

ISSN 2542-3185 ~ Depósito legal ppi 201502ZU4645

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa

ISSN 0798-1171 / Depósito legal pp 197402ZU34



CUESTIONES POLÍTICAS

Instituto de Estudios Políticos y Derecho Público "Dr. Humberto J. La Roche"
de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Vol.33

No.59

Julio

Diciembre

2017



T

eoría Política



La lucha por el reconocimiento en la teoría política de Axel Honneth

*Meury José Carrasquero Delgado**

Resumen

En el artículo se estudia la actualización sistemática que el sociólogo y filósofo Axel Honneth hizo a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Para ello nos propondremos varios objetivos. En primer lugar, se muestra cómo las premisas “metafísicas” del proyecto hegeliano no son compatibles con el pensamiento científico contemporáneo, ya que ellas no pueden verificarse en la realidad empírica. En segundo lugar, se demuestra que el proceso a partir del cual Honneth cancela el fundamento especulativo del proyecto hegeliano para llevar a cabo la re-actualización del mismo. La metodología que emplearemos en nuestra investigación es de carácter teórico-cualitativo. Ella nos permitió recolectar la información necesaria para el éxito de nuestra investigación. Además, dicha metodología permitió responder más abiertamente sobre algunas cuestiones de la psiquis humana e interpretar las acciones individuales y sociales a partir de distintos puntos de vista. Al final de nuestro artículo se obtuvo varias conclusiones. Se da cuenta que las ocasionales formas de reconocimiento recíproco son el resultado de determinadas experiencias de “menosprecio”, y que de las figuras de menosprecio emergen motivaciones morales que empujan a luchar hasta alcanzar el reconocimiento recíproco entre las personas.

Palabras clave: Lucha por el reconocimiento; maltrato psíquico-físico; pérdida del respeto de sí; estima social; solidaridad.

* Licenciado en filosofía. Especialista en filosofía teórica. Especialista en política, cooperación y desarrollo. Maestrante en la Pontificia Università Lateranense di Roma. Doctorando en la Universidad del Zulia. Correo electrónico: meurycarrasquero@gmail.com

The struggle for recognition in the political theory of Axel Honneth

Abstract

In the article we will study the systematic update that the sociologist and philosopher Axel Honneth made to the Hegelian theory of the struggle for recognition. For this we will propose several objectives. In the first place, we will show how the “meta-physical” premises of the Hegelian project are not compatible with contemporary scientific thought, since they can not be verified in empirical reality. Second, we will show the process from which Honneth cancels the speculative foundation of the Hegelian project to carry out the re-update of it. The methodology that we will use in our research is of a theoretical-qualitative nature. It will allow us to collect the necessary information for the success of our investigation. In addition, this methodology will allow us to respond more openly on some issues of the human psyche and interpret individual and social actions from different points of view. At the end of our article we will obtain several conclusions. We will realize that the occasional forms of reciprocal recognition are the result of certain experiences of “contempt”, and that from the figures of contempt there emerge moral motivations that push us to fight until we achieve reciprocal recognition among people.

Key words: Struggle for recognition; psychic-physical abuse: loss of self-respect; social esteem; solidarity.

Introducción

Axel Honneth es uno de los autores más relevantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Él estudió filosofía, sociología y también germanística en tres importantes universidades alemanas: la Universidad de Bochum, la Universidad de Bonn y la Universidad Libre de Berlín. Sus investigaciones sobre la teoría del reconocimiento han interesado tanto a la filosofía hermenéutica como al psicoanálisis, así como también, a las ciencias sociales. En el presente artículo se estudiara la actualización sistemática que Honneth hace a la teoría de la “lucha por el reconocimiento” de Hegel. Para ello, nos concentraremos en el libro de Honneth titulado “La lucha por el reconocimiento” (*Kampf um Anerkennung*, 1992).

No pasa desapercibido que la palabra “lucha” sugiere una constante tendencia hacia la guerra y el conflicto. Pero el énfasis de lo negativo presente en la obra de Honneth tiene una intención metodológica. Los investigadores Francesc Hernández y Benno Herzog, recopiladores, editores y traductores de algunos ensayos, entrevistas y artículos de Honneth en castellano, escriben que el estudio de “la lucha asociada al reconocimiento se dirige a analizar sus negaciones, aquellas manifestaciones que

asociamos a nociones como desintegración, desgarramiento, patología, cosificación o desprecio” (Hernández y Herzog, 2011: 11). Nuestros investigadores aseguran que esa variedad expresiva del significado de la palabra lucha, no es más que un esfuerzo de Honneth por perfilar de un modo más preciso su análisis.

El presente artículo se divide en dos puntos. El primero se titula “La lucha por el reconocimiento del joven Hegel”. La hipótesis hegeliana asume que las acciones humanas están motivadas por la moral y no por el deseo de autoconservación. Para Hegel, en la apropiación exclusiva de un objeto por parte de una determinada familia, otros sujetos ajenos a ella son excluidos de su disfrute. Esta apropiación arbitraria desencadena una reacción agresiva y, sin embargo, a diferencia de la hipótesis del estado de naturaleza de Hobbes, el individuo ignorado no intenta dañar la posesión ajena porque se ve amenazado en su conservación futura, sino que lo hace para llamar la atención del otro sobre sí mismo. Aquí, mediante un proceso de “auto-percepción”, la “visión egocéntrica” del primer sujeto que tomó posesión se quiebra. Ahora el sujeto de la posesión es consciente de que el sujeto agresor a través de su acto destructivo, lo fuerza a una reacción que desemboca finalmente en una lucha de vida o muerte por la “dignidad” y el “reconocimiento de sí” en tanto personas con derechos.

El segundo punto de nuestro artículo se titula “Actualización sistemática de la teoría del reconocimiento”. Aquí explicamos por qué las premisas metafísicas del proyecto hegeliano no son compatibles con el pensamiento científico contemporáneo. Para Honneth, el proyecto de Hegel no puede verificarse en la realidad empírica. En este sentido, el fundamento especulativo de la teoría hegeliana debe cancelarse y reactualizarse. La intención de Honneth es encontrar una justificación histórica sociológica en la que pueda demostrarse que las ocasionales formas de reconocimiento recíproco son el resultado de determinadas experiencias de “menosprecio”. De los estudios del joven Hegel, Honneth hace derivar tres modelos de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho, y la estima social (o solidaridad). A ellos, nuestro sociólogo y filósofo hace coincidir tres figuras equivalentes que niegan dichas relaciones de reconocimiento: el maltrato psíquico-físico, la pérdida del respeto de sí, y la pérdida de la valoración social.

1. La lucha por el reconocimiento del joven Hegel

Honneth apoya su investigación en los escritos que Hegel elaboró en Jena, aquellos que tratan sobre la lucha por el reconocimiento. Específicamente, él estudió los libros: *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*, 1802-1803) y *Filosofía Real* (*Jenaer Realphilosophie*, 1805-1806); dos escritos que anteceden a la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). En el período de Jena, Hegel recorre un camino distinto en relación al modelo de “lucha social” propuesto por Hobbes y Rousseau. Para él las acciones humanas están motivadas por la moral y no por el deseo de autoconservación. Honneth escribe que, tanto los princi-

pios modernos de la concepción empirista (Maquiavelo y Hobbes) como los formales (Kant y Fichte) del derecho natural, están embarrados: “En el atomismo, que presupone, como una especie de base natural de la socialización del hombre, la existencia de sujetos aislados unos de otros” (Honneth, 1997: 22). Esta doctrina explica el proceso a partir del cual se supera la naturaleza aislada del ser humano, para establecer después de modo regulado una sociedad cualquiera.

Para cambiar los fundamentos de la filosofía política moderna, debe reemplazarse la teoría del ser humano aislado por aquellas categorías que expresan una originaria conexión social de los sujetos. En este sentido Honneth escribe que Hegel recurre a la ontología de Aristóteles y: “De ella toma la idea de que el proceso a determinar debe tener la forma de uno teleológico, por el que una sustancia originaria, paso a paso, consigue su desarrollo” (Honneth, 1997: 25). Con la idea de “sustancia originaria” no se alude a una persona que se encuentra aislada de las demás; se trata más bien de formas elementales de reconocimiento social que Hegel presenta bajo el título de “eticidad natural”.

Sobre ello trata Hegel en su libro *Sistema de la Eticidad*, el cual se divide en tres partes. La primera es “La eticidad absoluta según la relación fundamental”, o lo que es lo mismo, “la eticidad natural” (Hegel, 1982: 111). Aquí se explican las actividades y formas elementales de reconocimiento social, como el: “Uso de los instrumentos de trabajo, posesión, inteligencia, lenguaje, relación hombre-mujer, padres-hijos, patrón-siervo” (Longato, 2000: 493). En este sentido, la eticidad natural describe las “formas de vida puramente naturales que preceden a la constitución del *pueblo* y su organización en un sistema de leyes” (Rendón, 2010: 41). Los individuos originariamente no están aislados los unos de los otros como expuso Hobbes en su *Leviatán*, en cambio, ellos se presentan desde el inicio en: “Una forma primitiva de comunidad y de intersubjetividad” (Rendón, 2010: 41).

La segunda parte del *Sistema de la Eticidad* trata de “Lo negativo o la libertad o el delito”. Esta es la parte que presenta mayor interés para Honneth, debido a su importancia para el estudio sobre la lucha por el reconocimiento. Aquí se analiza la dimensión negativa de la libertad, la cual se manifiesta explícitamente en el delito. De este modo, a la negatividad del crimen le es intrínseca la “justicia vengativa”, en la que se destacan distintas figuras de la venganza, como el homicidio, el hurto, el atraco, la furia que todo devasta o la guerra. Es importante tomar en cuenta que la entrada de Hegel en el plano práctico está marcada por ese poder regenerador que en el contexto jurídico le viene asignado a la figura del crimen. Esta negatividad práctica y por tanto ética se propagará por todas esas figuras que explican las transacciones entre humanos. A toda conquista institucional le corresponde a su vez una amenaza específica de lo negativo, donde el reconocimiento no es sino una progresión que se alcanza al superar lo negativo en las relaciones intersubjetivas.

Violadas las relaciones elementales de reconocimiento (figuras de la eticidad natural) a través del crimen, se pasa, por medio de un proceso natural y teleológico, a un estadio de integración orgánica, el cual lleva el nombre de la tercera parte del libro de Hegel: la “Eticidad”. Con este término, Hegel se refiere a la idea de “unidad orgánica” para representar a una comunidad política, a una nación o a un pueblo, en donde los individuos se relacionan y se realizan a sí mismos. Es en esta parte donde las instituciones del Estado vienen analizadas. Allí se argumenta que la sociedad se articula en diferentes clases, como la nobleza, los artesanos, los comerciantes, los industriales y los campesinos; pero también, que la sociedad se configura en un sistema de gobierno. El sistema de gobierno es un “sistema de necesidades”; allí se manifiesta la: “Interdependencia económica de los individuos, el sistema de la justicia y el sistema de la disciplina, cuya función es tanto educativa como policial” (Longato, 2000: 493).

Al final de este primer análisis, Honneth confiesa que la precisión y ampliación conceptual que falta en el *Sistema de la Eticidad*, emerge cuando las categorías aristotélicas que Hegel ha utilizado son reemplazadas por un nuevo esquema referencial. La eticidad comprendida como un orden natural, no describe: “Las relaciones éticas entre los hombres sino en tanto que escalonamientos de tal naturaleza subyacente, de manera que sus cualidades cognitivo-morales deberían seguir indeterminadas” (Honneth, 1997: 40). Es en el segundo libro de Hegel que Honneth estudia, titulado *Filosofía Real*, donde el concepto de “naturaleza” ya no posee el significado ontológico que tenía en el *Sistema de la Eticidad*. La naturaleza ya no designa la realidad en su totalidad, sino solamente lo físico-prehumano.

En la *Filosofía Real*, se propone la categoría de Espíritu o “conciencia” para “caracterizar aquel principio estructural por el que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) social de los hombres, se delimita frente a la realidad natural” (Honneth, 1997: 40). Hegel, al sustituir la teleología aristotélica predominante en el *Sistema de la Eticidad* por una teoría filosófica de la conciencia, determina al mismo tiempo el origen de la comunidad estatal. El Estado no se genera a partir de un proceso conflictivo y teleológico entre estructuras elementales de reconocimiento social (hombre-mujer, padres-hijos, patrón-siervo), sino que, emerge mediante el desarrollo del Espíritu (o conciencia). En este sentido, una filosofía de la conciencia permitiría desplazar los motivos que desencadenan los conflictos al interior del espíritu humano. El Espíritu construye la realidad realizándose paso a paso, auto-alienándose primero, y volviendo después a sí mismo mediante un proceso de reflexión.

Fulvio Longato, especialista en el pensamiento de Hegel, escribe que la primera parte de la *Filosofía Real*, la cual se titula la “Filosofía de la Naturaleza” (y que Honneth obvia casi en su totalidad, pues a él le interesa sobre todo analizar la segunda parte del libro, titulada “Filosofía del Espíritu”), trata sobre: “Los fenómenos natura-

les, partiendo de la mecánica y llegando al mundo orgánico, pasando por la química y la física” (Longato, 2000: 488). El principio conductor de la filosofía de la naturaleza es la materia; ella es la forma como en un primer momento se manifiesta el Espíritu, en donde cada elemento de la naturaleza física pre-humana forma parte de un todo ordenado teleológicamente, constituyendo ésta apenas una parte específica del Espíritu Absoluto.

La segunda parte de la *Filosofía Real* es la “Filosofía del Espíritu”. Para Honneth esta es la parte más importante del libro. Ella se subdivide en tres secciones. La primera se titula “Concepto de Espíritu” (o Espíritu subjetivo), el cual trata sobre las experiencias y pretensiones individuales por las que el sujeto debe transcurrir antes de concebirse a sí mismo como una persona dotada de derechos y como aquel que participa de una sociedad regulada institucionalmente. El proceso intelectual del sujeto comienza con la intuición; es a partir de la intuición donde el sujeto se da cuenta que es capaz de representar lingüísticamente todas las cosas, y de que puede producir a través de las categorías de la razón un orden en la realidad. Asimismo, la experiencia se amplía cuando el sujeto asume que, además de su relación cognitiva con las cosas, también es capaz de producir voluntariamente un contenido real en el mundo. En este sentido, se afirma que:

Hasta ahora el espíritu subjetivo, como sólo había sido considerado en su relación cognitiva respecto a la realidad, sólo se daba como inteligencia; para Hegel deviene voluntad en el momento en que él abandona el horizonte de las experiencias teóricas, para darse un acceso práctico al mundo (Honneth, 1997: 49).

Ahora el sujeto experimenta la realización “objetiva” de sus propias intenciones. El lado “práctico” del proceso de formación individual y del reconocimiento de sí como “cosa activa”, que transforma y crea un contenido real en el mundo, emerge cuando el sujeto tiene experiencia de esa conexión interna que se da entre las herramientas, las actividades de trabajo y el producto. Por otra parte, también debemos tomar en cuenta que la existencia del individuo no es solitaria. La dimensión intersubjetiva de la voluntad inicia con la interacción sexual entre el hombre y la mujer (primera forma de unión de dos sujetos que se contraponen entre sí). La relación sexual deviene amor cuando el sentimiento de conocerse en el otro sujeto y de tener la confianza de que ese otro sujeto es “para mí”, es compartido por ambas partes. El amor es una relación de reconocimiento recíproco; en él la individualidad e identidad personal de cada sujeto viene confirmada: “Para designar tal relación de recíproco conocerse-en-el-otro, Hegel emplea por vez primera el concepto de reconocimiento” (Honneth, 1997: 52). Es la experiencia de sentirse amado, aquella que origina confianza y capacidad en los sujetos para la participación legítima de la voluntad política.

Sin embargo, el espacio del espíritu subjetivo en la interacción familiar todavía es incompleto, éste aún debe ampliarse. Ello se debe a que, en principio, los

miembros de una familia no se ven sacudidos por conflictos que fuerzan: “A reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social” (Honneth, 1997: 55). Sin el establecimiento de las normas, el sujeto no llega a concebirse como persona dotada de derechos reconocidos intersubjetivamente. Es en este contexto cuando Hegel critica explícitamente la concepción antropológica de Hobbes y su situación originaria de “guerra de todos contra todos”. Sobre ello, el filósofo francés Paul Ricoeur escribe que la dificultad que Hegel encuentra en la teoría de Hobbes, es que: “La determinación del derecho viene desde el exterior del individuo” (Ricoeur, 2005: 190). En ella predomina una dimensión teórica que deriva de una hipótesis artificial, y que no toma en cuenta aquellas relaciones intersubjetivas que, previo al contrato, garantizan un mínimo de consenso normativo.

Una alternativa a Hobbes debe comprender el conflicto como una “lucha por el reconocimiento” y no como una “lucha por la autoconservación”. Por ejemplo, el acto de: “Apropiación exclusiva por parte de una familia, aparece desde el principio como una sensible violación a la vida social colectiva” (Honneth, 1997: 59). Esta “apropiación” desencadena una reacción agresiva por parte de los sujetos excluidos; y, sin embargo, a diferencia de la hipótesis de Hobbes, el individuo ignorado no intenta dañar la posesión ajena porque se ve amenazado en su conservación futura, sino que lo hace para llamar la atención del otro sobre sí mismo. En este contexto, el sujeto atacado y que en un principio había aumentado su haber económico mediante la apropiación, se da cuenta de que, en su acción, se había referido, aunque de manera indirecta a su entorno social, ya que había excluido a las otras personas de la utilización del objeto en cuestión. Aquí la visión egocéntrica del primer sujeto que tomó posesión viene quebrada, mientras que el sujeto agresor a través de su acto destructivo, lo fuerza a una reacción que desemboca finalmente en una lucha de vida o muerte por la “dignidad” y el “reconocimiento de sí” como persona.

Para Honneth, todo este proceso conduce a una conclusión que debe entenderse como una objeción de Hegel a Hobbes. Aquello que subyace en el conflicto, es el conocimiento de la recíproca dependencia entre los sujetos. Ellos: “No deben concebirse como sujetos que actúan egocéntricamente, como entes aislados. Ambos sujetos tienen ya al otro positivamente incluido en sus orientaciones de acción, antes de entrar en conflicto hostilmente entre sí” (Honneth, 1997: 61-62).

El “Espíritu real” es la segunda sección de la “Filosofía de Espíritu”. Una vez experimentada la amenaza y la posibilidad recíproca de la propia muerte, surge una especie de “relación jurídica” que constituye la base intersubjetiva de la vida social. De ahora en adelante, “Cada sujeto se ve obligado a tratar a los demás conforme a sus legítimas pretensiones” (Honneth, 1997: 66). Pero este derecho es aún abstracto, porque todavía falta precisar de qué modo los sujetos se han reconocido recíprocamente como personas jurídicas. Es aquí donde el “contrato social” encuentra su lugar.

El mismo nace cuando Hegel hace coincidir: “En el ser-reconocido, la voluntad de lo singular y la voluntad común” (Ricoeur, 2005: 192). En este contexto, la situación conflictiva sobreviene cuando se rompe el contrato. Mediante la aplicación del “castigo”, se construye el sistema de derecho estatalmente constituido, y es aquí donde comienza la tercera sección de la “Filosofía del Espíritu”, titulada “Constitución”. Con el castigo se pretende reparar la trastornada acción del delincuente. En el momento en que se ejecuta, las normas morales se ven representadas en la figura de la ley, es decir, en las “prescripciones negativas” que validan las relaciones de derecho. La ley, por su parte, encuentra su fuerza punitiva en el poder del Estado.

Al final de su investigación, Honneth confiesa que Hegel en su *Filosofía Real*, ya no puede sostener la centralidad que la “teoría del reconocimiento” había ocupado en el *Sistema de la Eticidad*. La esfera moral del Estado que garantizaba la relación intersubjetiva, y que permitía el acceso de los miembros sociales a unas costumbres culturales destinadas a expresar la reciprocidad de las relaciones, ahora son etapas que deben superarse. Esto se debe al modelo de “auto-enajenación” y “re-apropiación” del Espíritu que Hegel utiliza en su *Filosofía Real*. La eticidad en este contexto debe comprenderse apenas como una etapa del Espíritu que, en su propio proceso, se forma a sí mismo.

Las consecuencias que derivan de este modelo son desconcertantes. La principal es que el Estado ya no se fundamenta en las relaciones de derecho que derivan de un posible conflicto intersubjetivo, sino que se: “Explica con la dominación violenta de personalidades dirigentes carismáticas, porque sólo en su potencia activa se puede presentar la ‘voluntad absoluta’ del Estado, sólo ellas son capaces de obligar a la obediencia social que precede al despliegue del poder estatal” (Honneth, 1997: 78). La subjetividad del Espíritu únicamente se manifiesta en la persona del héroe singular, debido a que sólo en ella la autoridad del Estado viene representada. Sin duda, esta manera de pensar acerca a Hegel a los fundadores de la filosofía social moderna, ya que sofoca la teoría del reconocimiento mediante el respeto ilimitado hacia ese “Príncipe” del cual nos habló Maquiavelo.

2. Actualización sistemática de la teoría del reconocimiento

Honneth comienza su actualización sistemática a la teoría hegeliana del reconocimiento, denunciando que Hegel: “Abandonó a mitad de camino su propósito originario de efectuar la construcción filosófica de una comunidad moral en tanto que secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997: 85). Según nuestro filósofo, Hegel la: “...sacrificó al objetivo de erigir un sistema de la filosofía de la conciencia” (Honneth, 1997: 85). De ello deriva una importante dificultad: las premisas “metafísicas” del proyecto hegeliano no son compatibles con el pensamiento científico contemporáneo, visto que ellas no pueden ser verificadas en la realidad empírica. En este sentido, el fundamento especulativo debe cancelarse para

que pueda darse una reactualización. Para ello, Honneth propone una: “Fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento, gracias a la cual pueda verificarse y, si el caso lo exige, corregir la teoría de Hegel” (Honneth, 1997: 88). La intención de Honneth es encontrar una justificación histórico-sociológica en la que pueda demostrarse que las ocasionales formas de reconocimiento recíproco, son el resultado de determinadas experiencias de “menosprecio”.

De los estudios del joven Hegel, Honneth hace derivar tres modelos de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho, y la estima social (o solidaridad). A ellos nuestro filósofo hace coincidir tres figuras que niegan dichas relaciones de reconocimiento: el maltrato psíquico-físico, la pérdida del respeto de sí, y la pérdida de la valoración social. Las figuras de negación son muy importantes, porque de ellas emerge una motivación de tipo moral que impulsa a luchar hasta alcanzar un reconocimiento recíproco entre los sujetos. En efecto, el estudio paralelo sobre las formas negativas del desprecio, constituye: “La contribución más importante de la obra de Honneth a la teoría del reconocimiento en su fase post-hegeliana” (Ricoeur, 2005: 196). Mientras que la teoría de Hegel nos proporciona la figura especulativa del tema, los “sentimientos negativos” de la teoría de Honneth nos ofrecen su “cuerpo y alma”.

El amor, como primer modelo de reconocimiento, debemos comprenderlo de un modo más amplio que la simple relación sexual entre un hombre y una mujer. Honneth habla precisamente de relaciones de tipo: “Primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o relaciones padres-hijos, estriban en fuertes lazos afectivos” (Honneth, 1997: 118). La actualización de este primer estadio sólo es posible si integramos a esta investigación observaciones de tipo científico-empíricas. A partir del psicoanálisis de Freud, nuestro filósofo se enfoca en esa relación inicial que se da entre la madre y el hijo. El valor que el padre del psicoanálisis le concede a la figura de la madre es de una relevancia fundamental, ya que la posibilidad de su pérdida en la fase de indefensión psíquica del lactante, vendría a significar la fuente de todas las angustias en la etapa de la madurez. Sin embargo, la intención de Honneth es poner en tela de juicio esta premisa ortodoxa. Apoyándose en las investigaciones del psicoanalista René Spitz, nuestro filósofo afirma que los trastornos en el comportamiento del lactante debido a la pérdida de la madre, sólo se generan si no se satisfacen de un modo distinto sus necesidades corporales.

Honneth también escribe que para el pediatra, psiquiatra y psicoanalista inglés Donald W. Winnicott, el lactante no sólo es capaz de representarse a la madre como un desbordamiento de su propia omnipresencia, sino que, además, la madre percibe todas las reacciones de su hijo como una parte de ella misma, como si formarían una única esfera de acción. En este sentido, lo que más le importa a Winnicott es conocer cómo se desarrolla ese proceso: “De interacción por el que la madre y el hijo pueden desprenderse de tal situación de ser-uno indiferenciado, de modo que al final

del proceso aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes” (Honneth, 1997: 122). La madre, que se ha identificado con su bebé durante el embarazo llega a amoldar a él sus atenciones, exigencias y cuidados. El lactante, por su lado, responde con su total indefensión, no pudiendo siquiera satisfacer por sí mismo sus propias necesidades físicas y emocionales. De este modo, en la medida en que el amor de la madre satisfaga de manera regular las necesidades del niño, éste irá coordinando y desarrollando sus propias experiencias sensoriales, obteniéndose durante el proceso un espacio de autonomía para ambos que, a la larga, pondrá fin a esa unidad simbiótica entre la madre y el niño.

Por su parte, Honneth hace notar que, en este proceso, el niño desarrolla una predisposición a actuar de manera agresiva sobre la madre, en tanto persona que ha ganado un cierto grado de independencia. El niño protesta porque su omnipotencia ha desaparecido, y sus réplicas se manifiestan en forma de mordiscos, golpes y empujones, que la madre, por su parte, sobrelleva sin vengarse. Para nuestro filósofo, la violencia de estos ataques: “Constituyen un instrumento constructivo con cuya ayuda el niño puede llegar a un reconocimiento libre de ambivalencias de la madre, en tanto que ella es un ente con derechos propios” (Honneth, 1997: 125). En adelante el niño es capaz de considerar y experimentar su todavía adhesión simbiótica con la madre, sin dejar a un lado la propia autonomía de la misma. Si el amor de la madre es duradero y seguro, el niño desarrollará su propia capacidad de estar sólo, en la que descubre, a su vez, su propia vida personal. Tal capacidad de sentirse seguro en la soledad, comunicativamente protegido por el amor maternal, es la materia prima para la formación de otros tipos de enlaces amorosos, como la amistad o la unión sexual, en la que las personas se refieren a sí mismas en un acto de recíproco reconocimiento y equilibrada delimitación.

El segundo tipo de reconocimiento es el derecho. Para Honneth, el sujeto se reconoce portador de derecho sólo si es consciente de las obligaciones y normas que debe cumplir frente a los demás. Al respecto, nuestro filósofo afirma que Hegel, con admirable claridad, comprendió la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco. En su Enciclopedia de las ciencias filosóficas (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817), Hegel, según afirma Honneth, escribe que:

“En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque sobrepasando su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad de sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y persona” (Honneth, 1997: 135).

Para la actualización de este estadio, Honneth se apoya esta vez en las investigaciones del jurista alemán Rudolph von Ihering. Nuestro filósofo se pregunta,

específicamente, ¿Qué cosa debe respetarse en el ser humano? Desde un punto de vista histórico, el plano jurídico responde que toda persona, sin diferencia alguna, debe valer como un “fin en sí mismo”. Se trata de un respeto universal a la libertad y a la voluntad de todos los sujetos. Pero cuando hablamos sobre el respeto según una valoración de tipo social, nos referimos al reconocimiento de las cualidades y capacidades propias de cada individuo. Mientras que: “El reconocimiento de un hombre como persona no presenta gradaciones, la valoración de sus cualidades y capacidades, implícitamente al menos, apunta a una medida, en virtud de la cual debe ser determinada como más o menos” (Honneth, 1997: 138).

Aclarado esto, Honneth elabora una reconstrucción histórica del proceso de ampliación de los derechos fundamentales de los individuos, apoyándose esta vez, en las investigaciones del sociólogo inglés Thomas H. Marshall. Nuestro filósofo se interesa, específicamente, por las pretensiones de tipo jurídico-subjetivas que nacieron en la modernidad. En el siglo dieciocho se habló de las “libertades liberales”, ya que, hasta aquel momento, el derecho de cualquier miembro de la comunidad a participar en la formación democrática de la voluntad política, estaba reservado solamente al ciudadano jurídicamente libre, que poseía cierta cantidad de renta o propiedad. En el siglo diecinueve, el debate trató sobre la “participación política”. Las luchas que por ello se libraron exigían formar culturalmente a los futuros adultos, visto que ello vendría a suponer la condición necesaria para el ejercicio de los derechos ciudadanos. Sin embargo, todavía se creía que esta concesión a participar activamente en la política era algo vacío, una ilusión destinada a la masa de la población. La razón consistía en que el individuo no podía participar realmente en la política si primero no le era garantizado un cierto nivel de vida y seguridad económica. Fue en el siglo veinte cuando se habló del derecho al “bienestar”. El bienestar aseguraría a los ciudadanos el ejercicio de todas las pretensiones de derecho. Honneth resume su análisis sobre las investigaciones históricas de Marshall, afirmando que, para que una persona pueda actuar de manera moralmente responsable, ella necesita: “No sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad” (Honneth, 1997: 144). Ello sólo sería posible: “Si se le concede en cierta medida un nivel digno de vida a la persona” (Honneth, 1997: 144). Se trata de garantizar un mínimo de seguridad económica y de formación cultural.

La tercera forma de reconocimiento que Honneth propone, es la estima social. Ella permite que nos refiramos positivamente a nosotros mismos en tanto que portadores de cualidades y facultades concretas. Al respecto, nuestro filósofo afirma que es posible comprender el concepto hegeliano de eticidad, sólo si se piensa en la:

Existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido, porque el Ego y el Alter sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y

objetivos que, recíprocamente, les enseñan la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros (Honneth, 1997: 149).

Estos objetivos y valores éticos constituyen la evidencia cultural de las sociedades históricas. Para Honneth, la configuración de los valores sociales de nuestra sociedad contemporánea, emergieron a partir de aquellas sociedades que comenzaron articulándose en “estamentos”; allí los sujetos se valoraban recíprocamente según un determinado estatus social.

Apoyándose en los estudios de uno de los fundadores de la sociología, el filósofo alemán Max Weber, Honneth asegura que estos grupos sociales estamentales intentaron: “Excluir sus propias características de estamento, frente a los que no le pertenecen, para monopolizar duraderamente las oportunidades de un prestigio social más alto” (Honneth, 1997: 152). Sin embargo, dichos valores exclusivos basaban su validez en la fuerza de las tradiciones religiosas y experiencias metafísicas enraizadas en herencias culturales. En determinado momento, cuando la base trascendental de esa herencia fue anulada, el comportamiento estamental perdió su referencia objetiva. Es aquí cuando Honneth recuerda aquellas luchas que la burguesía, en los umbrales de la modernidad, libró contra las representaciones feudales de los nobles con la intención de introducir nuevos valores en la sociedad. En adelante, los valores de reconocimiento social ya no podían provenir de las cualidades estamentales de algunos grupos, sino de las capacidades histórico-vitales que la persona en su singularidad podía desarrollar.

No obstante, en este contexto surge una nueva dificultad. Honneth se pregunta quiénes y cómo deben interpretarse los diferentes tipos de autorrealización individual, y en qué modo ellos influyen en la constitución general de los valores sociales. La consecuencia principal de esta nueva situación no es otra que un “conflicto cultural duradero” (Honneth, 1997: 155), en donde: “Las sociedades modernas están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida” (Honneth, 1997: 155). Según nuestro filósofo-sociólogo, sólo el concepto de “solidaridad” podría abrir ese horizonte donde la concurrencia individual en relación a la formación de los valores sociales pueda adoptar una forma libre de perturbaciones y de dolores producto de la experiencia del menosprecio. De este modo, los sujetos pueden participar de manera recíproca de sus vidas diferenciadas, el cual valoran entre sí de modo simétrico.

Por lo demás, en el horizonte intersubjetivo de valores, cada persona se interesa por conocer las cualidades y capacidades del otro. Para Honneth:

Valorarse simétricamente, significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como

significativas para la praxis común. Las relaciones de ese tipo deben llamarse 'solidarias', porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas (Honneth, 1997: 158) ¹.

En la medida en que nos preocupamos porque las otras personas desarrollen aquellas cualidades que no poseemos, estamos recreando las condiciones necesarias para que objetivos comunes puedan llevarse a cabo.

Honneth concluye su exposición analizando algunas formas de menosprecio. Él se interesa, específicamente, por la autodescripción de aquellas personas que se sienten humilladas, tratadas con falsedad y desposeídas de cualquier tipo de reconocimiento. La particularidad de estas experiencias de menosprecio es que ellas lesionan íntegramente la identidad de la persona. Honneth también afirma que Hegel elaboró tres modelos de reconocimiento y, sin embargo, él no profundizó en la cuestión sobre sus correspondientes tipos de menosprecio. Nuestro filósofo se pregunta: "¿Cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos humanos la experiencia de menosprecio, de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?" (Honneth, 1997: 161).

En primer lugar, está el menosprecio que atenta contra la identidad corporal. Se humilla a la persona al arrebatarle la posibilidad de disponer libremente de su propio cuerpo. En este tipo de lesiones psíquico-físicas, como ocurre con la tortura o en la esclavitud, lo que predomina no es el dolor corporal, sino ese sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otra persona. Este tipo de menosprecio disminuye, en resumen, esa confianza en poder coordinar autónomamente el propio cuerpo, que, por otra parte, el sujeto había aprendido mediante el amor.

Del "maltrato corporal" se pasa al segundo tipo de menosprecio, el cual se refiere a "la pérdida del respeto de sí". El sujeto siente que frente a las demás personas no vale nada. Para Honneth ello significa un arrebato de las expectativas subjetivas de ser reconocido en tanto capaz de poder formular juicios morales, así como de esa capacidad de referirse a sí mismo como sujeto que puede interactuar legítimamente y con un estatus igualitario con las demás personas. Frente a la pérdida del respeto de sí, se produce un tercer tipo de menosprecio, el cual se refiere al "valor social del singular o del grupo". En este sentido, el singular no puede referirse: "A su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva" (Honneth, 1997: 164); ello conduce a: "Una pérdida de la autoestima personal y, por consiguiente, la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características" (Honneth, 1997: 164).

1. Más adelante, Honneth precisa que el término: "Simétrico debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad" (Honneth, 1997: 159).

Para finalizar, debemos tener presente que para Honneth, en la filosofía de Hegel, no puede encontrarse una indicación acerca de: “Cómo la experiencia de menosprecio social puede motivar a que un sujeto entre en una lucha práctica o en un conflicto” (Honneth, 1997: 165), ya que en ella falta: “El eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción” (Honneth, 1997: 165). De ahí que, Honneth escribe que el menosprecio se manifiesta en distintas figuras, como la enfermedad, el desprecio, la vergüenza o la cólera; ellas se coordinan en síntomas psíquicos que impulsan al sujeto a darse cuenta de que, injustamente, se le ha privado del reconocimiento social. Nuestro sociólogo concluye su exposición afirmando que, ante las enfermedades sociales, las reacciones sentimentales de los sujetos humanos no pueden ser neutras. Visto que las personas reaccionan ante la deposición de los derechos y de la dignidad, así como también, ante el maltrato físico, todos: “Los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización” (Honneth, 1997: 169).

Conclusiones

De la presente investigación se derivan varias conclusiones. La primera es que una interpretación parcial de la realidad humana es definitivamente incompleta. Ni Hobbes ni Hegel comparan sus propios proyectos con los proyectos de otros filósofos o pensadores de la política. Ambos respaldan sus teorías en premisas hipotéticas, metafísicas y a-históricas, situación que imposibilita la verificación empírica de las mismas. Al mismo tiempo, visto que dichas teorías carecen del rigor científico necesario para poderlas aplicar a una situación humana real e histórica, tanto la sociología como la ciencia política se han visto obligadas a re-actualizarlas con el fin de no cancelarlas del todo. Y la razón es que ellas han determinado las bases teóricas de la política y de la sociología desde la modernidad hasta nuestros días.

Sin embargo, no podemos olvidar una cuestión importante. Y es que, los fundadores de la política y la sociología moderna tenían una manera diferente de interpretar las cosas. Ellos respaldaban sus argumentos en las categorías de la lógica y en los conceptos de la filosofía antigua. Tratar de eliminarlos por completo implicaría caer en un grave error científico, ya que volvería a todo nuevo análisis erróneo, parcial, incompleto y por tanto peligroso. Como Hegel fue el primero en hablar sobre la “lucha por el reconocimiento”, Axel Honneth ha decidido volver a estudiar los conceptos del proyecto hegeliano con la intención de hacerlo más íntegro, actualizado y científicamente mucho más potente y riguroso.

La conclusión más importante para efecto de este documento, es que las “experiencias de menosprecio” que viven los seres humanos son tan importantes como las diversas formas de reconocimiento y acuerdos sociales. Y ello por un motivo fundamental: tanto el amor, como el derecho y la estima social según la teoría de Honneth, son equivalentes a aquellas figuras que las niegan, como el maltrato

psíquico-físico, la pérdida del respeto de sí, y la pérdida de la valoración social. Esto nos impulsa a creer, ya sea desde un punto de vista académico-científico o desde la humilde mirada de aquella persona que no se pregunta sobre cómo se constituye una específica comunidad, que las luchas (y no sólo las luchas armadas) entre las personas tienen una motivación moral, y que de ellas se espera una resolución pacífica, armónica y de progreso entre las personas que viven en sociedad.

Referencias bibliográficas

HEGEL, G. W. Friederich. 1982. Sistema de la Eticidad. Nacional. Madrid.

HERNÁNDEZ, Francesc y HERZOG, Benno. 2011. Introducción. En: La sociedad del desprecio. Trotta. Pp. 9-52. Madrid.

HONNETH, Axel. 1997. La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Crítica. Barcelona.

HONNETH, Axel. 2011. La sociedad del desprecio. Trotta. Madrid.

LONGATO, Fulvio. 2000. Jenaer Realphilosophie. En: Dizionario delle opere filosofiche. Bruno Mondadori. Pp. 488-489. Milano.

LONGATO, Fulvio. 2000. System der Sittlichkeit. En: Dizionario delle opere filosofiche. Bruno Mondadori. Pp. 492-493. Milano.

RENDÓN, Carlos. 2010. La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado. Universidad de Antioquia. Medellín.

RICOEUR, Paul. 2005. Caminos del reconocimiento. Tres estudios. Trotta. Madrid.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

CUESTIONES POLÍTICAS

Vol. 33 N°59

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve



Cuestiones Políticas
Revista Cuestiones Políticas - LUZ



@RCPolíticas



cuestionespoliticas@gmail.com