

CAPÍTULO 26

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth

Gustavo Robles

Si bien las demandas de reconocimiento siempre han sido parte de la mayoría de los conflictos sociales y han estado en el centro de los debates públicos, recién comenzaron a ser objeto de proyectos teóricos a partir de la aparición de “Las políticas de reconocimiento” de Charles Taylor (2009) y de *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997), ambos publicados en 1992. Desde entonces el concepto de reconocimiento no ha dejado de ser discutido en diferentes ámbitos de la filosofía, de la pedagogía, de las políticas públicas y del conjunto de las ciencias sociales, hasta convertirse en una clave ineludible de interpretación del presente. En este texto no pretendemos abarcar todos estos debates, sino que nos limitaremos a ofrecer una presentación de los rasgos generales de la particular teoría del reconocimiento formulada por Axel Honneth, sin dudas, el representante más conocido de la denominada “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt.

Entre el año 2001 y 2018 Honneth se desempeñó como director del célebre Instituto de Investigaciones Sociales ligado a la Universidad de Frankfurt, fue discípulo directo de Habermas y su sucesor en la cátedra de Filosofía Social de esa misma universidad. La casi totalidad de su obra está dedicada a desarrollar una teoría del reconocimiento que facilite una comprensión de los conflictos morales y políticos de las sociedades contemporáneas y que, al mismo tiempo, contribuya a revitalizar el impulso emancipatorio contenido en la Teoría Crítica. Aunque su entera y extensa obra gira alrededor de esta preocupación central, esto no significa que no esté atravesada de correcciones, énfasis diferentes, desplazamientos y temas heterogéneos. En este texto nos vamos a detener precisamente en las variaciones que la idea de reconocimiento tiene en la obra de Honneth para presentar, de ese modo, los lineamientos generales de su teoría. Esperamos así ser capaces ofrecer una provechosa introducción a uno de los proyectos teóricos centrales de la teoría social contemporánea³⁷³.

³⁷³ El presente trabajo constituye una ampliación del artículo “Axel Honneth y las diferentes interpretaciones de la idea de reconocimiento” publicado en la revista *Nuevo Pensamiento* (Robles, 2020).

La invención de la teoría crítica

Para comprender la empresa teórica honnethiana es necesario detenerse previamente en la idea de Teoría Crítica, asociada a lo que hoy se conoce como Escuela de Frankfurt, ya que la teoría del reconocimiento que aquí deseamos presentar se entiende a sí misma como una reelaboración y un intento de actualización del proyecto frankfurtiano. La etiqueta “Escuela de Frankfurt” surge recién en los años 60 como una designación externa que solo más tarde comienza a ser apropiada por el variado grupo de investigadores ligados al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, y cuya producción se suele denominar como Teoría Crítica. Los problemas surgen cuando intentamos determinar las características de esta Teoría Crítica frankfurtiana, ya que rápidamente queda claro que no estamos ante un conjunto de tesis que articularían una forma de ver el mundo, ni ante un programa de investigación en torno al cual trabajarían distintos investigadores profundizando en sus diferentes regiones. Con estas advertencias podemos aventurar que lo que caracterizaría a la Teoría Crítica es el sostenimiento de una “permanente tensión entre pensamiento utópico y proyecto político”, que ha logrado convertirse con el tiempo en una tradición específica dentro del universo de la teoría social y del pensamiento político (Sazbón, 2009 p. 206).

Se suele considerar al discurso pronunciado por Max Horkheimer en 1931 en la toma de cargo de la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales como momento fundacional de la Teoría Crítica. En ese discurso llamado “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigaciones Sociales” Horkheimer (2015) estableció líneas de investigación según la idea de una “filosofía social” que debía analizar las transformaciones producidas en la sociedad capitalista tras la crisis económica, social y cultural del orden liberal, con el fin de localizar posibilidades de su transformación en un sentido emancipatorio. En términos de la configuración misma de la teoría, esto implicaba la necesidad de superar el régimen de división del trabajo científico mediante un programa multidisciplinario basado, a grandes rasgos, en tres áreas: la crítica de la economía política, la crítica cultural y la psicología. La crítica de la economía política debía desfetichizar las categorías económicas burguesas y pensar las crisis como immanentes al orden capitalista. La crítica cultural tenía la función de leer las producciones culturales y artísticas como claves históricas capaces de dar cuenta de transformaciones en el *sensorium* social. Y, por último, el psicoanálisis debía ser la llave para comprender esa esfera esencial para la reproducción social, descuidada por el marxismo y enaltecida ideológicamente por el liberalismo: la individualidad.

Pero esta vocación interdisciplinaria y el análisis de la crisis del liberalismo necesitaban asentarse en una nueva comprensión de la práctica científica. Esta comprensión es lo que Horkheimer (1990) formuló en el célebre ensayo de 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”. Allí Horkheimer redefinía la idea de filosofía social en términos de lo que desde entonces comenzó a denominar “Teoría Crítica”; ésta se refería a una comprensión de la práctica científica como opuesta a una visión tradicional de la teoría, escindida y neutral con respecto a su objeto de estudio, a la sociedad y a la historia. Por el contrario, la Teoría Crítica debía estar motivada por la toma de

conciencia de que toda teoría siempre está ubicada en la trama de las relaciones sociales que investiga, ya que ella es un momento de los esfuerzos de reproducción histórico-social. La Teoría Crítica debía ser consciente de que la forma en la que percibe sus objetos, la racionalidad con la que los analiza y la posibilidad epistemológica de esos mismos objetos, son el producto de una historia que también la atraviesa. En relación con esto, e igual de importante para Horkheimer, era la pretensión de que la Teoría Crítica sea capaz de entablar un diálogo con los intereses históricos progresistas de su tiempo y pueda dar cuenta de diferentes experiencias sociales de sufrimiento e injusticia. De ese modo, la Teoría Crítica debía extraer sus normas de las ideas y los imaginarios forjados a lo largo del tiempo en las diferentes luchas sociales, y descifrar allí la posibilidad de una organización justa y racional de la sociedad.

Ahora bien, en la medida en que la Teoría Crítica se definía por su conexión con intereses y experiencias históricas, resultaba bastante claro que una transformación en esos intereses y en esas experiencias tendría decisivas consecuencias teóricas. Es decir, la suerte del proyecto de la Teoría Crítica dependía de que la praxis social aún contuviera ciertos intereses emancipatorios, de que las experiencias de injusticia y malestar no estuvieran integradas en actitudes conformistas, de que la dimensión de la protesta aún fuera articulable como crítica. ¿Pero qué forma tomaría la Teoría Crítica si estas condiciones comenzaban a volverse teóricamente casi imperceptibles? Es justamente esto lo que Horkheimer junto con Theodor Adorno comenzaron a preguntarse a mediados de los años 40 a la luz del triunfo de los fascismos en Europa, de la burocratización de la Revolución Rusa y de la estabilización conformista del capitalismo en Estados Unidos. En esos años su diagnóstico se volvió pesimista con respecto a las posibilidades de visualizar formas de praxis colectivas en términos emancipatorios, y esto tuvo consecuencias para la propia formulación de la Teoría Crítica (Jay, 1986, p. 409-434). Con la neutralización de las fuerzas sociales y de las experiencias históricas que podrían darle un contenido emancipatorio, la Teoría Crítica dejará parcialmente de lado el proyecto de una teoría articulada con las luchas sociales, para formularse a partir de ese momento como una filosofía de la historia y una reflexión epocal sobre la cultura.

Se suele ver en la redacción en 1944 de *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2006) la materialización de este giro filosófico, que implicó que los elementos críticos comienzan a ser buscados cada vez más en la estética, en lecturas creativas de la tradición filosófica y literaria, en las dimensiones pulsionales de la propia subjetividad, y ya no en formas históricas de organización política o social. La modernidad era vista como un proceso de racionalización instrumental que invadía todos los ámbitos de la existencia y que paulatinamente neutralizaba aquellos potenciales críticos que esa misma modernidad alguna vez había posibilitado. Hoy sabemos que este giro filosófico de la Teoría Crítica puede ser matizado o reducido a la producción específica de autores con mayor visibilidad dentro del Instituto de Investigaciones Sociales, como Horkheimer, Adorno o Marcuse. Dentro del espacio de la Escuela de Frankfurt siempre existió lo que Honneth llamó un “circulo exterior” en el que se seguía produciendo teoría en términos de investigación social interdisciplinaria (Honneth, 1995), y esto habilitaría a hablar de al menos dos modos de comprender la Teoría

Crítica: como una filosofía de la historia según el modelo de Adorno, Marcuse y Horkheimer a partir de los años 40s, o bien como una teoría social con vocación práctica, representada en figuras como Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, entre otros.

Es este segundo sendero el que intentará retomar Jürgen Habermas a partir de fines de la década del 60, para dar lugar así a lo que se conoció como “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt, con un programa de investigación más próximo a las intenciones de la Teoría Crítica de los años 30 que al giro filosófico posterior. El intento de Habermas será recuperar algunos elementos de la primera Teoría Crítica formulada por Horkheimer para hacerla capaz de localizar formas de praxis social que puedan servir de base normativa del ejercicio crítico. Según el diagnóstico de Habermas (2008), la Teoría Crítica había caído en un atolladero teórico debido a que sostenía un concepto unilateral y reducido de racionalidad en términos de pura instrumentalidad y dominación. Ese problema se remitía, en la lectura de Habermas, a haber asumido como modelo de reflexión una filosofía del trabajo que priorizaba la relación entre la especie y la naturaleza para pensar lo social. De ese modo, toda forma de praxis no podía ser sino tematizada en términos de la autoconservación de la especie, es decir, como puro medio no reflexivo de supervivencia. Para Habermas, entonces, la salida estaría en la superación de este paradigma especie-naturaleza mediante un modelo de teoría social asentado en un concepto comunicativo de racionalidad, que haga posible tematizar el mundo social como lazos de entendimiento y no como una cadena de acciones estratégicas.

Este fue el diagnóstico que llevó a la formulación de la “teoría de la acción comunicativa” (2010) en los años 80s, con la que Habermas consideró que había conseguido suplantar en la teoría social el paradigma del trabajo por el del lenguaje. Este pasaje, de la producción a la comunicación, tendría el mérito de hacer visible las instancias concretas desde donde articular la crítica y de permitir un diagnóstico no pesimista de las patologías sociales. Habermas desarrolló así una monumental construcción teórica para localizar y fundamentar los presupuestos normativos de la racionalidad de toda acción comunicativa. Con este nuevo modelo las patologías sociales debían ser pensadas como limitaciones, controles y obstáculos en el desarrollo de la racionalidad comunicativa y no una dominación totalizadora. Esta idea es la que expresa su tesis de la “colonización del mundo de la vida”, según la cual la patología que define nuestro presente corresponde a un proceso de expansión de sistemas sociales autocentrados, como el dinero y el poder burocrático, por sobre el mundo de la vida social en el que se producen las interacciones comunicativas. Era precisamente en este mundo de la vida donde Habermas consideraba que podían ser localizadas formas de praxis pre-teóricas capaces de reencauzar el proyecto de una Teoría Crítica con perspectiva emancipatoria.

Hacia un nuevo paradigma de teoría crítica

Esta necesidad de retomar la vocación teórica originaria de la Teoría Crítica será también la tarea de Axel Honneth, discípulo y continuador de Habermas como figura referente de la Escuela

de Frankfurt. Honneth va a emprender esta tarea intentando reconectar la dimensión teórica-crítica con dimensiones pre-teóricas que el pensaba se encontraban oscurecidas en la propuesta de Habermas. Si bien en sus primeros trabajos de la década del 80, Honneth permanece en el marco del proyecto habermasiano, paulatinamente su obsesión por la conexión entre la crítica y las experiencias sociales pre-teóricas lo llevará a alejarse del interés en la comunicación lingüística y a prestarle mayor atención a formas antropológicas de intersubjetividad. El interés epistemológico de Honneth es similar al de Habermas: dotar a la Teoría Crítica de un contenido sociológico y de una base normativa para suplir su déficit práctico (Sembler, 2018). Pero la forma de llevar a cabo esta tarea lo conducirá por el camino de formular una propuesta teórica autónoma denominada “teoría del reconocimiento” y que dará a luz lo que actualmente se puede considerar como la “tercera generación” de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, antes de abordar esto, es necesario considerar las críticas de Honneth a diferentes proyectos teóricos que prepararon el terreno para su propia propuesta. Esto es precisamente lo que constituye el centro de su libro de 1989 *Crítica del poder* (2009), obra que recoge los resultados de su tesis doctoral dedicada a analizar los límites de las teorías de Horkheimer, Adorno y Michael Foucault, y a la que agrega para su publicación un extenso estudio crítico sobre Habermas. Según Honneth desde sus orígenes el proyecto de Teoría Crítica contenía dos concepciones distintas de praxis: por un lado, un concepto antropológico de praxis inspirado en la relación laboral de la especie enfrentada con la naturaleza preocupada en tematizar la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; y, por otro lado, un concepto sociológico de praxis ligado a una autocomprensión crítica de la actividad humana, en el que la Teoría Crítica era entendida como una expresión teórica de una actitud pre-científica y práctica de inconformismo social. El problema para Honneth radicaba en que en determinado momento la Teoría Crítica había priorizado el primer concepto de praxis por sobre el segundo, con lo que se volvió incapaz de pensar fenómenos tales como los modos de interacción y de consenso social o manifestaciones de resistencia y luchas en el espacio público. Para Honneth este diagnóstico también valía para la teoría del poder de Foucault, cuyas productivas intuiciones habían quedado atrapadas en el marco de una teoría estructuralista o sistémica que le impidió conectar las relaciones de saber/poder con las experiencias de los sujetos.

Pero es, sin dudas, la teoría de la acción comunicativa de habermasiana la que despierta el mayor interés epistemológico para Honneth, debido que ambas intentan ofrecer un aseguramiento normativo y retomar la vocación empírica de la crítica. El problema fundamental que Honneth diagnostica en Habermas es que allí el desarrollo social de la modernidad está pensado según dos conceptos contrapuestos y autonomizados de racionalidad: una racionalidad instrumental con arreglo a fines y una racionalidad comunicativa. Dos conceptos que definen a su vez dos formas sociológicas distintas de acción: la acción de los sistemas económico-administrativos desprovistos de valores, en el primer caso, y la acción del mundo de la vida como espacio del entendimiento intersubjetivo, en el segundo. Esta radical separación de dos formas de racionalidad y de dos esferas de acción conduce a diagnosticar patologías sociales solamente según el modelo de una “colonización del mundo de la vida por parte de los

sistemas”. El problema central con esto es que se genera la ficción de un tipo de acción sin sustancia normativa en los sistemas, por un lado, y de una esfera de comunicación vaciada de poder en el mundo de la vida, por el otro.

En la lectura de Honneth, es debido a esta radical separación de esferas de acción que la teoría de Habermas es incapaz de conectar normativamente la teoría con una dimensión social pre-teórica. Si, como pretende Habermas, el conflicto social es pensado solo en términos de una colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas, entonces quedan ocultos fenómenos como las dinámicas de exclusión social, los conflictos entre grupos con distintos privilegios y las luchas por los recursos sociales. Pero como dijimos, para Honneth la Teoría Crítica solo podrá recuperar su vocación crítica y emancipatoria si logra conectar con las experiencias de injusticia social y sufrimiento que padecen los individuos. Es en el intento de fundamentar esta intención donde se produce su principal ruptura teórica con respecto a Habermas: para Honneth los individuos experimentan sus insatisfacciones sociales no como una restricción a las reglas lingüísticas, sino como una violación a sus pretensiones de reconocimiento adquiridas en los procesos de socialización. Pretensiones de reconocimiento que no siempre se expresan en el espacio público ni se articulan lingüísticamente, por lo que no pueden ser capturadas por una teoría de las interacciones comunicativas como pretendía Habermas. Para tal cosa Honneth considera necesario elaborar una teoría de la intersubjetividad que sí sea capaz de conectarse con esas pretensiones de reconocimiento.

El interés de Honneth por el reconocimiento no arranca desde el trabajo de campo, pero tampoco desde el diagnóstico de las deficiencias de modelos de teoría social como se suele comprender, sino que el interés por el concepto de reconocimiento es despertado en él a partir de su contacto con la sociología histórica y la historia del movimiento obrero. En una entrevista del año 2010 afirma que no era Hegel, sino la lectura del libro de Edward Thompson, *La formación de la clase obrera*, “lo que me había impresionado, ya que allí se mostraba que en el movimiento obrero no se trataba solo de la lucha por intereses materiales, sino por el reconocimiento de la autoestima colectiva” (en Wiggershaus, 2010, p. 138). Este tipo de estudios lo incitarán a elaborar una teoría capaz de explicar por qué los grupos entablan luchas sociales, cuál es su objetivo y qué tipos de motivaciones los conducen. Para Honneth este tipo de cuestiones no eran resueltas satisfactoriamente ni por Habermas ni por Foucault, las dos grandes teorías críticas de la segunda mitad del siglo XX, la teoría del reconocimiento es entonces el intento de solucionar esa deficiencia.

Una vez expuesto el contexto de surgimiento de la teoría del reconocimiento abordemos entonces sus líneas principales. Para este fin hemos tomado la decisión expositiva de seguir las diferentes modulaciones y estrategias de fundamentación del concepto de reconocimiento en la obra de Honneth. Comenzaremos así con las principales tesis de la teoría del reconocimiento, tal y como fue formulada en la emblemática obra, *La lucha por el reconocimiento*. A partir de esto analizaremos la fundamentación antropológica con la que Honneth piensa el concepto de reconocimiento basándose en las condiciones generales de toda autonomía individual. Luego nos detendremos en el desplazamiento hacia un modo histórico-institucional de pensar el

reconocimiento y que constituye hasta la actualidad la principal versión de este concepto en la obra de Honneth. Esto no implicará descuidar un tercer sentido del concepto en cuestión en términos existenciales y ontológicos que Honneth formula en conexión con el concepto de reificación. En este recorrido concederemos una especial atención a lo que se puede considerar hasta el momento como su obra más ambiciosa en términos sistemáticos, *El derecho de la libertad*, en la que se puede ver las potencialidades teóricas del modo histórico-institucional de pensar la cuestión. Finalmente, ofreceremos una evaluación general de la obra honnethiana, así como comentarios sobre las críticas más frecuentes que se le formularon y sus potencialidades como proyecto de investigación teórico.

Una teoría del reconocimiento

En *La lucha por el reconocimiento*, publicada en el año 1992, Honneth (1997) presentará su propuesta de reformulación de la Teoría Crítica con el objetivo de salvar las deficiencias normativas y sociológicas comentadas anteriormente. A lo largo de diferentes publicaciones la teoría del reconocimiento de Honneth logró constituirse en un auténtico programa de investigación de largo aliento que inspiró lo que se suele llamar “la tercera generación de la Escuela de Frankfurt”, y que también se conoce como el “giro intersubjetivo de la Teoría Crítica”. En definitiva, lo que Honneth busca en su *Lucha por el reconocimiento* es “una teoría crítica de la sociedad en la que los procesos del cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco” (*Ibíd.*, p. 8). El principal objetivo de esta nueva teoría es dar cuenta de la “gramática moral de los conflictos sociales” -tal y como reza el subtítulo del libro- mediante un concepto de acción social con contenido normativo; es decir, mediante un concepto de acción social que tenga como condición de realización el reconocimiento recíproco de los sujetos involucrados. Para esto Honneth considera necesario que la teoría se remita a las expectativas y experiencias contenidas en las interacciones entre grupos sociales, puesto que solamente allí es donde se hace visible la conexión entre pretensiones de reconocimiento y demandas sociales.

Para lograr esto, Honneth recurre a la obra temprana de Hegel, particularmente a los escritos de juventud previos a la *Fenomenología del Espíritu*; me refiero al *Sistema de la eticidad* de 1802/1803 y a la *Filosofía real* de 1805/1806. La intuición básica de Hegel en esos textos consistía en que la lucha por el reconocimiento es el medio de la formación moral del espíritu y el principal patrón de socialización humano desplegado históricamente mediante diversas luchas sociales. Con esta idea Hegel quería responder a las filosofías políticas que pensaban el orden social en términos de conflictos motivados puramente por el interés egoísta o por la autoconservación como las filosofías de Hobbes o de Maquiavelo. Por el contrario, Hegel sostenía que estos conflictos sociales están siempre articulados en el marco de formas de socialización y, por ende, contienen la pretensión por parte de los individuos de ser reconocidos en su identidad. Según

esta perspectiva, es la búsqueda moral de reconocimiento, y no la autoconservación o el egoísmo, el motor de las luchas sociales y el punto de partida de toda teoría social.

Sin embargo, Honneth comprende que para actualizar la propuesta hegeliana en la sociedad contemporánea es necesario, por un lado, dotar a la idea de reconocimiento de contenido sociológico y, por otro, conectarla con el plano subjetivo, es decir, mostrar que el desarrollo moral de los conflictos sociales está conectado con la realización de la individualidad (Honneth, 2009, pp. 197-225). Para cumplir el primer cometido, es decir, para darle contenido sociológico a la idea de reconocimiento, Honneth propondrá tres formas sociales de reconocimiento capaces de dar cuenta de todas las motivaciones morales presentes en múltiples luchas sociales: estas son el amor, el derecho y la solidaridad. Honneth considera así que estas formas generales de reconocimiento pueden cubrir las condiciones estructurales de toda forma de vida social y ofrecer también la base normativa para una teoría social de la vida contemporánea.

Comencemos, entonces, ofreciendo una breve descripción de las principales características de cada una de estas esferas. En primer lugar, se encuentra la esfera del amor, la más básica de las tres, que Honneth tematiza con la ayuda de la obra del psicólogo Donald Winnicott. La teoría de la maduración infantil de Winnicott permite mostrar cómo, a partir de la relación entre madre e hijo, se configuran patrones de afecto y amor en la personalidad que estarán en la base tanto de la formación de la autonomía individual como de la autoconfianza personal, y que servirán también como modelo sobre el cual se irán constituyendo futuras y más complejas relaciones de reconocimiento. La esfera del amor también explica las relaciones que se dan en las parejas o entre amigos y muestra que en toda interacción los sujetos necesitan reconocerse como naturalezas necesitadas de atención y de cuidado. Sin embargo, para Honneth, la pretensión de reconocimiento propia de la esfera del amor queda limitada al círculo íntimo más cercano del individuo, por lo que, si bien funciona como condición general de autonomía, no tiene un papel central en luchas sociales más amplias.

La siguiente esfera es la esfera del derecho que nos lleva ya a una dimensión universal del reconocimiento, en la medida que no se limita al círculo afectivo más cercano. Básicamente, en el derecho los seres humanos se reconocen mutuamente como portadores de derechos jurídicos y capaces de responsabilizarse de sus acciones. El reconocimiento jurídico surge como consecuencia de la desintegración de la idea de estima social, propia de órdenes premodernos en el que los individuos eran valorados en el marco de un sistema de prestigio preestablecido. Esta unión de respeto jurídico y estima social -es decir, la posesión de derechos de acuerdo con la pertenencia a ciertos grupos sociales o de acuerdo con la edad-, que estaba en la base de las sociedades premodernas, se resquebraja con la extensión de las relaciones mercantiles y con la aparición de nuevas formas de pensar no ligadas a la tradición. Es, entonces, en la esfera del reconocimiento jurídico donde la lucha por el reconocimiento comienza a mostrarse como motor del entero orden social, ya que los conflictos que en ella surgen aluden a obligaciones morales válidas para todos los miembros de la sociedad.

Sin embargo, la esfera del derecho no puede cubrir todas las formas de valoración social en una sociedad moderna en la que sus miembros se distinguen unos de otros en función de sus

respectivos logros y capacidades. Es por eso por lo que Honneth habla de una tercera relación de reconocimiento llamada solidaridad, en la que el individuo es reconocido, ya no en su universalidad como persona jurídica, sino en su particularidad como sujeto valioso para los objetivos de la vida en sociedad. En las sociedades modernas e industriales el prestigio social se basa, ya no en la edad o en la pertenencia, sino en las capacidades y talentos para contribuir a la cooperación social. Esta esfera de reconocimiento varía con los marcos interpretativos de cada cultura y con los modos de vida que prevalecen en cada caso, pero como regla general en la modernidad el individuo exige ser reconocido y valorado por sus aportes y talentos para contribuir a la vida en común. Remitiéndose a la teoría social de Durkheim, Honneth denomina a esta esfera “solidaridad”, ya que se refiere a lazos intersubjetivos cooperativos y recíprocos que están en la base de toda praxis social.

En consecuencia, las expectativas de reconocimiento de cada una de las esferas analizadas constituyen las condiciones de formación de la identidad personal en el marco de relaciones donde los sujetos se saben respetados en su singularidad. De modo que si esas expectativas son defraudadas, se genera un tipo de experiencias negativas que se pueden llamar “menosprecio” o “agravio moral” y que constituyen la fuente motivacional de todos los conflictos sociales. Las luchas sociales se interpretan, entonces, “según una gramática cambiante de reconocimiento y de menosprecio” (Honneth 1997, p.199), es decir, surgen cuando las personas se sienten privadas de un reconocimiento social que consideran les corresponde y perciben que su identidad y autonomía es puesta en peligro. Vemos así que la teoría del reconocimiento de Honneth intenta cubrir diferentes niveles de análisis: el nivel de la estructura social dado por la tesis de las esferas de reconocimiento, un nivel político dado por la idea de una lucha por el reconocimiento y un nivel subjetivo con el análisis de la relación entre reconocimiento y formación de la identidad. Justamente este último nivel será esencial para la fundamentación antropológica de la teoría del reconocimiento.

La interpretación antropológica del reconocimiento

Ahora bien, con cada una de estas relaciones de reconocimiento se dio un proceso de aprendizaje en el que los individuos se hicieron capaces de referirse a sí mismos y establecer exigencias de reconocimiento según tres patrones distintos: como individuos de necesidades en las prácticas de afecto cuya satisfacción genera autoconfianza, como individuos con derechos y mutuamente obligados en las prácticas jurídicas cuya satisfacción genera autorrespeto, y como individuos con habilidades y talentos capaces de contribuir socialmente cuya satisfacción genera autoestima. Es por esto por lo que para Honneth las relaciones de reconocimiento son la condición de una identidad lograda y, por ende, de la realización de la libertad individual. Este es un aspecto importante de la argumentación, ya que las esferas del reconocimiento son derivadas precisamente de las condiciones universales de subjetivación y no del desarrollo empírico de la modernidad. La teoría de estas condiciones universales de identidad constituye lo que Honneth

denomina una “antropología poco pronunciada y formal” (2009, p. 116) y que funciona como fundamentación de las esferas de reconocimiento. Esto significa que estas esferas no surgen exclusivamente del desarrollo histórico para luego moldear las formas de subjetivación, sino que surgen de las condiciones de subjetivación y, desde allí, se estructuran históricamente en esferas sociales. Esto es precisamente lo que podemos considerar una fundamentación antropológica de la teoría del reconocimiento.

Como ya señalé, Honneth supone que la confianza en sí mismo, el autorrespeto y la autoestima son condiciones generales de toda identidad consumada. Las formas de reconocimiento que atraviesan las relaciones intersubjetivas responden, entonces, a estas condiciones de toda autonomía individual. Siguiendo a H. G. Mead, Honneth concibe que la formación de la identidad es un proceso que sucede en el ámbito de las interacciones humanas en la medida en que aprendemos a referirnos a nosotros mismos tomando la perspectiva de los otros, quienes nos aprueban, nos sancionan o nos atribuyen ciertas capacidades y cualidades. De esa forma, la constitución de la identidad individual necesita del reconocimiento, ya que solamente, si los individuos se ven confirmados recíprocamente en sus actividades y capacidades, pueden llegar a una autocomprensión de sí mismos como individuos autónomos. De esta íntima conexión entre individualización y reconocimiento resulta esa vulnerabilidad del ser humano a la que Honneth se refiere mediante el concepto de “desprecio”. Es decir, el fenómeno de desprecio surge cuando el reconocimiento es negado y se produce una herida que puede llevar al desmoronamiento de la completa identidad de la persona (Honneth, 1992).

Para Honneth, entonces, las esferas del reconocimiento se basan en las “condiciones intersubjetivas de integridad personal” (1997, p. 107) sobre el que se estructura el proceso de socialización mediante el cual nos formamos como individuos. Esta formación sigue un proceso que consiste, en primer lugar, en que un sujeto debe adquirir una confianza básica en sí mismo mediante las relaciones afectuosas en las que pueda expresar sus propias necesidades y saber que estas son consideradas por sus personas más cercanas. En segundo lugar, esta confianza básica en sí mismo es condición para que el sujeto obtenga un sentimiento positivo de sí como alguien digno de respeto, ya que se le considera un ser moralmente responsable y autónomo en el contexto de las relaciones jurídicas. Y finalmente, este reconocimiento del derecho posibilita la dimensión necesaria para que los individuos puedan experimentarse como valorados debido a su contribución a la sociedad y derivar de allí un sentido de autoestima al saberse parte de una comunidad.

Entonces, si cada una de estas relaciones de reconocimiento está ligada a una forma particular de valorarse a uno mismo, se puede deducir que el no cumplimiento de las expectativas de reconocimiento ocasionará modos de “desprecio” o de “agravio moral” que lesionen la identidad personal. Como vimos, son precisamente estas experiencias de menosprecio o injusticia sociales las que motivan resistencias y ocasionan los conflictos que Honneth desea pensar con la idea de “lucha por el reconocimiento”. Así, podemos decir que cuando la integridad física es amenazada se produce una lesión en la autoconfianza, cuando se sufre una exclusión o el despojo de un derecho se está ante un agravio al autorrespeto y cuando se es humillado y ofendido como

miembro de la comunidad se padece una lesión en la autoestima. Por supuesto que para que estas experiencias se transformen en luchas sociales son necesarias condiciones culturales y organizativas, discursos y articulaciones políticas, pero, en todos los casos, estos conflictos siempre tendrán lugar sobre pretensiones de reconocimiento previas, conectadas a su vez con las condiciones antropológicas de formación de nuestra identidad (*Ibid.*, p. 205).

En opinión de Honneth las tres pautas de reconocimiento constituyen normas para modos "sanos" de relaciones sociales y, por lo tanto, sirven para diagnosticar críticamente diferentes agravios y malestares sociales. Sin estos modos de aprobación social propios de las esferas del reconocimiento afectivo, del reconocimiento jurídico y del reconocimiento social, se produciría un vacío psíquico expresado en reacciones afectivas negativas como la vergüenza, el resentimiento o la ira. Esto porque los seres humanos no pueden reaccionar de forma neutra a ultrajes sociales, tales y como el maltrato físico, la privación de derecho o la humillación pública. En definitiva, la Teoría Crítica de Honneth se conecta con experiencias pre-teóricas de menosprecio y desde allí intenta ofrecer un horizonte emancipatorio, debido a que "los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento" (*Ibid.* p. 197). La conexión de la Teoría Crítica con las experiencias sociales y la posibilidad de la crítica social están referidas en la teoría del reconocimiento a las condiciones antropológicas de una identidad lograda.

Vale agregar que esta fundamentación antropológica es lo que permite a Honneth evaluar normativamente los conflictos sociales según la noción de progreso. Es decir, para distinguir luchas sociales progresistas de luchas sociales regresivas se debe considerar cada lucha en particular "como etapas de un proceso de formación conflictivo, que lleva a una ampliación paulatina de las relaciones de reconocimiento" (*ibid.*, p. 205.). Este concepto normativo de progreso que ofrece Honneth, ciertamente polémico, está basado también en una interpretación antropológica del reconocimiento, ya que sólo se puede hablar de progreso moral si las luchas satisfacen paulatinamente las condiciones de la formación de la autonomía y remiten a estadios más amplios y exigentes de reconocimiento. Honneth considera, entonces, que con esta interpretación antropológica del reconocimiento es posible no solo fundamentar normativamente las esferas de reconocimiento, sino también acceder a los planos de la experiencia subjetiva y de las motivaciones para la acción que habían sido desatendidos por las primeras generaciones de la Teoría Crítica.

La interpretación institucional del reconocimiento

Durante más de una década Honneth se dedicará a desarrollar estas ideas en diferentes ámbitos que van desde la filosofía social y política, la psicología social, la teoría de la democracia o la teoría social. Estos itinerarios se pueden apreciar en tomos como *Das Andere der Gerechtigkeit [Lo otro de la justicia]* (2000) en el que se compila buena parte de su producción durante la década del 90' -los artículos de este tomo están parcialmente traducidos al español en *Crítica*

del agravio moral (2009a) y en *La sociedad del desprecio* (2011)-. Sin embargo, hacia fines de la década del 90, Honneth comenzará a pensar el concepto de reconocimiento según un modelo de fundamentación un tanto distinto. Esta nueva faceta de la idea de reconocimiento se puede ver con más claridad en un estudio sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel publicado en el año 2001 y titulado *Leiden an Unbestimmtheit [Sufrimiento por indeterminación]* (2001) -disponible en español como *Patologías de la libertad* (Honneth, 2016)-. Honneth en esta obra vuelve a Hegel, pero ya no al Hegel romántico de los escritos de juventud, sino al Hegel tardío de la *Filosofía del derecho* de 1821, ya que allí encuentra una nueva definición del estatuto del reconocimiento que será central en su producción desde entonces. Dicho resumidamente: el concepto de reconocimiento comienza ahora a estar basado no en condiciones antropológicas, sino en la institucionalización histórica de ciertas prácticas sociales.

Para Honneth la *Filosofía del derecho* de Hegel representa “una teoría normativa de la justicia social que [...] intenta fundamentar qué esferas sociales tiene que contener o tener a disposición una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación” (2016, p. 76). Siguiendo esta línea Honneth busca actualizar dos ideas centrales de este proyecto hegeliano: la idea de que toda realidad social posee una estructura racional que los individuos deben conocer para poder actuar y la idea de que en la modernidad las inclinaciones, normas morales, intereses y valores están sedimentados “en la forma de interacciones institucionalizadas” (*ibid.*, p. 58). Estas instituciones corresponden a patrones de prácticas intersubjetivas esenciales para la integración social y mediante las cuales los sujetos pueden realizar su identidad si se reconocen, de modo recíproco, determinados aspectos de su personalidad. Desde ahora las instituciones ya no deben ser remitidas a condiciones antropológicas (como en *Lucha por el reconocimiento*), pero tampoco deben ser pensadas como instancias sancionadas jurídicamente (como, según Honneth, sucede en Hegel o como estamos acostumbrados a comprender el concepto de institución).

Para Honneth las instituciones son algo abstracto pero consistente: corresponden a hábitos de acción que se han sedimentado históricamente y que poseen una racionalidad propia, son rutinas y costumbres con cierta firmeza que no están sujetas al carácter caprichoso de los individuos, pero tampoco sancionadas estatalmente (*ibid.*, pp. 144-47). Esta forma de pensar el reconocimiento le permite a Honneth representarse la sociedad moderna según el modelo de la “eticidad” hegeliana, es decir como un complejo de esferas institucionales de reconocimiento que tienen un papel constitutivo en la realización de la libertad individual. De este modo, los criterios de reconocimiento ya no estarán asentados en las condiciones antropológicas del desarrollo de la identidad personal, sino que ahora se remitirán a patrones de conductas institucionalizados en el desarrollo histórico. Con esto cambia también el enfoque de la teoría, ya que ahora se dirige a la génesis histórica de estas esferas: la distinción entre diferentes formas de reconocimiento ya no se establece sobre los requisitos de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, sino que son el resultado de un proceso histórico de diferenciación institucional.

El problema con esta nueva fundamentación de la idea de reconocimiento es que el motivo de la lucha social pierde importancia, en parte debido a que Honneth piensa estos principios

institucionales de reconocimiento como horizontes de valores sobre los que no tenemos poder y sobre cuya condición no podemos deliberar porque son, precisamente, las condiciones de toda deliberación (Honneth, 2010). Con este desplazamiento conceptual también las experiencias de menosprecio y agravio moral quedan relegadas a un segundo lugar, ya que ahora se presta más atención a la reconstrucción normativa de las esferas institucionales que al análisis de “la gramática de los conflictos sociales” sobre las experiencias de los sujetos. En definitiva, el pasaje de una interpretación antropológica a una interpretación institucional del reconocimiento provoca que la reflexión sobre la experiencia negativa de injusticia quede en un segundo plano y que sean las continuidades de la reproducción social, antes que las rupturas conflictivas, las que estén en el centro de atención.

Esto es lo que podemos leer en las intervenciones de Honneth en su debate con Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006). No nos detendremos en los términos del debate, sino en algunas observaciones sobre cómo Honneth opera allí con una nueva definición de los patrones de reconocimiento, referidos ahora a su génesis histórica y no a la formación de la autonomía individual. Consideramos que el cambio más importante se produce en la consideración de la esfera del amor. Si en la *Lucha por el reconocimiento* esta esfera aparecía fundamentada en la relación universal entre el infante y la madre y considerada como carente de potencial normativo para motivar luchas sociales, esta situación cambia en el debate con Fraser. El amor aparece ahora como una esfera histórica que surge cuando la infancia (como etapa necesitada de cuidado y atención) y el matrimonio burgués (como forma de relación que supone que sus miembros se aman) se independizan como prácticas estables y autónomas de relación intersubjetiva, es decir cuando esas relaciones se estabilizan como instituciones. Estos dos procesos sociohistóricos, y ya no antropológicos, son entendidos como condiciones para el surgimiento de un patrón de interacción social basado en pretensiones de afecto y en el reconocimiento del bienestar y de las necesidades del otro. De esta forma, el amor adquiere ahora un potencial normativo más amplio, en la medida en que ahora sí es capaz de comprender demandas políticas de reconocimiento como las vinculadas con el trabajo doméstico o con las tareas del cuidado (*ibid.*, pp. 109-111).

Como dijimos, ahora el motivo del reconocimiento adquiere prioridad sobre el motivo de la lucha. Sin embargo, Honneth se esfuerza por pensar la posibilidad de recuperar cierta dimensión crítica de estos órdenes institucionales de reconocimiento a partir de la idea de un “exceso de validez” contenido en cada uno de ellos (Honneth, 2006, p. 145). Esta idea alude a que cada esfera contiene una dinámica de conflicto interna que permite que esté siempre abierta a una permanente impugnación sobre cómo se aplican, institucionalizan o interpretan sus contenidos normativos en el marco de un debate público. Lamentablemente Honneth no se detiene demasiado en desarrollar el concepto de “exceso de validez” y las dinámicas conflictivas que generaría, algo que podría haber permitido recuperar la dimensión agonística que su teoría parece perder. En definitiva, con esta nueva interpretación institucionalista del reconocimiento, el motivo de la lucha social pierde relevancia en beneficio de una definición referida a los mecanismos de reproducción de la sociedad.

La interpretación existencialista del reconocimiento

Tras este giro institucionalista Honneth intentará seguir pensando una dimensión universal del reconocimiento que evite la historización relativista de las esferas intersubjetivas y que, a la vez, haga fructífera la idea de reconocimiento no solo en el plano político, sino también en el plano ético. Esto es lo que desarrolla en unas conferencias del año 2005 sobre el concepto de reificación (*Verdinglichung*) y publicadas en español como *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Honneth, 2007). En ese estudio ofrecerá una nueva perspectiva para pensar interacciones sociales no institucionalizadas y patologías sociales que no son necesariamente visibles en el espacio público. Para esto recurrirá a un concepto de reconocimiento definido en términos ontológico-existenciales, es decir en un plano existencial y afectivo de contacto pre-discursivo y pre-cognitivo con el mundo. No deja de ser interesante que esta reformulación existencial del concepto de reconocimiento sea llevada a cabo en discusión con uno de los conceptos centrales del marxismo occidental, tal y como es el concepto de reificación, aunque redefinido en términos bastante ajenos a esa tradición.

El concepto de reificación había sido tematizado célebremente por György Lukács en su *Historia y conciencia de clase* (2009), quien lo entendía como una deformación de la praxis humana ocasionada por la extensión del intercambio mercantil. Para Lukács el avance de las relaciones capitalistas provocaba que el mundo entero sea experimentado de modo abstracto, homogeneizante y cosificado, por lo que la capacidad agencial de los sujetos quedaba reducida a una pasividad contemplativa característica de la cultura burguesa. Contrariamente a Lukács, Honneth piensa la categoría de reconocimiento como una forma afectiva de estar en el mundo, previa a todos los modos conscientes o discursivos de relación humana, y no como el producto de la extensión de la ley de intercambio. En este sentido, la reificación puede entenderse como la pérdida temporal, el ocultamiento o el olvido de que “el estrato de implicación existencial subyace a toda nuestra relación objetivadora con el mundo” (*Ibid.*, p. 61). Para tematizar esto Honneth reconstruye una argumentación sobre fuentes bastante eclécticas que van desde el mismo Lukács o Martin Heidegger, pasando por Stanley Cavell y John Dewey, hasta Jean Paul Sartre o Theodor Adorno, o que incluso abarcan investigaciones empíricas sobre el autismo y la lactancia materna.

La interpretación existencial del reconocimiento indica que en nuestras interacciones con el mundo no adoptamos en primer lugar una postura contemplativa, desapegada o cognitiva, sino que asumimos un compromiso práctico afirmativo, un tipo de actitud existencial basado en un comportamiento afectivo. Reconocer significa mucho más que simplemente percibir, identificar o conocer al otro en términos de la simple constatación de su identidad. Reconocer es una postura afectiva y activa hacia el mundo que precede a todas las formas de interacción social, “el reconocimiento debe preceder al conocimiento” (*Ibid.*, p. 71), tanto a nivel ontogenético como conceptual. Esta postura pre-cognitiva del reconocimiento va dirigida no solo hacia los demás, sino también hacia uno mismo y hacia el mundo circundante. En esta nueva interpretación el reconocimiento es presentado como la condición del pensamiento racional y de todas las orientaciones

morales o políticas, y por eso es anterior incluso a las esferas del amor, del derecho y de la estima social. Se trataría así de dos niveles de reconocimiento que deben ser pensados en conjunto: un nivel ontológico en términos de una relación originaria con el mundo y un nivel normativo en términos de una noción de vida ética basada en esferas de reconocimiento social.

En estas reflexiones Honneth recupera la famosa expresión de Adorno según la cual “toda reificación es un olvido” para afirmar que toda reificación es, en realidad, “un olvido del reconocimiento” existencial de nuestra relación ontológica con el mundo y con nosotros mismos (*ibid.*, p. 83). Para Honneth la causa de la reificación no debe ser buscada en la expansión de la racionalidad capitalista, como era el caso de Lukács, sino en prácticas y convicciones diseminadas por toda la sociedad. Las personas pueden adoptar una postura reificante cuando han perdido de vista el reconocimiento previo básicamente por dos causas: porque participan en una praxis social que obliga o incita a abstraer ciertas cualidades puntuales de la personalidad propia (las entrevistas de trabajo o los servicios de citas pactadas funcionan aquí de ejemplos) o porque adscriben a un sistema de convicciones que concibe al otro suprimiendo intencionalmente toda ligazón con la dimensión existencia del reconocimiento (como en el caso del racismo o de la pornografía según Honneth). En síntesis, las causas de la reificación habría que buscarlas en una “conjunción correlativa de praxis unilateral y sistema ideológico de convicciones” que no tienen que ver únicamente con la expansión de una racionalidad capitalista (*ibid.*, p. 141).

Esta noción existencial de reconocimiento no es idéntica a las nociones de reconocimiento recíproco que vimos en los apartados anteriores: si a aquellas nociones le correspondía como su contraparte las experiencias de desprecio o agravio moral, al reconocimiento existencial le corresponderá la reificación. En esta obra Honneth pretende ofrecer herramientas para abordar patologías sociales que no se reducen al incumplimiento de criterios generales de justicia, como era el caso de Jürgen Habermas, sino patologías que están arraigadas en la infraestructura intersubjetiva de la sociedad. Para esto Honneth recupera una crítica a la racionalidad que había estado ausente en sus obras anteriores y que lo conecta con la primera generación de la Teoría Crítica. Si en la visión antropológica del reconocimiento la crítica se detenía en las expectativas frustradas y en las lesiones a la propia identidad, en la interpretación existencialista la patología social es pensada como un desequilibrio en las formas sociales de racionalidad, es decir, como un problema que atañe al modo general en el que nos enfrentamos con el mundo objetivo, subjetivo y con nosotros mismos.

Esta interpretación del concepto de reconocimiento parece perfectamente compatible con la visión institucional, ya que se refiere a una dimensión existencialmente previa a las esferas institucionales de reconocimiento. Pero más importante es que Honneth tematiza la cosificación reificante como una forma de patología social y retoma, de este modo, un concepto central en su proyecto teórico como es el de patología social, pero que había quedado hasta ahora sin ser definido. La reificación constituye un fenómeno patológico en la medida en que implica una discontinuidad entre las experiencias de los individuos y la comprensión reflexiva de esas experiencias. De ese modo, la patología se trata de un desconocimiento socialmente causado de las estructuras de interacción social basadas en el reconocimiento. Particularmente, en el caso de

la reificación vemos que los individuos olvidan la prioridad del reconocimiento por sobre la cognición, y en ese sentido se produce una desconexión entre la experiencia vivida y la comprensión de la lógica y de las exigencias normativas de los ámbitos en los que tiene lugar esa experiencia. Es por eso por lo que Christopher Zurn (2011) ha definido a las patologías sociales como “trastornos de segundo orden” (*second-order disorders*), ya que se trata de “desconexiones constitutivas entre los contenidos de primer orden y la comprensión reflexiva de segundo orden de esos contenidos” (*ibid.*, pp. 345-346).

Vale decir que esas desconexiones son patológicas solo cuando son causadas por instituciones, prácticas o estructuras sociales que no pueden ser tematizadas por los implicados y que, al mismo tiempo, ponen en peligro la continuidad de la interacción. Si bien Honneth ha aceptado explícitamente la definición de Zurn, el problema es que esa definición suena un tanto estrecha para fenómenos tan diferentes como el de la cosificación alienante, la invisibilización de grupos sociales, las formas de reconocimiento ideológico, la injusticia distributiva, la judicialización de las relaciones personales, la explotación económica, los malestares ligados al individualismo institucionalizado, etc. (Laitinen, Särkelä & Ikäheimo, 2015). Pero más allá de estos debates de definición en los que no entraremos, sí quisiéramos resaltar dos peculiaridades de la teoría de Honneth a partir de este nuevo concepto de patología social. En primer lugar, su teoría ya no buscará ser una crítica de las injusticias sociales, sino una crítica de las patologías sociales, que intentará sacar a luz las infracciones y las desconexiones que tienen lugar en diferentes instituciones, interacciones y patrones de conductas estructurados normativamente mediante el reconocimiento, y no evaluar a la sociedad según patrones de justicia. En segundo lugar, la teoría dejará de focalizarse en las experiencias subjetivas de sufrimiento y menosprecio, para concentrarse ahora en el análisis crítico de la estructura institucional de las interacciones, algo que es, por lo demás, perfectamente compatible con el nuevo énfasis en las características institucionales del reconocimiento por sobre sus dimensiones antropológicas.

La interpretación institucionalista y la eticidad democrática

Anteriormente mostramos cómo se produce un pasaje desde un concepto antropológico a un concepto institucional de reconocimiento que extrae su fuerza normativa, ya no de las condiciones de la autonomía individual, sino de principios de acción institucionalizados históricamente. De ese modo, las tres esferas de valor quedaban ligadas al desarrollo histórico de la sociedad capitalista-burguesa y no a las condiciones universales de una individualidad autónoma. Este modelo de reconocimiento será desarrollado por Honneth en su obra más ambiciosa hasta la actualidad, *El derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática* (2014) publicada en alemán en el año 2011. En este apartado nos detendremos en esta obra, no tanto porque ofrezca una nueva interpretación del reconocimiento, sino porque constituye el mejor ejemplo de las potencialidades de este concepto.

En el *Derecho de la libertad* Honneth parte del diagnóstico según el cual el concepto ético y político central de la modernidad es la idea de libertad entendida como autonomía del individuo, para él en los últimos doscientos años todas las ideas políticas y morales constituyen variaciones del intento de ofrecer nuevos sentidos, matices o ampliaciones de esta idea de libertad individual. Esta concepción de la autonomía sirvió también como enlace entre el plano individual y el social, en la medida en que todo orden legítimo debía ser pensado desde entonces sobre la base de aquello que se consideraba bueno para el individuo. Esta relación entre autonomía individual y justicia social constituye no solo el horizonte teórico-político de la modernidad, sino también el horizonte práctico de las luchas sociales, ya que todo reclamo de justicia debe legitimarse públicamente en referencia a las pretensiones de individuos autónomos (*ibid.*, p. 33). Sobre esta correspondencia entre autonomía y justicia, Honneth ofrece una reconstrucción de lo que entiende son los tres conceptos de libertad producidos en la modernidad: libertad negativa, libertad reflexiva y libertad social.

El concepto más básico de libertad es el de libertad negativa, entendido como ausencia de obstáculos y resistencias externas que impidan al individuo realizar sus propósitos. Este concepto de libertad se desentiende de la justificación de las motivaciones, de los deseos o de los contenidos de la voluntad de los individuos y solo se concentra en las limitaciones de la esfera privada. El segundo concepto corresponde al de libertad reflexiva, en el que la distinción entre acciones autónomas y heterónomas es central, en la medida en que aquí importa la capacidad de los sujetos de darse su propia ley, de seguir sus propias intenciones y de forjar una autocomprensión racional de sí mismos. Este modelo puede darse como ideal de autenticidad (Rousseau) o como autodeterminación moral (Kant), pero en ambos casos su determinación subjetiva impide un abordaje de las condiciones sociales e institucionales que harían posible el ejercicio y la determinación de las intenciones de la voluntad. El aporte de Honneth a esta caracterización ya conocida consiste en que afirma que en la modernidad existe un tercer concepto de libertad, el de libertad social, en el que, a diferencia de los otros dos, sí están pensadas las condiciones materiales de realización de la autodeterminación por lo que tendrá un papel fundamental en la determinación del reconocimiento.

El concepto de libertad social exige que el mundo social y el orden institucional deban ser comprendidos en la misma definición de libertad. Para dar cuenta de esto Honneth ofrece una vasta y muy detallada reflexión sobre los marcos institucionales en los que podría desarrollarse ese concepto de libertad social. Es aquí donde aparece nuevamente el concepto de reconocimiento recíproco, en la medida en que los individuos no pueden experimentarse enteramente libres si no encuentran en otra subjetividad las condiciones para la realización de su autodeterminación. Y son precisamente las esferas institucionales de la eticidad democrática las que ofrecen los marcos para realizar esa reciprocidad intersubjetiva. Estas instituciones sociales corresponden a “patrones estandarizados del actuar social que contienen determinadas categorías de obligación mutua” (*ibid.*, p. 88) y que exigen, como condición de su funcionamiento, que los sujetos tengan en cuenta los deseos de los demás para la realización de sus propios deseos, ya que en estas instituciones los fines individuales solo pueden ser cumplidos en reciprocidad.

Según esta idea, Honneth analiza tres esferas institucionales como condición de este modelo social de libertad: las relaciones personales, la economía de mercado y la vida público-política. Para el análisis de estas esferas utiliza el método de la “reconstrucción normativa” que consiste en “develar las comprensiones de prácticas sociales que mejor se adecúen a valer como normas de realización de la libertad intersubjetiva” (*ibid.*, p. 171). Es decir, no se trata de describir lo que los sujetos hacen, ni tampoco de establecer criterios de acción por fuera de las interpretaciones de los actores, sino de reconstruir las expectativas y las comprensiones que los actores *deben* tener presente para que determinada institución funcione. Estas esferas institucionales son autónomas en la medida en que tienen su propia lógica y sus objetivos particulares; pero, al mismo tiempo, dependen para su correcto funcionamiento de prácticas sociales cargadas moralmente con demandas de reciprocidad. Estas esferas están siempre ancladas en un mundo de la vida desde el cual extraen expectativas de reconocimiento y sin las cuales no pueden reproducirse ni los actores pueden cumplir sus objetivos.

La mayor parte del libro está dedicada a esta “reconstrucción normativa” de las diferentes esferas institucionales de reconocimiento en la que el “nosotros” social es tematizado en su intersubjetividad constitutiva. La primera esfera, la de las relaciones personales, es analizada a partir de ciertos cambios sociales en los que el reconocimiento recíproco tiene cada vez mayor preponderancia, como por ejemplo en el pasaje de un estilo de enseñanza autoritario hacia uno más cooperativo, o en el ingreso de la mujer en el mercado laboral y la disolución de los roles clásicos de género. También la segunda esfera, la del mercado, es analizada por Honneth como sostenida por relaciones de reconocimiento, ya que sus interacciones exigen que los actores económicos se hayan reconocido como miembros de una comunidad cooperativa antes de entablar acciones estratégicas. Esto le permite a Honneth llevar un original análisis del conjunto de reformas neoliberales como un desmontaje sistemático de los mecanismos institucionales que hacen posible el ejercicio de la libertad social (Sembler, 2019). Por último, la esfera de la formación de la voluntad democrática es analizada a partir del desarrollo de la esfera pública y del estado de derecho, para mostrar que estos no están basados exclusivamente en garantías jurídicas, sino en condiciones materiales de inclusión y en costumbres, usos y modos de comportamiento articulados por exigencias de reconocimiento.

Ahora bien, al conjunto articulado de estas tres esferas Honneth lo denomina “eticidad democrática”, para presentar una teoría de la democracia que no se basa únicamente en un concepto de justicia o que está ligada exclusivamente a la esfera del derecho, sino que remite a la entera vida colectiva y cooperativa de la sociedad articulada en esferas institucionales de reconocimiento. Es decir, podemos hablar de democracia solo cuando los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción están presupuestos y realizados en las diferentes prácticas y hábitos del orden social. Esta forma “orgánica” de pensar la democracia le servirá a Honneth en su libro *La idea de socialismo* (2017) para entablar una discusión que rescata ciertas instituciones de la tradición del socialismo. Pero más allá de esto, se puede considerar que Honneth consigue con su interpretación institucional del reconocimiento elaborar una teoría que, como afirma finalizando en *El derecho de la libertad*, “considera realizada

la democracia solo donde verdaderamente se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde estos están reflejados en prácticas y costumbres” (2014, p. 440).

Críticas y perspectivas de la teoría del reconocimiento

En este texto intentamos una presentación panorámica de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth tomando como guía las diferentes interpretaciones de este concepto. Comenzamos analizando el intento de superación por parte de Honneth del *impasse* teórico en el que consideraba había caído la Teoría Crítica. Esto lo llevó, en un primer momento, a elaborar una teoría del reconocimiento capaz de rearticular la crítica con las experiencias sociales mediante un concepto de reconocimiento basado en las condiciones generales de una identidad autónoma. Pero esta interpretación fue desplazada en obras posteriores por una comprensión de las demandas de reconocimiento asentadas en patrones de comportamiento intersubjetivo institucionalizados históricamente. Intentamos mostrar también cómo en este pasaje el concepto de reconocimiento, si bien gana en diferenciación empírica y en la contextualización de los criterios normativos, deja en segundo plano el motivo de la lucha social y las experiencias de agravio y de menosprecio moral, para centrarse en el análisis de las patologías sociales y de las integraciones sociales deficientes. Junto con esto también discutimos lo que podemos considerar una interpretación ontológica del reconocimiento, que es compatible con la definición histórica-institucional y que reconduce la crítica social hacia dimensiones afectivas y existenciales.

En definitiva, la teoría social de Honneth apunta a comprender zonas de conflicto en torno a patrones de reconocimiento que regulan normativamente la interacción en las diferentes esferas, que sirvan para analizar patologías sociales y casos de falta de reconocimiento, así como para comprender las motivaciones detrás de las protestas y de los malestares. Según Honneth, para esto es necesario que la teoría social sea capaz de reconstruir una narrativa histórica de la modernidad que trascienda el conocimiento implícito de los actores pero que, al mismo tiempo, se refleje parcialmente en sus perspectivas. De este modo, el esfuerzo de toda teoría social debe dirigirse a indagar en la relación entre las expectativas de reconocimiento de los grupos e individuos y los órdenes de reconocimiento en los que participan. Esto provoca también una transformación en la crítica social, que ahora pasa a ser concebida en términos reconstructivos y normativos: la tarea de la crítica debe ser la de ofrecer una construcción teórica de las condiciones y requisitos presupuestos en las interacciones sociales articuladas según demandas y formas de reconocimiento recíproco. Para Honneth, únicamente si la crítica social se entiende como “reconstrucción normativa” es posible confrontar las expectativas de los individuos con la lógica de los órdenes sociales y mostrar que los principios de reconocimiento están constantemente abiertos a nuevas y más radicales interpretaciones.

Sobre estas premisas la teoría del reconocimiento de Honneth ha sido capaz de despertar el interés de las ciencias sociales como una herramienta para llevar adelante programas de

investigación empírica. Algunos de estos desarrollos lo podemos ver en los artículos compilados en el tomo *Recognition theory as social research* (O'Neill & Smith, 2012), donde se puede apreciar, por ejemplo, las implicaciones de la teoría del reconocimiento para cuestiones como el análisis de minorías sexuales que luchan contra su falta de reconocimiento en los códigos matrimoniales convencionales (Christopher Zurn), los conflictos étnico-nacionales en Irlanda del Norte (Shane O'Neill), las disputas generadas por los fenómenos migratorios y la puesta en cuestión de los conceptos tradicionales de estado y sociedad (David Owen), o bien las demandas de reconocimiento de tareas no reconocidas laboralmente y las paradojas que eso ocasiona en un contexto de flexibilización del empleo (Nicholas Smith). La teoría del reconocimiento también ha contribuido a investigaciones empíricas en el ámbito de la educación política y en el combate contra la xenofobia en Alemania (Helsper & Krüger, 2006; Robles, 2019). O incluso en nuestra región ha despertado en los últimos años una atenta recepción desde el ámbito de la teoría intercultural y de las luchas por reconocimiento de los sectores subalternos y de las comunidades originarias (Sauerwald & Salas Astrain, 2017; Faundes Peñafel, 2017).

Sin embargo, la obra de Honneth no ha estado exenta de numerosas críticas y objeciones. Entre las más conocidas podemos señalar a la crítica formulada por Nancy Fraser (2006) quien, en su ya mencionado debate, cuestiona el perfil culturalista de la teoría de Honneth que prioriza cuestiones de reconocimiento de identidad y deja en segundo plano las disputas por la redistribución de los recursos. Por su parte, la filósofa Amy Allen (2016), inspirada en el pensamiento poscolonial, ha cuestionado los presupuestos eurocéntricos presentes en la teoría del reconocimiento y sus conceptos de progreso moral y aprendizaje sociocultural anclados en una visión paradigmática de la modernidad europea. También desde ámbitos como el psicoanálisis se ha cuestionado el concepto de identidad subjetiva sostenido por Honneth, tal y como se puede apreciar en el debate con Joel Whitebook (2009), quien critica una visión excesivamente intersubjetivista del Yo en Honneth que borra los momentos de conflictividad, negatividad y creatividad, presentes en toda construcción de identidad. Desde una perspectiva lacaniana el filósofo brasileño Vladimir Sefatle cuestiona el concepto de individualidad autónoma sobre el que se basa la teoría del reconocimiento de Honneth, ya que lo considera limitante para pensar modos de reconocimientos políticos por fuera de la producción de identidades individuales autocentradas (Sefatle, 2015). Asimismo, en los últimos años desde la llamada “sociología de la crítica” se ha puesto en cuestión la necesidad de una fundamentación normativa del dispositivo crítico (Boltanski, Honneth & Celikates, 2014).

A modo de cierre, puede resultar iluminador realizar un breve comentario del último estudio publicado hasta el momento por Axel Honneth, ya que da buena cuenta del espíritu que anima toda su obra. Nos referimos a *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* (2019), en la que discute el concepto central de su teoría en el plano de la historia de las ideas. Honneth intenta allí contar cómo ha surgido y se ha narrado en Europa -más precisamente en Alemania, Inglaterra y Francia- la idea de la necesidad de la dependencia del Otro, es decir, la idea según la cual las relaciones intersubjetivas están condicionadas por una dependencia recíproca de reconocimiento. Lo interesante de este modo de abordaje histórico-conceptual es que consigue

mostrar al concepto de reconocimiento como un concepto exclusivamente moderno, es decir, como un concepto que aparece recién cuando el orden de sentido del mundo antiguo y medieval se ha desintegrado y deja de ser claro cuál es el lugar del individuo en la sociedad. Esta comprensión del concepto de reconocimiento remite a dos intuiciones que pertenecieron siempre al corazón de la Teoría Crítica y que Honneth continua de modo fiel: por un lado, la necesidad de leer los conceptos como una cristalización de sus horizontes históricos de experiencia y, por otro lado, la autocomprensión de la Teoría Crítica como un esfuerzo teórico por iluminar las posibilidades abiertas y aún pendientes de realización de la modernidad.

Referencias

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Boltanski, L., Honneth, A. & Celikates, R. (2014). Sociology of critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. En S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'pragmatic sociology of critique'*. (pp. 561-589). Londres: Anthem Press.
- Faundes Peñafel, J. J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, 25 (49), 303–323.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o conocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.
- Habermas, J. (2008). *El Discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Helsper, W., & Krüger, H. (Eds.). (2006). *Unpolitische Jugend? Eine Studie zum Verhältnis von Schule, Anerkennung und Politik*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (15), 78–92.
- Honneth, A. (1995). Teoría Crítica. In A. Giddens & J. Turner (Eds.), *La teoría social, hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Madrid: Crítica.
- Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de la Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros.

- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009c). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth de Gustavo Pereyra. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7(13), 323–324.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Madrid: Akal.
- Horkheimer, M. (1990). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. En *Teoría Crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Ariel.
- Horkheimer, M. (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211–224.
- Jay, M. (1986). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. Madrid: Taurus.
- Laitinen, A., Särkelä, A., & Ikäheimo, H. (2015). Pathologies of recognition. An introduction. *Studies in social and political thought*, 25(1–2), 3–24.
- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones r y r.
- O'Neill, S., & Smith, N. (Eds.). (2012). *Recognition theory as social research. Investigating the dynamics of social conflict*. New York: Palgrave Macmillan.
- Robles, G. (2019). La extrema derecha como desafío para la educación política en Alemania. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 81, 8–21.
- Robles, G. (2020). Axel Honneth y las diferentes interpretaciones de la idea de reconocimiento. *Nuevo Pensamiento*, X(10), 115–141.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e a fin dos indivíduos*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sauerwald, G., & Salas Astrain, R. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina: Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: Lit Verlag.
- Sazbón, J. (2009). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual* (pp. 167–206). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Sembler, C. (2018). Injusticias y emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social. *Cinta de Moebio*, 63, 377–390.
- Sembler, C. (2019). Mercado, moral y democracia en Axel Honneth. *Economía y Política*, 6, 31–61.
- Taylor, Ch. (2009). La política del reconocimiento. En *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* (pp. 53-116). México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Whitebook, J. (2009). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. En *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse* (pp. 169–202). Frankfurt am Main: Campus.
- Wiggershaus, R. (2010). *Die Frankfurter Schule (Monographie)*. Hamburgo: Rowohlt Verlag.
- Zurn, C. F. (2011). Social Pathologies as second-order disorders. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical essays. With a reply by Axel Honneth* (pp. 345–370). Leiden: Brill.

Bibliografía básica recomendada

- Honneth, A. (2009). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009). “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad”. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2014). La teoría de la justicia como análisis de la sociedad. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2007). Fuentes sociales de la reificación. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009c). Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. En Honneth, A. & Fraser, N. *¿Redistribución o conocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.
- Honneth, A. (1995). Teoría Crítica. En A. Giddens & J. Turner (Eds.), *La teoría social, hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (15), 78–92
- Horkheimer, M. (1990). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. En *Teoría Crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Ariel.
- Horkheimer, M. (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211–224.

Bibliografía complementaria

- Semler, C. (2018). Injusticias y emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social. *Cinta de Moebio*, 63, 377–390.

- Sembler, C. (2018) Paradojas de la libertad moderna. Patologías sociales en Habermas y Honneth. En Casuso, G. & Serrano, J. *Las armas de la crítica*. Lima: Anthropos.
- Sazbón, J. (2009). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual* (pp. 167–206). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Zurn, C. F. (2011). Social Pathologies as second-order disorders. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical essays. With a reply by Axel Honneth* (pp. 345–370). Leiden: Brill.
- Laitinen, A., Särkelä, A., & Ikäheimo, H. (2015). Pathologies of recognition. An introduction. *Studies in social and political thought*, 25(1–2), 3–24.
- Wellmer, A. (1996). El significado de la Escuela de Frankfurt. Cinco tesis. En Wellmer, A.. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Valencia: Pre-textos.
- Wiggershaus, R. (2010). *Die Frankfurter Schule (Monographie)*. Hamburgo: Rowohlt Verlag.
- Jay, M. (1986). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. Madrid: Taurus.
- Sampaio Madureira, M. (2009) La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación. Un recorrido histórico-sistemático. *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 34. 193-211.
- Särkelä, A. & Laitinen, A. (2019). Between Normativism and Naturalism: Honneth on Social Pathology. *Constellations*. 26(2). 286-300.

(Otras) Investigaciones aplicadas

- Sauerwald, G., & Salas Astrain, R. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina: Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: Lit Verlag.
- Renault, E. (2007). What is the use of notion of the struggle of recognition? *Revista de Ciencias Políticas*. 27(2). 195-205.
- O'Neill, S., & Smith, N. (Eds.). (2012). *Recognition theory as social research. Investigating the dynamics of social conflict*. New York: Palgrave Macmillan.

Sitios web con material suplementario

- Honneth, A. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth de Gustavo Pereyra. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7(13), 323–324.
- Boltanski, L., Honneth, A. & Celikates, R. (2014). Sociology of critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. En S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'pragmatic sociology of critique'*. (pp. 561-589). Londres: Anthem Press.

Video: Reconocimiento y Justicia. Entrevista de Francisco Cortés a Axel Honneth: https://www.youtube.com/watch?v=Cz5nTMp-7zo&ab_channel=Francisco-Cort%C3%A9sRodas.

Video: Social Freedom, Morality and Markets. Axel Honneth (2016): https://www.youtube.com/watch?v=4aLjJ2AsEk8&ab_channel=UCD-.

Video: Provost Lecture - Axel Honneth: The Normativity of Ethical Life: https://www.youtube.com/watch?v=UuSSLA8_0cE&ab_channel=StonyBrookUniversity

Guía de lectura

Texto seleccionado de A. Honneth: “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad” (1992). En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- 1) ¿En qué sentido se plantea Honneth continuar el programa de investigación de la Teoría Crítica?
- 2) ¿A qué se refiere Honneth con praxis pre-científica y cuál debería ser su relación con la teoría?
- 3) ¿Cuáles son los problemas que Honneth ve en la primera (Adorno y Horkheimer) y en la segunda generación (Habermas) de la Teoría Crítica?
- 4) ¿Qué tipo de experiencias morales son del interés de Honneth y cómo considera él que deben ser tematizadas?
- 5) ¿Qué características poseen patologías de las relaciones de reconocimiento?
- 6) ¿Qué papel ocupa ahora el proceso del trabajo para Honneth y en qué se diferencia en esto de otros modelos de Teoría Crítica?