

## Lucha social y progreso moral: de Foucault a Honneth\*

Social struggle and moral progress: from Foucault to Honneth

Luta social e progresso moral: Foucault para Honneth

Jesús María Carrasquilla-Ospina

Licenciado y Magíster en Filosofía, Universidad del Valle, Colombia. Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Miembro del Grupo de Investigación De Humanitate. Profesor Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Javeriana Cali, Colombia.  
carrasquilla@javerianacali.edu.co

Fecha de recepción: 01-04-2014

Fecha de aceptación: 25-05-2014

### Resumen

Honneth intenta filosofar desde coordenadas más ancladas al mundo social, reconociendo que los principios y valores de una sociedad están encarnados en prácticas e instituciones y no deja de vislumbrar que debe existir un dispositivo como la eticidad que permita evaluar estas prácticas, afinarlas, corregirlas cuando no estén a la altura de un orden político justo. Si esto no se da la lucha social adquiere todo su sentido, además se requiere la participación activa de los ciudadanos por construir democracias más estables y acordes con los valores de la modernidad. En este sentido, las luchas sociales son un buen indicador del progreso moral de los pueblos en tanto consideran que el reconocimiento mutuo es una condición imprescindible de la propia dignidad y del ejercicio de la libertad.

### Palabras clave

Reconocimiento, lucha social, eticidad, ciudadanía, filosofía social, menosprecio.

### Abstract

Honneth attempts to philosophize based on coordinates which are anchored to the social world, recognizing that the principles and values of a society are embodied in practices

\* La relación que se podría establecer entre 'lucha social y progreso moral' al parecer sólo se podría entender si tenemos un modelo dinámico de conflicto que permite reivindicar socialmente a los individuos dentro de un marco de eticidad democrática. Desde esta línea histórico-teórica y desde una visión interpelante del conflicto se contextualiza que: "Desde ahí son posibles los sondeos en la significación histórica de las experiencias de menosprecio que se dejan generalizar hasta tal punto que permiten sacar a la luz la lógica moral de los conflictos sociales, porque tal modelo sólo más tarde puede entenderse como espacio crítico de interpretación del proceso de desarrollo histórico, cuando ese punto normativo de referencia se ha esclarecido. Por último se perfila un concepto de eticidad vinculado a una teoría del reconocimiento que debe cumplir dicha tarea" (Honneth, 1997, p. 8).

**Cómo citar:** Carrasquilla-Ospina, J. M. (2014). Lucha social y progreso moral: de Foucault a Honneth. Revista Criterio Libre Jurídico, 11(1), 39-51.

and institutions, and continues to envision that there must be a device such as ethics to assess these practices, refine them, correct them when they do not meet the requirements of a just political order. If this does not happen, the social struggle acquires its full meaning, and requires the active participation of citizens to build more stable democracies which are consistent with the values of modernity. In this sense, social struggles are a reliable indicator of the moral progress of peoples inasmuch as they believe that mutual recognition is an essential condition of dignity and the exercise of freedom.

## Keywords

Recognition, social struggle, ethics, citizenship, social philosophy, disparagement.

## Resumo

Honneth tenta filosofar sobre ancorado ao mundo social coordena, reconhecendo que os princípios e valores de uma sociedade estão incorporadas em práticas e instituições, e continua a prever que deve haver um dispositivo, como ética para avaliar essas práticas, refiná-las, corrigi-los quando há você está no auge de uma ordem política justa. Se esta não é a luta social leva a adquirir o seu pleno significado, além da participação ativa dos cidadãos necessários para construir democracias mais estáveis e consistentes com os valores da modernidade. Neste sentido, as lutas sociais são um bom indicador do progresso moral dos povos em ambos acreditam que o reconhecimento mútuo é uma condição essencial da dignidade e exercício da liberdade.

## Palavras-chave

De reconhecimento, de lutas sociais, ética, cidadania, filosofia social, o depreciação.

## 1. Introducción

La tesis que voy a defender aquí está relacionada con que la lucha social (la exigencia de un respeto a ciertas reivindicaciones que ayudan a fortalecer mi identidad personal) es un indicador moral del progreso de los pueblos en torno a sus conquistas y a la manera como evalúan moral y políticamente sus acciones; y estas acciones humanas terminan atravesadas por estrategias efectivas de poder y por “luchas de reconocimiento” que tienen como fin el tratamiento adecuado y justo de las personas en los diversos conflictos que se dan en la sociedad.

Esta tesis no es ajena al proyecto intelectual de Axel Honneth; por eso, para mostrarla como plausible, es necesario en primera instancia, volver a Foucault y considerar algunos elementos claves de su pensamiento y la incidencia que van a tener luego en la evolución de Honneth. En segunda instancia, es importante visualizar el conflicto y la lucha por el reconocimiento desde Hegel y la actualización que propone Honneth. En tercer momento, la “libertad social” aparecería como el culmen de las relaciones intersubjetivas y, desde esta lógica, se podría entender mejor desde las esferas de reconocimiento que propone Honneth.

Al respecto quiero señalar una perspectiva y una pista que Honneth propone sobre lo que queremos reflexionar. La primera sugiere la noción de “lucha” como modelo de acción:

*Las relaciones de poder social son por tanto aquí garantizadas a través del empleo controlado y centralizado de los medios administrativos de coacción o de control de la conciencia. En oposición a esta concepción, Foucault defiende la tesis de que un orden de dominación social, sea del carácter que sea, no es una dimensión que pueda ser gobernada y conducida desde un determinado punto por la actividad centralizada de un aparato de poder político, pues, dado que la dominación surge de una secuencia de acciones estratégicas exitosas, sólo puede mantenerse en una disputa en la que pueda regular exitosamente las situaciones conflictivas de acción. A fin de comprender adecuadamente esta objeción, es necesario considerarla como una primera –y supuestamente aún implícita– consecuencia de su interpretación de ‘lucha’ como modelo básico de acción (Honneth, 2009a, p. 242).*

La pista que ofrece Honneth se encuentra en una nota a pie de página en donde se afirma que “Foucault sostiene que el concepto de poder sólo puede aclararse con ayuda de conceptos como los de «lucha, confrontación y guerra»” (2009a, p. 240).

Después de este preámbulo quiero señalar que Foucault le sirve a Honneth para plantear el problema o el asunto en cuestión: cómo detrás de toda “lucha social” se encuentra una forma de poder (social o instrumental) y esto va a permitir que privilegie el pensamiento de Hegel y la manera como resuelve los conflictos sociales; esta perspectiva incluso se encuentra más elaborada e integrada en la categoría “libertad social” de su último libro: *El derecho de la libertad*. Ésta puede ser otra lectura de lo que propongo aquí.

## 2. Poder, discurso y conflicto social en Foucault

Para contextualizar la propuesta de Foucault es necesario considerar los siguientes elementos: 1) Su mirada histórica de los problemas humanos; 2) su distanciamiento de la filosofía de la reflexión (de la subjetividad) y su preferencia por la etnología; 3) la idea que establece Foucault de que detrás de cada lucha existe un tipo de poder social o instrumental que la va configurando; 4) en este sentido, lo que busca Foucault es estudiar la individualidad desde otros contextos, desde ciertas prácticas y referentes institucionales como cárceles, escuelas, hospitales, entre otros.

Foucault es un pensador que convoca pero a la vez genera ciertos recelos; sin embargo considero que su propuesta es actual y creativa. Nadie negaría que sea un escritor que sintetiza diversas tradiciones, y una de ellas va en la línea de Durkheim. A Foucault le interesa la etnología<sup>1</sup> porque le permite deconstruir los supuestos que justifican la construcción del sujeto en Occidente: “... –a saber, el sujeto humano– no es algo dado

<sup>1</sup> La etnología “... es la teoría de los presupuestos inconscientes del pensamiento y de los sistemas normativos de toda posible cultura en un sentido tan general que incluso el propio proyecto foucaultiano de una arqueología de las ciencias humanas parece caer bajo este modelo” (Honneth, 2009a, p. 170).

de antemano con toda evidencia, sino algo que primero ha sido producido por los códigos cognitivos y normativos de una determinada cultura” (Honneth, 2009a, p. 168).

Al respecto, existen dos presupuestos que permiten entender lo que Foucault quiere indicar según la perspectiva de Honneth. El primero de éstos tiene que ver con la confrontación de la supremacía del sujeto en la modernidad, y el segundo con la perspectiva metodológica que propone al leer el contexto cultural desde la extrañeza, desde un afuera.

De acuerdo con esto, es fácil percibir en Foucault a un pensador que cuestiona a las mismas disciplinas en su estatuto epistemológico (como el caso de la psicología) y la manera como han estudiado al sujeto humano y sus relaciones sociales. “Foucault, por tanto, reivindica para el análisis histórico-científico de la misma cultura a la cual pertenece una disciplina cuya característica teórica está marcada por el hecho de que se desarrolló en los análisis de las culturas ajenas” (Honneth, 2009a, p. 171)<sup>2</sup>.

Por su parte, la hermenéutica moderna nos ha enseñado (línea Gadamer) que es casi imposible salirse de la perspectiva en que yo observo el mundo o desde la que me hago presente en él. Sin embargo, Foucault sugiere poner en cuestión nuestros discursos y métodos científicos, pienso que porque de alguna manera han sometido al sujeto y pareciera que él mismo no se pudiera expresar en otras coordenadas, y sugiere: “... corresponde la tarea de investigar, poniendo al margen el propio marco de comprensión característico de una cultura científica” (Honneth, 2009a, p. 172).

En otras palabras, las diversas interpretaciones que tenemos sobre los hechos sociales terminan condicionándolos, lo cual está sustentado en los sistemas de saber que definen lo que hace a un pueblo civilizado frente a otros. De ahí que: “Cualquier corte dentro de un contexto de acción social emerge a la vista como un hecho desnudo que no es ya susceptible de recibir ninguna interpretación...” (Honneth, 2009a, p. 176).

Pareciera que Foucault señala que el sujeto ya no es el punto determinante en la construcción del mundo y pasa a ser un objeto en un lenguaje extrañado del que él ya no es su origen:

*Y es que Foucault percibe en esa «apertura de un lenguaje en el que el sujeto está excluido» el punto de convergencia literario que habían sido emprendidos por Blanchot, Klossowski o RobbeGrillet en su obra novelística: justo por el hecho de que aquí en cierta medida las figuras lingüísticas se convierten en elementos activos, pierde el individuo humano la posición de privilegio de la que disponía hasta ahora como sujeto determinante de la acción para convertirse en el objeto de un hecho lingüístico que le desborda (Honneth, 2009a, p. 177).*

2 Pareciera que Foucault está experimentando de otra manera con él mismo poniendo en cuestión nuestro lenguaje y las instituciones que lo soportan: “pero no tanto para desacreditar sus valores como para observar cómo ellos en realidad nacieron. Analizando las condiciones de nuestra racionalidad, pongo en cuestión nuestro lenguaje, mi lenguaje, cuyos orígenes trato de analizar” (Honneth, 2009a, p. 172).

Por tanto, se deduce que no es tan claro que el sujeto de la acción sea el centro de la cultura dominante; Foucault plantea una teoría de la sociedad que intenta distanciarse de la propia mirada conceptual y poder movilizarse a la de un observador extrañado.

El talón de Aquiles de la filosofía de la reflexión (de la subjetividad) moderna se entiende a partir de cómo concibe la historia y las implicaciones que esto tiene a largo plazo en la sociedad. Además es claro que Foucault pone en cuestión el modelo de pensamiento que le subyace. El ejemplo más evidente de esta posición resulta ser la filosofía de la historia de Hegel.<sup>3</sup>

*... el resultado de la estrategia conceptual de la filosofía de la reflexión es la necesidad de comprender la historia en su totalidad como un producto en el mismo sentido de que el mundo de los objetos, contemplado reflexivamente por el espíritu humano y resultado de sus objetivaciones, aparece también como un producto suyo; la totalidad de los hechos históricos se ordena entonces al servicio del mismo sujeto productor que conforma el mundo de la experiencia humana (Honneth, 2009a, p. 184).*

La sensación que le deja a uno Foucault es que el sujeto ya no es el centro de la experiencia del mundo y que ésta podría leerse más bien desde lo que nos dice el mundo, que de lo que supone o interpreta el hombre que percibe el mundo. Por eso, la historia y el mundo terminan siendo productos suyos y esto se ha justificado desde un pretendido carácter objetivo. Se entiende entonces que: “El espíritu humano puede(a) comprender así retrospectivamente todos los hechos ocurridos en el curso de la historia como pasos orientados necesariamente al proceso de su autorrealización” (Honneth, 2009a, p. 184).

Foucault es consciente de que las investigaciones históricas están hechas a la medida de los sujetos y difícilmente se podría encontrar algo que pusiera en cuestión este supuesto:

*Ahora bien, si el documento es contemplado como un contexto de sentido vertido en un texto, esto entonces significa concebirlo como una forma de expresión, por muy cualificada que sea, de intenciones humanas; de aquí deduce Foucault rápidamente que una concepción histórica apoyada en la interpretación de documentos no puede evitar comprender los hechos históricos como el producto significativo de un sujeto singular (Honneth, 2009a, p. 188).<sup>4</sup>*

En consonancia con lo anterior, pareciera que Foucault propone una etnología propia de la cultura, inmanente, que se basa en los lenguajes y prácticas de la sociedad:

- 3 Foucault intenta poner en cuestión el concepto mismo de sujeto y pareciera que va discurriendo a lo que se ha denominado la “muerte del hombre”. Sin embargo, en los teóricos no existe un consenso al respecto; de todas formas esta posición se va matizando: “Para poder defender una tesis de carácter tan general, Foucault tiene, naturalmente, que hacer desaparecer todas las diferencias objetivas existentes entre la afirmación ontológica, la suposición metodológica o la mera proyección normativa de un sujeto histórico dotado de capacidad sintética... y comprender al mismo tiempo todo esto, como Foucault hace, en efecto, como una mera derivación del modelo de la filosofía de la historia desarrollado por Hegel” (Honneth, 2009a, p. 185).
- 4 Foucault señala cierta intencionalidad del investigador al narrar la historia de cierta manera: “En nuestros días, la historia es lo que transforma los documentos en monumentos, y que allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos...” (Honneth, 2009a: 189: 15, 198).

*“De ahí que en la autocomprensión del propio Foucault, el leitmotiv del planteamiento teórico-semiológico, converja propiamente con la exigencia de una etnología orientada a la propia cultura; su reflexión teórico-lingüística es, por así decirlo, el medio estratégico del que se sirve para poder situarse en el lugar del observador externo” (Honneth, 2009a, p. 198).*

Foucault admitiría que el poder, como él lo entiende, está asociado a la lucha y, si se quiere, a una teoría de la acción más amplia. Foucault no es ingenuo al pensar que el ser humano sólo funciona a partir de estrategias muy puntuales de lucha; podríamos decir mejor, desarrolla un conjunto de estrategias que lo lleven a una acción más efectiva en el tiempo y a configurar un ordenamiento social, que, sabe que los centros de poder ya no son la instancia superior, sino también que “el poder se ha descentrado” y se ha vuelto relacional, se ha vuelto una “red” que va tejiendo horizontes de significación y de representación.

*Foucault también intentará comprender la formación y reproducción de las estructuras complejas de poder exclusivamente sobre la base del modelo estratégico de acción. Para ello, toma como punto de partida la idea general de que la emergencia de las relaciones de dominación social ha de ser entendida como un proceso en el que las posiciones de poder conseguidas y aseguradas en diferentes emplazamientos se conectan como en una red dentro de un sistema carente de un centro. El orden de dominación se construye horizontalmente: es decir, si partimos del punto de vista metafórico de un corte sincrónico realizado en una corriente incesante de conflictos, en el momento en el que los resultados felizmente conseguidos en los diferentes frentes sociales se completan hasta alcanzar la suma de un objetivo común. En primera instancia, un sistema de poder no es en cierta medida otra cosa que una articulación o combinación momentánea de acciones exitosas similares en diferentes lugares dentro de un contexto de vida social. En la medida en que consigue hacer repetibles estos logros interconectados en las mismas situaciones conflictivas y, de ese modo, proporcionarles una cierta continuidad, un sistema de poder gana estabilidad y permanencia históricas a largo plazo. Considerado desde un punto de vista general, deviene entonces un orden fijado temporalmente a un sistema de posiciones de poder localmente aseguradas y afirmadas en la lucha (Honneth, 2009a, p. 242-243).*

En su obra *Vigilar y Castigar*, Foucault pone en evidencia la crueldad y violencia que se da en las cárceles y la manera como se controlaba socialmente a los seres humanos, principalmente sus cuerpos. Éstos terminaban desgarrados y mutilados sin dejar de lado que su conciencia y hasta su alma estarían convulsionadas por tanta maldad, que se expresaba en la experticia del procedimiento sugerido y de un conocimiento médico y psíquico de sus víctimas. Tal como afirma Foucault:

*... una determinada política del cuerpo, una determinada manera de hacer dócil y útil la acumulación de los hombres. Ésta exigía la im-*

*plicación de relaciones definidas de saber en las relaciones de poder; reclamaba una técnica para entrecruzar la sujeción y la objetivación; comportaba procesos nuevos de individualización. El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posible las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación (Foucault, 2009a, p. 269).*

No obstante, el desafío que plantea Foucault a todo investigador es construir un texto en donde se articule la historia de las instituciones como si fuera de los conceptos, destacando así el sentido crítico de la “genealogía” que sugiere Nietzsche:

*Puesto que su teoría del poder comprende la producción de saber y el ejercicio de la dominación apenas como dos lados diferentes de un mismo proceso. Foucault puede fácilmente combinar su objetivo de realizar una historia de las instituciones con la tentativa de llevar a cabo una historia de los conceptos: en la medida en que esa investigación consiga poner de manifiesto el desarrollo histórico de las tecnologías modernas de integración social, también podrá mostrar las raíces conceptuales de las representaciones modernas del sujeto. Siguiendo en este aspecto a Nietzsche, Foucault llama ahora «genealogía» a un tipo de escritura histórica que integra en una única investigación las tareas de la historia de las instituciones y la historia de los conceptos (Honneth, 2009a, p. 270).*

Finalmente, pareciera que una de las críticas de Foucault a la modernidad es que constituyó un sujeto monológico que se piensa a sí mismo, pero que no es capaz de dialogar con los demás, ni tampoco tender puentes para buscar proyectos comunes; esto va a tener algunas implicaciones para el tema del reconocimiento, porque el reconocimiento se juega en la interacción y el respeto por el otro.

*Foucault defiende la tesis de que el modelo de pensamiento que ha determinado la modernidad cultural hunde sus raíces en el supuesto filosófico de un Yo constitutivo, de un sujeto vinculado al hecho del sentido y creador asimismo de significado. Por tanto, el distanciamiento metodológico de esta teoría de la sociedad con respecto a la autocomprensión de la realidad dominante en su propia cultura ha de asumir la forma de una exclusión sistemática de toda figura conceptual dependiente de la filosofía de la subjetividad; desde el punto de vista de la práctica de la investigación esto significa liberar a todos los conceptos y categorías utilizados en el ámbito de la teoría de la sociedad de sus supuestas implicaciones filosóficas subjetivas y, en esa medida, de toda posible referencia a las actividades significativas de un sujeto monológico (Honneth, 2009a, p. 225).*

### 3. Conflicto y lucha por el reconocimiento en Hegel

En este apartado voy a sugerir algunas ideas que permitan articular mejor la “lucha por el reconocimiento como una teoría del conflicto”, teniendo como trasfondo el pensamiento hegeliano y algunas consideraciones que propone Honneth al respecto.

Una de estas ideas plantea que la vida social está cargada de conflictos y éstos se van evaluando gradualmente desde una moralidad normativa.

*Hegel defiende en sus años de Jena la convicción de que la «lucha por el reconocimiento» representa el medio de acción social por el cual la relación entre los sujetos adquiere paso a paso una forma más ambiciosa en términos «morales»: es la pretensión recíproca de los individuos de que se les reconozca su identidad; pretensión que es inherente desde el principio a la vida social como una tensión normativa que lleva a conflictos morales entre los sujetos que dependen socialmente uno del otro, y que de esta manera, por la vía negativa de una lucha que se repite en cada escala, conduce de manera gradual a un estado de libertad vivido en términos comunicativos (Honneth, 2009b, p. 199).*

Además es fácil percibir la conexión de la primera investigación de Honneth sobre Crítica del poder, pues, no sólo habría un elemento estratégico, instrumental del poder, sino también social que nos llevaría a actuar teniendo en cuenta a los otros.

*En este trabajo, que tiene su origen en una tesis de habilitación, intento desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la «lucha por el reconocimiento», una teoría normativa y sustancial de la sociedad. El proyecto de tal empresa surgió de los resultados a que había conducido mi investigación sobre la «crítica del poder»; quien intente integrar en un marco teórico-comunicativo los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault, se ve orientado hacia un concepto de «lucha» éticamente motivada para el cual proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del período de Jena en torno a su idea de una «lucha por el reconocimiento» global. La reconstrucción sistemática de la figura argumental de Hegel, que constituye la primera parte de este escrito, lleva a la distinción de tres formas de reconocimiento que, según los momentos, encierran en sí el potencial de una motivación de los conflictos. La mirada retrospectiva al modelo teórico del joven Hegel, en general, pone de manifiesto que sus reflexiones consiguen parte de su solidez a partir de presupuestos racional-idealistas que no pueden mantenerse en las condiciones de un pensamiento posmetafísico (Honneth, 1997, p. 7).*

El conflicto surge porque no se ha reconocido mi identidad personal y a la base de esta identidad (para su pleno desarrollo moral) están: el amor, los derechos y la solidaridad. Así pues, incluso se podría pensar en un menosprecio de la persona que lo que está manifestando; no hay una interacción adecuada entre unos y otros, no se les está respetando su vida e incluso se les puede lesionar moralmente su «persona vista como totalidad» (Hegel).

Hegel pensaba que la formación ética del ser humano era un punto clave para el progreso moral de la misma sociedad, porque cada persona posee una potencialidad que debe ser desarrollada en términos de reconocimiento para que no se sienta ni menoscabada ni excluida del reconocimiento de los demás.

*Como él mismo dice (Hegel), es la «existencia de la diferencia» lo que saca a la eticidad de su estadio natural originario y, en una secuencia de reintegraciones del desequilibrio, conduce finalmente a la unidad de lo general y de lo particular. Dicho de manera positiva, esto significa que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que en la eticidad natural ya están depositadas en tanto que algo «encubierto y no desarrollado» (Honneth, 1997, p. 210).*

Cuando Hegel comienza a abordar la lucha por el reconocimiento tiene en cuenta la manera como lo han enfocado Maquiavelo y Hobbes. Sin embargo empieza a distanciarse de ellos al pensar que esa lucha no sólo se reduce a una lucha por la autoconservación y la consecución de recursos, sino también porque se pide ser reconocido como persona de una manera integral y valorado en sus cualidades y expectativas de vida. Al respecto, dos párrafos claves sitúan esta reflexión.

*... no fue precisamente esta tendencia de la filosofía social moderna de reducir la actividad del Estado a una intervención instrumental del poder contra la que el joven Hegel intentó volverse en su obra filosófico-política. La posición específica y única de sus escritos de Jena resulta de que en ellos ha echado mano del modelo hobbesiano de una lucha entre los hombres para implantar ahí su proyecto crítico (Honneth, 1997, p. 19).*

*... a diferencia de la descripción de Hobbes, el individuo aquí no reacciona ante la apropiación con el sentimiento de angustia de ser amenazado en su conservación futura, sino con el de ser ignorado por el otro social. En la estructura de las relaciones humanas de interacción, la espera normativa de enfrentarse con el reconocimiento de los otros está construida sobre el presupuesto implícito de ser tenido en cuenta en los planes de acción de los demás (Honneth, 1997, p. 60).*

Hegel se vale de algunas intuiciones que Fichte tenía para construir mejor su propuesta. Fichte es el punto de partida de una nueva interpretación de la identidad personal y de los valores de las culturas.

*El camino a que con esto se accede estriba en una reinterpretación del modelo de una lucha de todos contra todos con que Hobbes, en conexión con Maquiavelo, inaugura la historia de la filosofía social moderna. Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana. Por consiguiente, un contrato entre los hombres no*

*pone fin a la precaria situación de una lucha de todos contra todos, sino al contrario, dirige la lucha como un médium moral desde un estado de eticidad no desarrollada a otro más maduro de relaciones éticas. Con esta reinterpretación del modelo hobbesiano, Hegel introduce una nueva concepción de la lucha social que hace época, y a consecuencia de la cual el conflicto práctico puede entenderse como un momento ético en el movimiento, dentro de la conexión de la vida social; con ello el nuevo concepto de lo social no sólo integra desde el principio un dominio de tensiones morales, sino que engloba incluso el medio social por el que conflictivamente pueden evacuarse (Honneth, 1997, p. 28-29).*

La «lucha por el reconocimiento» exige dinamizar la identidad humana y este dinamismo que no se encuentra cerrado en la sociedad puede llevarnos a nuevos conflictos y a nuevas tensiones morales, porque en el reconocimiento lo que se busca es un reconocimiento mutuo, que implica una interacción entre dos sujetos como partícipes en la construcción de una sociedad que propicie la convivencia entre unos y otros.

“Por éste, un sujeto, primero es cercenado en cuanto a la propiedad que le pertenece, pero también al mismo tiempo, dice Hegel, es lesionado como «persona» en su totalidad” (Honneth, 1997, p. 33). Hegel expresa que es en la relación de amor en donde aparece por primera vez el reconocimiento y además esto permite fortalecer la autoconfianza al ver lo que el otro significa para mí.

*Pero esta recíproca relación de saberse a sí en el otro se desarrolla hasta una relación de verdadero amor sólo en la medida que puede devenir un conocimiento intersubjetivamente compartido de ambas partes. Pues sólo cuando cada sujeto ha experimentado también del otro que «se sabe a sí mismo en el otro», puede adquirir la confianza de que el «otro... es para mí». Para designar tal relación de recíproco conocerse-en-el-otro, Hegel emplea por vez primera el concepto de «reconocimiento»; en la relación amorosa, escribe en una nota marginal, «la mismidad (selbst) natural no cultivada» es lo reconocido (Honneth, 1997, p. 52).*

En este sentido, el punto clave de la lesión moral debe estar asociado a lo que afirma Hegel en relación con la «persona en su totalidad» y además con el elemento fuerte de interacción entre uno y otro para la consolidación del propio reconocimiento intersubjetivo. Es decir, Hegel admite un tipo de reconocimiento que está asociado a lo social y a las esferas mismas de la construcción de la identidad personal (Cf. Desarrollo psico-social: Mead y Winnicott).

*En efecto, el pensamiento de Hegel, depositado en esta argumentación, da un paso más allá de la simple afirmación teórico-social, según la cual la formación de la identidad del sujeto debe estar ligada a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo. Su consideración indica también que un individuo que no reconoce al otro en la interacción como un tipo determinado de persona, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente como tal tipo de persona (Honneth, 1997, p. 52).*

Por tal motivo, el reconocimiento del otro como un ser personal debe llevarme a mí a una experiencia profunda de identidad personal, es decir, el reconocimiento se nutre de esta interacción estructurada.

A su vez, el amor es una experiencia fundamental para todo ser humano, que posee también una connotación política:

*Hablar del amor como de un elemento de la sensibilidad en nuestro contexto sólo significa que la experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de una comunidad... sólo el sentimiento de ser reconocido y afirmado en su específica naturaleza de querencia hace que en un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima participación en la formación de la voluntad política (Honneth, 1997, p. 53-54).*

Por último, pienso que Hegel no renuncia al elemento normativo encarnado en las instituciones y en las prácticas sociales que termina siendo un punto crítico de eticidad, que permite evaluar si la sociedad está progresando moralmente y permite proyectar mejor las instituciones que garanticen las condiciones sociales de la libertad de los individuos:

*La lucha por el reconocimiento no sólo contribuye como un elemento constitutivo de cualquier proceso de formación a la reproducción del elemento espiritual de la sociedad civil, sino que también actúa en el sentido de un empuje normativo innovador hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna (Honneth, 1997, p. 66).*

#### **4. Reconocimiento, justicia y libertad social en Honneth**

El conflicto surge porque se ha dado una lesión moral (una humillación) sobre la persona y esto de alguna forma menoscaba su dignidad, el respeto a sí mismo y su propia identidad. En este sentido, el conflicto es una falta de reconocimiento en dos niveles: a) como reconocimiento social; b) como negación de la identidad personal.

De ahí que el reconocimiento sea necesario para la vida personal y en comunidad; además las personas que interactúan en una comunidad política tienen “expectativas mutuas” que sólo pueden satisfacerse intersubjetivamente. Por eso, se podría pensar que «reconocer es hacer justicia» y que la libertad va más allá de una libertad negativa o una libertad positiva como se ha planteado a lo largo de la historia de la filosofía (Cf. Isaiah Berlin). Para Honneth, con Hegel la libertad llega a su plenitud como libertad social o intersubjetiva; es decir, los individuos no están atomizados sino que han construido una red de relaciones que termina afectando a todos o reconociendo mutuamente a todos; y para que esto se dé efectivamente en las instituciones, juega un papel fundamental la participación activa de los ciudadanos en la construcción de un orden político legítimo.

En esta comunidad relacional se distinguen tres formas de reconocimiento: a) amor; b) derechos; y c) solidaridad. Estas instancias que permiten una valoración ética de las personas en asocio con sus comunidades no se refieren simplemente a los individuos, sino más bien a la vida social que está a la base del ordenamiento político; unos valores compartidos permiten una mayor estabilidad de la comunidad política y de la

convivencia humana, porque reconociendo la pluralidad e interactuando con ésta se puede ayudar de una manera más integral a encauzar los conflictos en las sociedades democráticas modernas.

Es claro que Honneth, que se ha formado parcialmente con Habermas, también comienza a distanciarse de él porque descubre ciertas tensiones en su propuesta e intenta dar otra mirada desde el reconocimiento:

*Así un paradigma de la comunicación no comprendido en términos de teoría lingüística, sino en términos de teoría del reconocimiento, puede finalmente llenar el hueco teórico que Habermas ha dejado abierto en su desarrollo del programa de Horkheimer: pues aquellos sentimientos de injusticia, que van acompañados de formas estructurales de desprecio, representan un hecho social precientífico, mediante el cual una crítica de las relaciones de reconocimiento puede mostrar socialmente su propia perspectiva teórica (Honneth, 2011, p. 138).*

Pareciera que Honneth intenta filosofar desde coordenadas más ancladas al mundo social, reconociendo que los principios y valores de una sociedad están encarnados en prácticas e instituciones y no deja de vislumbrar que debe existir un dispositivo como la eticidad que permita evaluar estas prácticas, afinarlas y corregirlas cuando no estén a la altura de un orden político justo. Si esto no se da la lucha social adquiere todo su sentido, además de la participación activa de los ciudadanos por construir democracias más estables y acordes con los valores de la modernidad. Honneth constata al respecto y propone un itinerario a tener en cuenta:

*Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, pero en la actualidad estos principios generalmente se establecen aislados de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas, para solo «aplicarlos» secundariamente a la realidad social. La oposición entre ser y deber que se manifiesta en ello o, dicho de otro modo, la descalificación filosófica de la facticidad moral, es el resultado de un desarrollo teórico de larga data, asociado en gran medida al destino de la Filosofía del derecho, de Hegel (Honneth, 2014, p. 13).*

Honneth se vale tanto del pensamiento de Hegel como de la psicología de Mead para mostrar que no sólo son intuiciones filosóficas las que nos animan, sino también los referentes de estudios psico-sociales que permiten visualizar qué esferas deben ser reconocidas y cómo se asocia el sentimiento de menosprecio con la aspiración moral de todo individuo a ser reconocido de otra manera que no vulnere su identidad y dignidad. En otras palabras, se busca ser reconocido en mi propia especificidad que haga justicia a mi modo de entender la existencia en su totalidad y que aporte a mi propia autorrealización personal. En el reconocimiento todo está entretejido con prácticas, sentimientos y expectativas normativas; por eso, lo que yo hago al otro termina afectándome a mí mismo, de ahí el carácter social de la libertad: me realizo cuando veo los

planes de los otros en mi propio horizonte de comprensión y esto permite reivindicar mi propia condición como ser humano y semejante a los otros.

## 5. Conclusión

A manera de conclusión, voy a esbozar unos puntos clave para abrir la discusión sobre el pensamiento de Honneth y su apropiación de la categoría de reconocimiento de clara estirpe hegeliana y cómo esta perspectiva puede contribuir al progreso moral de la sociedad: ya que el otro está implicado en mi existencia y yo en la de él.

1. No creo que Honneth renuncie a hacer filosofía política: más bien lo que sucede es que la manera tradicional como se ha hecho es insuficiente para abordar los problemas del mundo social. Por tanto, considero que sigue haciendo filosofía política, pero más en diálogo con la filosofía social. Esto impone al discurso teórico la posibilidad de develar los principios normativos de la sociedad, en consonancia con las dinámicas propias del mundo de lo social.
2. Foucault sigue estando presente en la obra de Honneth desde un “diagnóstico del presente” (Foucault) en “una teoría de la justicia como análisis de la sociedad” (Honneth) y en la manera como usa las investigaciones históricas para visualizar mejor su argumentación más estrictamente filosófica.
3. El problema del poder está de alguna forma articulado a la lucha social y a reconocer a esas identidades o personas invisibilizadas en la sociedad; sin embargo, pienso que Foucault nos pondría un límite y es que el sujeto quede atrapado en sus identidades (en sus tradiciones) y no pueda modificarlas desde una experiencia de libertad y de construcción de lo social.
4. Las luchas sociales tienen como indicador moral al reconocimiento porque éste invita a todos a la interacción con los otros y a relaciones justas, de convivencia, en donde todos ayudemos a reconfigurar el ordenamiento político-jurídico y nuestra propia eticidad democrática desde una perspectiva más incluyente.

## Referencias bibliográficas

1. Honneth, Axel (1997). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Crítica, Barcelona.
2. Honneth, Axel (2009a). Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad. Machado Libros. Madrid.
3. Honneth, Axel (2011). La sociedad del desprecio. Editorial Trotta. Madrid.
4. Honneth, Axel (2014). El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática. Katz Editores. Madrid.
5. Honneth, Axel (2009b). Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana. Buenos Aires.
6. Foucault, Michel (1999). Vigilar y Castigar. Círculo de Lectores. Barcelona.