ocasiones, Fraser asume explícitamente una posición similar a la de Habermas frente a Honneth. Esto no significa que Fraser piensa igual que Habermas; en relación a ello, remarca que su dualismo se define únicamente como “perspectivista” (Honneth: Fraser, 2006: 14).
- (5) Además, Honneth difiere enfáticamente de Taylor a situar los conflictos por el reconocimiento como un fenómeno relativamente novedoso en la historia social contemporánea y a una tendencia actual de análisis social (2006: 98). En el artículo “Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social”, Honneth refiere nuevamente a la concepción reduccionista “culturalista” del reconocimiento en Taylor (Honneth, 2010:36-38).

- (6) La *Filosofía del Derecho* de Hegel, no revistió ninguna importancia en la elaboración inicial de la Teoría del Reconocimiento, a comienzos de los años 90. Lo fue adquiriendo poco a poco, como una especie de pensamiento “postsistemático” que llegó a ser revalorizado categóricamente por Honneth (Herzog y Hernandez, 2011: 27).
- (7) Si bien algunos comentaristas apuntan hacia un excesivo normativismo en Honneth heredado del propio Habermas (Romero Cuevas, 2009).

Bibliografía

- HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid. Taurus.
- (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid. Cátedra.
- (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
- (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid. Trotta.
- (2003). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires. Paidós.
- HERZOG, BENNO; HERNANDEZ, FRANCESC (2011) “Axel Honneth: Estaciones hacia una Teoría crítica reconocitiva” en Honneth, A. *La sociedad del desprecio; op. cit.*, pp.9-38
- (2012) “La noción de ‘lucha’ en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el ‘déficit sociológico’ de la Teoría Crítica con ayuda del Análisis del Discurso” *Revista Política y Sociedad*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 49 Núm. 3: pp. 609-623. <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/36841> (Última visita: 22/08/16)
- HONNETH, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica.
- (2006) “El reconocimiento como ideología” *Isegoría*, Nro. 35, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, julio-diciembre 2006, pp. 129-150.
- (2007) *Reificación. Un estudio en la Teoría del Reconocimiento*. Buenos Aires. Katz.
- (2008) “Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 56 (3), pp. 327-341.
- (2009a) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires. Katz.
- (2009b) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- (2009c) *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid. Editorial Antonio Machado.
- (2010) *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires. Katz.

-(2011) *La sociedad del desprecio*. Madrid. Trotta

- (2014) *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores.

HONNETH, A.; FRASER, N. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid. Ediciones Morata.

LONDOÑO MONTOYA, Mauricio (2006) "Habermas y el retorno de las objeciones de Hegel contra Kant", *Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Universidad de Lasalle, N° 10, Bogotá, Colombia, pp. 73-86.