

Gregor Sauerwald

## Teoría del Reconocimiento *versus* Teoría del Discurso

o la pregunta, si el concepto del reconocimiento como lo desarrolla Axel Honneth, puede hacerse cargo de la función que Jürgen Habermas había atribuido al concepto de la comunicación, reconstrucción crítica de la idea hegeliana del Espíritu  
Theory of recognition vs. theory of discourse

### Resumen: Teoría del Reconocimiento *versus* Teoría del Discurso.


Axel Honneth se pregunta si el concepto del reconocimiento puede hacerse cargo de la función que Jürgen Habermas había atribuido al concepto de la comunicación. Con ello se coloca en posición crítica frente a la tradición de pensamiento en la que él mismo se inscribe, la teoría crítica. Cuestiona ante todo el carácter abstracto o formal de la teoría moral que se da en la *Ética del Discurso*, que remite finalmente a Habermas a Kant. Honneth, por su lado, se apoya en el joven y casi materialista Hegel de Jena y en el behaviorista G. H. Mead, para proponer una teoría de la sociedad, no ajena a lo empírico, que contenga sustancia normativa (*normativ gehaltvoll*), equidistante del formalismo de la ética comunicativa y de la materialidad del comunitarismo, superando así las dos tendencias, la universalista y la relativista, con el fin de mediarlas.

**Palabras clave:** lucha por el reconocimiento, gramática de los conflictos sociales, ética comunicativa, comunitarismo.

### Abstract: Theory of recognition vs. theory of discourse.

Axel Honneth asks himself if the concept of recognition can assume the function that Jürgen Habermas had attributed to the concept of communication. Thus he places himself in a critical position regarding the thinking tradition he belonged to—the critic theory. He questions the abstract or formal character of the moral theory of the Ethics of Discourse, which ultimately leads to Habermas and Kant. Honneth, on his side, seeks support in the young and almost materialist Hegel of Jena and in the behaviorist G. H. Mead to propose a theory of society, not altogether unempirical, somehow normative (*normativ gehaltvoll*), equidistant from the formalism of communicative ethics and from the materiality of “communitarism”, and going beyond both universalism and relativism.

**Key words:** struggle for recognition, grammar of social conflicts, communicative ethics, “communitarism”.

 on esa pregunta Honneth, destacado discípulo de Habermas, el filósofo político-social más relevante de la Alemania actual, reacciona a la crítica que le han hecho en el marco de un coloquio celebrado en el *Philosophische Seminar* de la Universidad de Münster/Alemania en 2001<sup>1</sup>. Lo hace en dos pasos. Parte de una introducción general donde se pregunta por el legado y la relevancia hoy, en el siglo 21, de la *Teoría Crítica*, conocida también con el nombre de *Escuela de Frankfurt*, en la que subsume a Habermas con la siguiente for-

ma de filiación: Horkheimer (Adorno), Marcuse y Habermas. Termina dando una respuesta bien precisa a algunas objeciones que se le han hecho, para Honneth centrales, primero respecto a la sustancia del concepto de reconocimiento, si es también *rationalitätstheoretisch*, es decir, si comparte y de qué manera, lo que es la base de la *Teoría Crítica*: una teoría bien particular de la racionalidad; y segundo, lo referente a las preguntas sobre el carácter normativo y el contenido específico de su *Teoría del Reconocimiento* (Axel Honneth, A., 2004: 9-31 y 99-121). En

1 Honneth está ahora en la cátedra que tenía Habermas en Frankfurt y es director del famoso *Institut für Sozialforschung Frankfurt am Main*, Instituto para la investigación social que dio origen a la *Escuela de Frankfurt*.

comparación con su crítica anterior a la *Teoría del Discurso* ya podemos decir que se puede constatar un distanciamiento bien pronunciado (Sauerwald, G., 2002: 15 sq.).

En una anterior publicación habíamos señalado que Honneth, como buen discípulo, debe ser crítico, debe distanciarse de su Maestro. Le reconoce a Habermas su labor de distanciamiento de la primera generación de la *Teoría Crítica*, la de Horkheimer y Adorno, por su *cerrado reduccionismo marxista*, al elaborar la bien conocida *Teoría de la Acción Comunicativa*. Pero el *dualismo de sistema y mundo de la vida* le parecía implicar *el peligro de desvirtuar el potencial de su enfoque teórico comunicativo* (Axel Honneth, 1999: 64). Sin embargo es ante todo la crítica al carácter abstracto o formal de la teoría moral que se da en la *Ética del Discurso* la que remite finalmente a Habermas a Kant. Honneth, por su lado, al apoyarse en un principio especialmente en el joven y casi materialista Hegel de Jena y en el behaviorista G. H. Mead, quiso y quiere hacer una teoría de la sociedad, no ajena a lo empírico, que contenga sustancia normativa (*normativ gehaltvoll*), equidistante del formalismo de la ética comunicativa y de la materialidad del comunitarismo, superando así las dos tendencias, la universalista y la relativista, con el fin de mediarlas. Otra crítica posterior le había hecho a Habermas al reprocharle su maniobra de ampliar la *Ética del Discurso con la perspectiva moral de la solidaridad como la otra cara de la justicia* tildándola de *extremadamente idealizante, de utopía abstracta* (Honneth, A., 2000: 169).

El mismo Honneth en una última publicación, ya en forma autocrítica, se preguntó si no hay en él una tendencia a tomar, sin espíritu crítico, como algo dado, la base hegeliana de la *Teoría del Reconocimiento*, y se ve obligado a lo que llama un análisis epistemológico de la estructura del proceso del reconocimiento (Honneth, A., 2003a: 7)<sup>2</sup>. La pregunta que le preocupa allí fundamentalmente es si el *reconoci-*

*miento es un acto atributivo o meramente receptivo y por qué razones es indispensable para los hombres* (7). Llama la atención el pasaje donde vuelve positivamente nada menos que a Kant a quien habíamos visto junto a Habermas, criticado justamente por eso, por el formalismo de la filosofía kantiana y la de sus seguidores. ¿En qué podría haberle servido Kant a Honneth en su búsqueda de una epistemología del reconocimiento? Vamos a hablar de ese giro cuando analicemos la nueva vuelta a la crítica de la *Teoría Crítica* en la que primero Honneth pregunta por la actualidad de ella, lo que incluye la pregunta por la relevancia actual de la teoría habermasiana, y después, al contestar unas objeciones que se habían hecho a su *Teoría del Reconocimiento*, sigue la apología de su tesis de un cambio paradigmático en la *Filosofía Política y Social*, en la *Crítica Social* (*Gesellschaftskritik*) y su principio de racionalidad. Cabe preguntarse si de esa manera Honneth no estará erigiéndose como el verdadero heredero de la *Teoría Crítica* al hacer de ella una reconstrucción crítica<sup>3</sup>.

### **Habermas y la Teoría Crítica: la Crítica de la Racionalidad**

De eso se trata, de un esfuerzo epistemológico, cuando Honneth en Münster empieza a radicalizar su crítica a Habermas. El discípulo, ahora rebelde, confiesa: "Durante un largo período pensé de verdad ... poder entender mis trabajos acerca de una teoría del reconocimiento como una manera de concreción de la teoría de la acción comunicativa. Pero en la medida en que se me aclaró el contenido semántico del concepto del reconocimiento, su función socio-teórica y su relevancia normativa, ...tuve yo que constatar que los caminos ya empezaron a separarse cuando se trató de determinar la estructura originaria de la intersubjetividad humana" (Honneth, A., 2004: 100). Honneth aprecia otra vez la contribución habermasiana a la evolución

2 Esa publicación, a pesar de ser anterior a la de Halbig y Quante (2004) es posterior al trabajo de Honneth, presentado en Münster en 2001. Los números de página de las citas tomadas de las respectivas obras que interpretamos, se encuentran intercalados en el mismo texto.

3 En una publicación anterior había yo hablado de Honneth como el autor más representativo de la tercera generación de la *Teoría Crítica*, después de la primera de Horkheimer y Adorno y la segunda de Habermas. (Véase Sauerwald, G., 2002: 15).

de la *Teoría Crítica en el audaz giro de anclar sus exigencias normativas* (de esa teoría) en *pre-suposiciones morales, que cada acción comunicativa en su estructura lingüística debería implicar* (100). Al lograr esa *apertura categorial de una esfera social*, un descubrimiento de verdad, Habermas había superado la tradición marxista para la cual esa esfera había siempre quedado a *un nivel conceptual insuficientemente definida* (unterbestimmt). Según ese concepto, la fundamentación de normas morales aparece como una tarea inmanente de la reproducción de la sociedad lo que permite formular la tesis central de que el creciente 'desalambrar' (Entschränkung) de la comunicación conlleva al mismo tiempo una racionalización de la sociedad: "...como consecuencia de esos mismos procesos, a través de los cuales la coordinación verbal de las acciones individuales se libera de los preconceptos tradicionales, crece al mismo tiempo la capacidad de las sociedades de reaccionar racionalmente a los cada vez más complejos retos, es decir encontrar respuestas racionalmente fundadas" (101). Siguiendo el patrón del concepto hegeliano del *Espíritu* se hace entendible por qué *el proceso de la reproducción social debe concebirse como un progreso de diferenciación y aumento de racionalidad*. Frente a ese logro de Habermas, la propuesta de Honneth con su concepto clave de reconocimiento es vista por los críticos como una marcha atrás. En el mejor de los casos serviría para una *mejor comprensión de la moral, más cercana a lo experimental, de ningún modo para la fundamentación categorial de una Teoría Social crítica*. (101) Para enfrentar mejor ese tipo de objeción hay que ir, según Honneth, a la crítica de toda la *Escuela de Frankfurt*.

"Con el cambio hacia el nuevo siglo la *Teoría Crítica* parece como una clave interpretativa (Denkfigur) obsoleta." (9) A sus grandes ideas en términos de una *Filosofía de la Historia* (geschichtsphilosophisch) se les asocia una *atmósfera envejecida y polvorienta, perdida para siempre*. Ese procesamiento de la historia de las ideas desde Hegel a Freud tiene su hilo conductor en la *representación de la razón como operante en la historia*, lo que vale para toda la *Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer hasta Habermas* (9). Es justamente esa idea la que provocará una sensación de *insensatez*, dado

que *la multiplicidad de convicciones fundadas ya no deja entrever la unidad de una sola razón*. Más allá de ese argumento pluralista de lo razonable que tendrá más peso en el marco de nuestra crítica, está esa noción del progreso de aquella razón, bloqueado o interrumpido por la instalación capitalista de la sociedad, que hoy *desencadena total sorpresa: Ya no se ve en el capitalismo un sistema uniforme de la racionalidad social* (10). El mismo Habermas que aún no hace 35 años, había reeditado la idea de *una emancipación de la dominación y opresión como reto para el género humano*, al proclamar su concepto de *interés emancipatorio*, se vio obligado a cancelarla, porque *una forma tal de argumentación pertenece al pasado* (Véase Habermas, J., en Honneth, A., 2004: 10).

Ese cambio que los cambios políticos de los últimos decenios reflejan, tiene su repercusión sobre el *status* de la *Crítica Social* y el carácter radical que le había dado la *Teoría Crítica*. La *conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación* han contribuido a bajar la expectativa respecto al rol de una tal crítica. Lo que domina hoy es un concepto liberal de justicia para identificar normativamente injusticias sociales. La nueva forma de crítica, menos radical, más liviana, por ser sólo contextual, no tiene más aquella inserción que identifica las injusticias con cierto tipo de sociedad. Esta nueva crítica, practicada por ejemplo por Michel Foucault o Michael Walzer, ya no se comprende como una forma de reflexión de una racionalidad que tiene su anclaje en el mismo proceso histórico. Y esto es en oposición a la *Teoría Crítica* que, por el contrario, insiste, y eso constituye su unicidad, en la mediación de la teoría y la historia. Pero Honneth no quiere ceder al *mainstream* fácil. Por eso su análisis crítico del pensamiento habermasiano en el marco de esa crítica a la *Escuela de Frankfurt* a la que subsume a Habermas, como ya dijimos, va a tener en cuenta este segundo frente de distanciamiento: "Nombrar el legado de la *Teoría Crítica* para el nuevo siglo debería significar rescatar la carga de dinamita que contiene la idea de una patología social de la razón y que está todavía presente en el pensar actual" (11). Eso debería implicar *invertir aquella tendencia a reducir la Crítica Social a un proyecto de una*

toma de posición normativa, situacional o local y explicar el *nexo* que hay entre una teoría crítica como *Crítica Social* y las exigencias de una razón, emergente de la historia.

Son ante todo los siguientes tres elementos de la *Teoría Crítica* los que, por su impulso, parecen rescatables o, mejor dicho, tienen que ser rescatados: el núcleo ético, el componente de una explicación sociológica y la íntima relación entre teoría y praxis. Vemos a Honneth ahora en un tipo de lucha de dos frentes: Para tener en cuenta lo que surgió en la modernidad tardía bajo los conceptos de multiplicidad o pluralidad e historicidad hay que revisar críticamente el tipo de racionalidad que preconizó la *Teoría Crítica*; y contra las tendencias actuales a neutralizar lo que ha sido el fuerte de la *Escuela de Frankfurt*, Honneth pretende rescatar los rasgos fuertes de la *Crítica Social*, oponiendo el tipo de intelectual radical e *idiosincrásico* de la *Teoría Crítica* a lo que llamó el *intelectual normalizado* que otros han etiquetado como *intelectual funcional* congruente con el sistema y régimen vigentes<sup>4</sup>. ¿Cuáles son los puntos esenciales de ese doble esfuerzo que implica la labor de una reconstrucción crítica de la *Teoría Crítica* a la que nos conduce la crítica que Honneth hace a Habermas?

Lo que une la *Escuela de Frankfurt* como primer punto y punto de partida, es el *negativismo en la crítica social*. Lo conocemos bajo el rótulo de *lesiones de las condiciones de una buena o lograda vida*, lo que en Habermas se llama *colonización del mundo de la vida social*. Honneth insiste en que sólo entendemos bien esto si vemos esa *patología social* como una *racionalidad deficiente*, como *déficit de la razón social* (12). La filiación hegeliana de la que ya hablamos, consiste en esa *conexión entre progreso histórico y ética*, en la convicción de que las patologías sociales son el resultado de la *incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en sus instituciones, prácticas y rutinas de cada día, el potencial de razón ya presente en*

*ellas* (13). Lo que en Horkheimer p.e. era el elemento del *trabajo*, es en Habermas el concepto del *entendimiento comunicativo* (*sprachliche Verständigung*), donde se conserva el *general racional hegeliano*: una sociedad es patológica en la medida en que su *reproducción simbólica no está más sometida a los estándares de racionalidad instalados en la forma altamente desarrollada de la comunicación verbal*. Se identifica esa racionalidad con una adecuada, es decir *racional y satisfactoria integración de la sociedad*. En caso contrario, ante su falta deberíamos hablar, según Honneth y su interpretación de Habermas, de una *pérdida dolorosa de las posibilidades de la autorrealización intersubjetiva*. El entendimiento comunicativo, no como meta sino como forma de una socialización lograda<sup>5</sup>, se basa pues, en la *idea ética de la excelencia en la forma de una praxis compartida donde los sujetos juntos, o de manera cooperativa pueden realizarse a sí mismos* (15)<sup>6</sup>.

Queremos recordar que ya para el Honneth de *La lucha por el reconocimiento – Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992) esos conflictos y las patologías que manifiestan, se entienden como lucha por el reconocimiento. ¿Qué tipo de racionalidad implica el reconocimiento? es la pregunta que apunta al otro frente, al distanciamiento que Honneth busca con respecto a Habermas. *De Habermas a Honneth. ¿Pero adónde?*, fue la crítica a la que Honneth se vio enfrentado y a la que él está enfrentándose de manera indirecta al rescatar lo esencial de la *Teoría Crítica*. ¿Qué va a ser rescatable de ella y cómo? Pero antes de responder veamos primero los otros dos puntos que mencionamos como valiosos en la *Teoría Crítica*.

Junto a la idea de la *autorrealización cooperativa* está ese segundo elemento clave que, según Honneth, vale la pena que sea heredado: es la *explicación sociológica de la razón* y su *deformación patológica* (18). Se constata la tendencia actual a explicar las injusticias sociales por la falta de valores. *Valores y normas bien fundados*

4 Véase más abajo *Digestión I*.

5 No meta sino forma, en eso discrepa Habermas con Horkheimer para quien el trabajo es meta directa de una *autorrealización cooperativa* como “comunidad de hombres libres” (15).

6 Honneth resalta que, siendo la idea de un general razonable de la autorrealización cooperativa diferente de y crítica frente a las posiciones liberales y comunitaristas, el último Habermas está acercándose a la doctrina liberal.

forman así la base de esa nueva crítica que no va más allá. El punto de por qué los afectados no reaccionan frente a la miseria que les toca vivir queda fuera de la competencia de esa fundamentación. La *Crítica Social* que caracteriza la *Teoría Crítica*, por el contrario, tematiza justamente esa ausencia de reacción pública: el silenciar forma parte de la deficiencia social. En buena tradición marxista y su análisis del capitalismo en términos de *fetichismo* o *cosificación*, ese encubrimiento u ocultamiento se desenmascara como es bien conocido, a través de los conceptos de *unidimensionalidad* (Marcuse) o *positivismo* (Adorno) por ejemplo (19): "...la pérdida de un general racional que caracteriza la patología social del presente, debería ser explicada de manera causal por un proceso histórico de la deformación de la razón que hace entender a la vez la no-tematización pública del malestar social" (19). No entraremos en los detalles de la síntesis teórica de Marx y Max Weber que logró la *Teoría Crítica* para hacernos entender ese proceso. Sólo diremos que los miembros de la *Escuela de Frankfurt* entendieron la realización de la razón hegeliana como un *proceso de aprendizaje conflictivo y multifacético*, lento en generar un *saber universalizable para mejorar las soluciones a los problemas* dados y eso, *contra la resistencia de los grupos dominantes* (20). Honneth valora nuevamente la contribución habermasiana en este aspecto, su diferenciación sistemática de los diversos procesos de aprendizaje al fundarla en la existencia de diversas maneras de relacionarse con el mundo a través de una praxis verbal. Destaca dos líneas: *mejor conocimiento del mundo objetivo y solución más justa de los conflictos de interacción*. Pero todo esto es a costa de no vincular ese proceso del progreso con los correspondientes *conflictos sociales* (21), en oposición al concepto marxista de la lucha de clases, que Honneth retoma como *lucha por el reconocimiento*.

Queda el punto de vista de la praxis, en la que insistió la *Teoría Crítica*, es decir el tema de cómo *superar en la praxis las situaciones de injusticia* (25). De eso también, en general, la nueva crítica social está despidiéndose. Para esa tarea de vincular teoría y praxis es necesario tener *una psicología social o una teoría del sujeto*. Su función es hacernos entender *por qué los*

*individuos deberían dar respuesta al contenido racional de la teoría, incluso bajo las condiciones de dominio de ciertas maneras de pensar y actuar* y hacernos entender *de dónde podrán surgir las fuerzas subjetivas que, a pesar del enmascaramiento, la unidimensionalidad o fragmentación, tendrán la posibilidad de transformar la teoría en praxis* (25). En la tradición del *Hegelianismo de Izquierda*, la *Teoría Crítica* se había comprometido con la tarea de una *iniciación de una praxis crítica*, y a diferencia de Marx y Lukács y sus especulaciones de tipo *Filosofía de la Historia*, apostó al nuevo instrumento de la sociología empírica para saber algo respecto a la disposición crítica del público. Al darse cuenta de la ausencia de reacción de la clase obrera, tuvo que postular por lo menos *una capacidad racional aprisionada para la que, en principio, todos los sujetos tienen una igual disposición motivacional* (26). La *Teoría Crítica*, con la ayuda del psicoanálisis de Freud, pudo relacionar la falta de racionalidad y el sufrimiento de los sujetos. No fue Habermas el primero en trasladar el pensamiento psicoanalítico al campo del análisis de la sociedad: se supone *una relación íntima entre integridad psíquica y racionalidad no distorsionada*: "...la presión que causa el sufrimiento urge salvación a través de las mismas fuerzas racionales cuya función quedaba menoscabada por la patología (social)" (28).

Pero Honneth habla aquí de una mera suposición, y la tilda de arriesgada, suposición que los miembros o generaciones de la *Escuela de Frankfurt* compartieron de manera distinta. En cuanto a Habermas, él había supuesto, en un principio, *una especie de antropología epistemológica del género humano, un interés emancipatorio, apegado a la experiencia de la praxis comunicativa y basada en la ausencia de coacción e igualdad de derechos* (30), junto con lo que, y eso queremos añadir, le viene de la *Hermenéutica Filosófica* y su premisa de que el otro puede decirnos algo relevante. Entretanto, con su elaboración de la *Teoría del Discurso que ya no exige esa antropología*, Habermas nos deja *con la suposición de que la praxis del discurso argumentativo siempre quedará abierta a mejores razones* (30). Quod est demonstrandum, según Honneth, que si la *Teoría Crítica* no logra desarrollar *un concepto realista del interés*

emancipatorio, su *proyecto teórico no tendrá futuro* (30).

De estos elementos de la *Teoría Crítica* que acabamos de presentar y que forman *una unidad*, es decir no son separables, casi *ninguno* es teóricamente sostenible: "...todos necesitan de la reformulación conceptual, de la meditación con el actual nivel del saber, si quieren cumplir con la función para la que estaban pensados" (30). La crítica que Honneth, en el marco de la defensa de su *Teoría del Reconocimiento*, va a hacer directamente a Habermas, quiere ser un paso en esa dirección. ¿Puede, y esta es la pregunta, el concepto del reconocimiento hacerse cargo de la función que Habermas, en la tradición de la idea hegeliana del *Espíritu*, había otorgado al concepto de la comunicación, y de esa manera servir de *fundamentación categorial a una Teoría Social crítica* (101)? Ya queremos adelantar la tesis y darle expresión en una digresión de que Honneth, más allá de su crítica a la *Teoría Crítica*, necesaria según su perspectiva, no quiere echarla por la borda, como lo acabamos de verlo, sino rescatar lo esencial contra las tendencias actuales en Filosofía Política. El tema que intercalamos aquí para dar relieve a esa oposición es el rol del intelectual, en la *Teoría Crítica* y en la actualidad.

### Digresión I: El intelectual idiosincrásico versus el intelectual normalizado o funcional

En el contexto de los debates actuales sobre el perfil del intelectual vemos cambios profundos que empiezan a producirse a finales del siglo pasado. Una reciente discusión en América Latina (véase Hopenhay, M., 2002: 16-17) y en Alemania que vamos a retomar constata un cambio notable que va del concepto de intelectual radical, que ejerce una amplia y profunda *Crítica Social* basada en una teoría crítica de la sociedad, a un concepto de *intelectual normalizado o funcional*, que queda dentro del marco

de una determinada reflexividad crítica corriente y allí sirve, es decir, no pone en tela de juicio ese mismo marco, como lo hizo aquel intelectual radical. La diferencia entre los dos tipos de intelectuales es en un principio, la diferencia entre crítica y teoría. Es el grado de distancia que ponen la crítica y la teoría con la praxis. Las dos actividades caracterizan lo que Dieter Henrich había llamado *reflexión*, prototipo de la postura iluminista, rasgo determinante de la filosofía de la Modernidad (véase Henrich, D., 1987: 11-43).

La reflexión clásica que define Henrich, se caracteriza por un doble distanciamiento de la praxis. Ahora Michael Walzer, quien encabeza la mencionada discusión en Alemania, es un conocido crítico de las teorías en su doble distanciamiento, su ir no sólo más allá de la praxis apartándose de ella en una postura crítica, sino más radical en su afán teórico de pensar reformas profundas hasta revoluciones, los dos tipos de teoría en la Modernidad, así Kant y Marx.

En su contribución al Reader *La mirada crítica - Sobre actividades intelectuales y virtudes* (2002), donde se publica aquella discusión, Walzer define la teoría como actividad *ante todo intelectual* opuesta a la crítica que tiene un *carácter político-moral*<sup>7</sup>. La tesis de su aporte *La virtud del sentido de las proporciones - Sobre la relación entre la crítica de la sociedad y la teoría de la sociedad*, es que una *buena teoría no es causa suficiente para una crítica precisa y a tiempo* (25/27). Llama la atención la disociación de lo intelectual de lo político-moral, sacándolo a la teoría su compromiso o, en términos de Sartre, el gran teórico del siglo pasado sobre el rol del intelectual, su *engagement*. Como Walzer no quiere ir más allá de lo que ve, habla del *buen ojo*, exige *Augenmaß*, la virtud destacada del crítico. Esto nos remite a la ética, la de las virtudes. Se precisa: además del *buen ojo*, hace falta *valor* y *compasión* (31-33). Recordamos sin embargo que ya para Kant, teórico *par excellence*, en *¿Qué quiere decir Ilustración?, Mut* –valor como valentía– es el *movens* de la Ilustración,

7 Véase Wenzel, U., 2002. Nos referimos a las contribuciones de Michael Walzer (25-38), *Die Tugend des Augenmaßes - Über das Verhältnis von Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie* (La virtud del sentido de las proporciones - Sobre la relación entre crítica social y teoría social) y de Axel Honneth: (61-79) *Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen* (Idiosincracia como medio de conocimiento. Crítica Social en la era del intelectual normalizado).

mientras que la compasión tiene más bien 'mala prensa' en la tradición de la Modernidad<sup>8</sup>. El crítico, según Walzer, vinculado con la sociedad a través del buen ojo, la compasión y el valor, es llamado consecuentemente *connected critic* (37).

La crítica a Walzer no subraya sólo el problema de la diferenciación entre lo intelectual y lo político-moral. Ya mencionamos a Kant. Queremos nombrar también a Marx y la interpretación que hace el más bien tardío Dussel al hablar de un *pathos* ético (Véase Roig, A., 2002: 10). Y la *Escuela de Frankfurt* por ejemplo señala consternación frente a la *vida dañada* (Adorno). En *Idiosincrasia como medio de conocimiento* Axel Honneth, de su lado, pone en tela de juicio la oposición que hace Walzer entre teoría y crítica de la sociedad. Critica frontalmente a Walzer por su ingenuidad y desenmascara su tendencia a quedarse en el *mainstream*, es decir la tendencia actual a favorecer la *personalización de contextos intelectuales*, en detrimento de un *saber sociológico*: "La falla de Michael Walzer consiste en que entregó la tarea de la crítica de la sociedad a virtudes que sólo sirven para la descripción del intelectual normalizado" (64). Pero para esa tarea de hacernos *ver en la acostumbrada vida cotidiana del orden público institucional el abismo de una sociedad equivocada, en las discusiones ordinarias los contornos de un engaño colectivo*, se necesita el intelectual no-conectado, un *outsider*, con la *mirada hipertrofiada* hasta *idiosincrásica* (73). En la siguiente discusión que Honneth lleva adelante con Habermas, no deberíamos olvidarnos de este segundo frente que está abriéndose en el debate, es decir el rescate de lo esencial de la *Teoría Crítica* la cual incluye, según Honneth, a Habermas.

### Racionalidad discursiva y razón del Reconocimiento

En vez de seguir pensando que el concepto hegeliano de reconocimiento funcionaría llanamente como *medio categorial* para *alimentar con motivación las implicaciones morales de la participación discursiva* (101), Honneth se da

cuenta de una primera y necesaria reserva contra ese amalgamamiento de la *Ética del Discurso* y el concepto del reconocimiento. Califica de *desproporción la relación entre la suposición motivacional y su cumplimiento moral*: "...el deseo de ser recibido y reconocido por la sociedad sobrepasa largamente el marco de las condiciones de respeto que pueden ser aseguradas por la participación en los discursos..." (102). Contra eso Honneth menciona p.e. la *confianza en el valor social de los propios rendimientos y capacidades*, suposición cultural en las sociedades modernas de trabajo. Ese dato contempla la *estructura de las relaciones sociales de reconocimiento* en su tercera forma del reconocimiento, la solidaridad, última forma después de la del amor o de la amistad que da autoconfianza, y el derecho con el autorrespeto (Honneth, A., 1997: 159). La autoestima, valorización social que el individuo experimenta en una sociedad solidaria, procura aquella confianza *ajena al discurso*. El autor insiste también en el hecho de que *la integridad de ser persona humana depende esencialmente de la experiencia de la asistencia y del amor* que preceden y así rebasan el derecho que garantiza el respeto, condición central para una participación discursiva (102).

La *psicología moral* que está detrás de la *Teoría del Reconocimiento* y que rompería el marco de la *Ética del Discurso*, pone también en tela de juicio la relación que Habermas había establecido entre la moral y la reproducción social (103). Recordamos que para él la moral, concebida formalmente como método discursivo de una fundamentación de normas sin dominación, llegó a hacerse, junto con el saber técnico, *la fuente autónoma de cambios sociales*. Al derrumbarse la unión entre moral y procedimiento argumentativo, y gracias a esa psicología moral que va más allá de la ética habermasiana, surge la pregunta, si no cambiaría esa diferencia toda la concepción de la Teoría Social, *no perdería su base todo el concepto de mundo de la vida y su subyacente teoría de racionalidad* (103). La conclusión que saca Honneth del resultado de esa crítica es la necesidad de una reforma de la *Teoría Social* para así dar paso a *una nueva teoría social crítica de comparable*

8 Compare Schulz, W., 1989: 356 sq. Schulz, al diferenciar las dos instancias de la ética, la razón y la compasión, insiste en la necesidad de las dos, en su necesario relacionamiento.

*complejidad y envergadura normativa*, y eso basándose en el concepto de reconocimiento. Es tesis de Honneth: “La legitimidad moral del orden social ... no depende solamente del grado de inclusión de discursos prácticos y de sus correspondientes resultados, sino también del cumplimiento de expectativas de otra índole en el reconocimiento social...” (104) .

Después de subrayar ese “*mínimo antropológico*” de toda integración social, que consiste en la necesidad del cumplimiento de una cantidad de exigencias de reconocimiento, Honneth marca lo que es el *paso decisivo*: tales formas de reconocimiento recíproco preceden a toda praxis de fundamentación discursiva, y eso no solamente temporal, sino también lógicamente: “...antes que los procesos de entendimiento comunicativo puedan iniciarse, los sujetos involucrados tienen que haberse reconocido de manera bien determinada, porque sin el reconocimiento de su dependencia del otro no pueden estar interesados en su juicio” (104). El egocentrismo de la perspectiva individual debe haberse roto por el reconocimiento del otro significativo (G. H. Mead). Así el modelo comunicativo en nada fundamenta las formas del reconocimiento recíproco, es al revés, las presupone de manera que se puede hablar del *papel precursor del reconocimiento*, lo que conllevaría una *reconstrucción del concepto del mundo de la vida social*, y eso en base de una teoría del reconocimiento (105).

La consecuencia de que las relaciones de reconocimiento fundamentan, por el contrario, la praxis lograda de la comunicación intersubjetiva (intersubjektive Verständigungsleistungen) obliga a Honneth a *despedirse del marco conceptual de la teoría habermasiana* y buscar *alternativas*, tanto más cuando están entrando en juego, además de implicaciones de tipo filosofía moral, aquellas de tipo *Teoría Social* (105). En la medida en que se puede hablar del *reconocimiento como conducta racional*, porque el sujeto en acción tiene algunas razones que le motivan, y esas razones representan *cualidades evaluativas en el sentido de valores*, el reconocimiento podría ser interpretado como *conducta de reacción con la que contestamos de manera racional a las cualidades de valor de otras personas, cuando imponemos los correspondientes límites a nuestro egocentrismo*

(107). La tesis: *hombres igual valores y valores igual razones* se basa en un cierto *realismo de valores* (Wertrealismus) según el cual los seres humanos como tales disponen de cualidades que requieren respeto. Para no caer en la metafísica de la objetividad de esos valores (Max Scheler) Honneth insiste en su carácter variable, su historicidad y saca la conclusión de que esas *cualidades de valores no se conciben primeramente de manera cognitiva, sino que ya las experimentamos de modo sensible en nuestra percepción*: “...ser socializado dentro de un bien definido mundo de vida significa aprender paso a paso a percibir en otros hombres las cualidades evaluativas características bajo esas condiciones dadas” (107).

Quedan preguntas, así Honneth. Por ejemplo: ¿qué quiere decir que nuestras certezas éticas respecto a las cualidades de valor de los hombres están sujetas a cambios históricos, cuya dirección, sin embargo, permitiría deducir un proceso de racionalización social? Y ¿podemos hablar respecto a las percepciones evaluativas de cualidades humanas, de la misma manera como tenemos costumbre de hacerlo respecto a las diferenciaciones comunicativas en los diversos ámbitos de vigencia (107)?

Suponiendo una respuesta positiva a esa última pregunta, el autor recurre a Hegel y su *Filosofía del Espíritu*. En esa tradición *cada teoría de racionalización se mueve en el marco de un círculo hermenéutico* cuando anticipa las metas de la socialización, cuya *comprobación sólo se da paso a paso como un acercamiento progresivo a ellas* (108). Pero esta tesis queda *todavía en gran medida en el campo de la especulación*, cuando Honneth formula: “...el reconocimiento precede al entendimiento comunicativo, lo que quiere decir es que el progreso (que experimentan los sujetos hacia un pleno reconocimiento recíproco de sus personalidades) no se da sencillamente en el camino de una inclusión creciente dentro de discursos institucionalizados, sino que sus supuestos deben ser creados en forma de costumbres de percepción y praxis, de tal modo que en este contexto deberíamos hablar de racionalizaciones sobre todo en tanto que sean capacidades potenciadas que permitan descubrir cualidades humanas de valor (menschliche Werteigenschaften)” (108). O dicho de otra manera: la propuesta de Honneth



de fundar el entendimiento comunicativo en relaciones de reconocimiento ya establecidas implica concebirlas como un "reino de razones" *evaluativo* (evaluatives "Reich der Gründe"), pensado como en marcha, como *ampliación histórica* (109).

Aquí hay que profundizar la hipótesis central de que el reconocimiento precede al entendimiento comunicativo, lo que Honneth hizo en *Invisibilidad* (2003) al disertar *Sobre la epistemología moral del reconocimiento*. Lo haremos en forma de una digresión antes de volver al contexto de las réplicas de Honneth a sus contrincantes de Münster quienes, al oponer Habermas a Honneth, se preguntan por el peso de la *Teoría del Reconocimiento* en cuanto al tema de la justicia social, si puede fundamentarla y en que qué medida, al *guardar* su teoría *en suspenso entre un formalismo puro y una teoría material* y buscar una *posición del medio* (110). No es difícil ver allí la continuación del esfuerzo de superar la *Ética del Discurso*.

## Digresión II: Honneth y la epistemología del reconocimiento

Al darse cuenta Honneth, como ya dijimos, de que él había manejado la categoría del reconocimiento como ya legitimada en y por la tradición filosófica, incluso en los seguidores de Wittgenstein (Stanly Cavell), se ve obligado a indagar más en la epistemología (también moral) del concepto, es decir ver con precisión la diferencia p.e. entre conocer y reconocer y preguntarse por la prioridad entre el acto comunicativo del reconocimiento y el acto del conocimiento de personas (Honneth, A., 2003a). La literatura (R. Ellison) y el psicoanálisis intersubjetivo (D. Winnicott y H. W. Loewald) como fuentes, le hacen diferenciar los dos actos y dar prioridad (genética) al acto del reconocimiento: "El acto del reconocimiento es...la manifestación expresiva de una descentración individual...: así notamos, en el marco de las interac-

ciones sociales, en general primero las características de valor de una persona inteligible, de modo que la sola identificación cognitiva de un hombre se presenta como el caso especial de la neutralización de un reconocimiento originario" (En *Ibid.*: 27). Y Honneth, al hacer el puente hacia la filosofía clásica, asocia ese resultado con el *Imperativo Categórico* y el concepto clave del respeto (Achtung) que, según Kant, implica *Abbruch der Selbstliebe*, 'demolición' del amor propio, una liberación del autoritarismo del *ego*, *conditio sine que non* del reconocimiento (Honneth, A., *Ibid.*: 10-27)<sup>9</sup>.

En *Invisibilidad – Acerca de la epistemología del "reconocimiento"* (2003)<sup>10</sup> Honneth había partido del concepto negativo de la *invisibilidad* en el sentido de una lesión moral, es decir de ver a alguien en el sentido de darse cuenta de quién es, pero sin querer reconocerlo socialmente, es decir como hombre que merece respeto o estima. Es conocida esa actitud p.e. en el acto de castigo contra alguien como para ignorarlo, pasarlo por alto y hasta en posturas racistas de puro desprecio. Allí se ve claramente la diferencia entre el conocer y el reconocer, entre lo cognitivo y lo moral de cuya prioridad genética se había hablado más arriba. Al pasar ahora a la *visibilidad* como concepto positivo, Honneth, que buscó apoyo en el psicoanálisis de corte teórico comunicativo, pudo formular la tesis de que el *reconocimiento en su forma elemental es un gesto expresivo de aprobación* (21) lo que representa una *meta-acción*: "...al realizar un gesto de reconocimiento frente a otra persona, le damos a conocer de manera performativa que nos vemos obligados a cierto tipo de conducta benévola hacia ella" (21). Para mejor interpretar esa meta-acción Honneth no ve nada mejor que hablar de Kant al referirse a aquella famosa nota a pie de página que nos explica lo que es *Achtung*, respeto, como *descentración del amor propio*, definición interpretable como proceso de liberación<sup>11</sup>.

Recordemos que Kant, héroe de la razón en su construcción de una ley moral, tuvo que

9 Véanse más abajo fuente e interpretación de Kant.

10 *Estaciones*, trabajo publicado anteriormente al libro que acabamos de presentar (2003), es sin embargo posterior al coloquio de Münster (2001) cuyas actas se publicaron recién en 2004.

11 Honneth al que seguimos en los siguiente, se refiere a Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación a la metafísica de las costumbres) y allí a la famosa nota a pie de página que define *Achtung*,

conceder que *Achtung*, tan importante en su ética, es sólo sentimiento pero, insiste, un sentimiento que no es *recibido bajo influencia* de tipo *inclinación* o *miedo*, sino auto-causado por el mismo concepto de la razón (*Vernunftbegriff*). La igualación que aparece al final de la nota, que el respeto que inspira la ley es igual al respeto que inspira la persona (19/20), nos parece más concreta, más entendible hoy. La diferenciación en cuanto al sentimiento de respeto como no-interesado es importante para mejor entender la interpretación que da Honneth a esa cita. Detalla que el *desmontaje del amor propio no es algo que el sujeto se impone*: "...la fuerza causante es más bien el acto del reconocimiento como tal, de manera que la supresión de las inclinaciones egocéntricas se realiza en el sujeto en cierto modo por necesidad. (...) En el sujeto que reconoce se efectúa una descentración, porque concede a otro sujeto un valor que es la fuente de derechos legítimos que quiebran el amor propio" (22). Ese sentimiento que parece nutrido de *un tipo de motivación voluntaria*, nos deja con la duda, así Honneth, de si una tal representación es el resultado de una *mera atribución* (*Zuschreibung*), o *una forma de conocimiento, incluso de percepción* (24). La extrapolación de los resultados de la investigación sobre el lactante parece permitir dar al acto del reconocimiento en general una *prioridad*, en el sentido de que, dentro del marco de *una socialización lograda*, concedemos a toda persona, frente a ella y en base al valor que presenta, *una autoridad moral sobre nosotros* (27)<sup>12</sup>.

El esfuerzo ético-antropológico que vimos en este trabajo de Honneth, nos deja como resultado que el reconocimiento es un acto primario e independiente, que garantiza la autonomía de la persona humana: el reconocimiento intersubjetivo es constitutivo del ser persona. Reclamar reconocimiento luchando por ello en un acto de liberación es un derecho humano esencial, sea el sujeto persona o colectivo. La norma que empieza a regir ese proceso es *respeto*, más allá de las autonomías relativas que dominan en la forma del *amor* y de la *solidaridad*<sup>13</sup>.

Ese último discurso de Honneth puede parecer nos poco político, por demasiado psicológico. Pero recordamos que Honneth en su sistema filosófico es más hegeliano que kantiano, para referirnos a la interpretación arriba presentada. Hubo, sin embargo, una crítica a Honneth que quiso marcar cierta tendencia psicologista, al no ver los marcos institucionales y políticos que permiten el reconocimiento, como la institución de la familia, la sociedad con sus estructuras de organización y el Estado como comunidad de valores o entidad constitucional (Véase Sauerwald, G., 2002: 22). Volviendo a la discusión de Münster vemos que la psicología social y el esfuerzo 'arqueológico' de Honneth de fundamentar el concepto de reconocimiento queda bien integrado dentro del marco de una Filosofía Política cuando se entabla el tema de la justicia.

el respeto como sentimiento. – En cuanto a nuestra interpretación del respeto como liberación véase Gregor Sauerwald: *Liberación y reconocimiento. El problema de las relaciones entre ética y liberación - Por una alianza de las filosofías críticas occidentales en su lucha contra las ideologías dominantes*, artículo que se publicará en septiembre del 2005 en la Revista de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política *Pensares y quehaceres*, México.

- 12 La respuesta a la pregunta qué pasa en el caso de una socialización no lograda, debería imponerse. La sociología alemana interpreta, en analogía con la interpretación que Hegel da al fenómeno de la *chusma* de su tiempo, las barbaridades de los jóvenes neonazis como lucha por el reconocimiento. Véase Sauerwald, G., 2002: 35 sq.).
- 13 Llama la atención la proclamación de los derechos de los niños, la comprensión del amor conyugal como de pareja y el límite que se quiere poner al derecho a la diferencia en lo universalizable. Véase Benhabib, S., 1999: "Quisiera defender, desde la teoría del discurso, la tesis de que la democratización de la eticidad debería tener prioridad frente a la conservación de formas de vida tradicionales y que hay ninguna obligación moral de conservar identidades culturales que son incompatibles con una tal democratización." (58).

### Reconocimiento. Justicia, eticidad, autorrealización y autorrespeto: hacia un universalismo contextualista

No es Kant sino Hegel quién sirve a Honneth a continuación para distanciarse del *proceduralismo vacío o circular* habermasiano. El concepto hegeliano de “eticidad” (Sittlichkeit) aparece como *modelo ejemplar apto para una actualización* porque puede ser la *clave para una teoría de la justicia* (Véase Sauerwald, G., Op. cit, *Liberación y reconocimiento – El problema de las relaciones entre ética y liberación*, en especial el capítulo III: *El Hegel revolucionario*). Una *reactualización* de la *Filosofía del Derecho* mostraría, según Honneth, que *las esferas de la eticidad deberían constituir el telos*, es decir la meta de una buena y lograda vida lo que pretende procurar la justicia, justicia para todos. Queda el problema de si las relaciones de reconocimiento que se dan en sus tres formas de amor, derecho y solidaridad, a su vez en los correspondientes ámbitos sociales de la familia, la sociedad y el Estado (la comunidad, diríamos hoy con los comunitaristas), ya constituyen la meta de la autorrealización humana y son valores intrínsecos o sólo instrumentales. Según Honneth el valor intrínseco en Hegel es más bien la *libertad de la voluntad individual* (110). Más allá de la *alternativa fin o medio*, nuestro autor propone el calificativo *contributivo o constitutivo* en el sentido de que *un determinado e intrínsecamente estimado valor sólo puede ser generado o constituido por una forma bien especial de la praxis* (111), en nuestro caso el reconocimiento.

Al preguntarse Honneth si tiene sentido diferenciar en las áreas de trabajo filosófico entre Filosofía Social y Ética Social, esa decir entre Crítica Social y *las cuestiones de la buena vida*, recurre al *principio de la autorrealización* para superar la división: “...en el marco de la moral de reconocimiento la justicia se mide por la posible o no posible realización de una autorrealización individual” (112)<sup>14</sup>. Para dar al concepto de autorrealización un contenido preciso, como p.e. *integridad personal* o autonomía (el

*aspecto de libertad* no debería faltar), Honneth va de Hegel a Dewey y a John Rawls, lo que marca la distancia que hay entre su *Teoría del Reconocimiento* y la filosofía hegeliana del *Espíritu objetivo*. Según Rawls, el autor de *Una teoría de la justicia* (1971), autorrealización está estrechamente vinculado con autorrespeto, una forma de relacionarse consigo mismo (Selbstbeziehung). Y la autoestima, definida por Rawls como *un bien fundamental*, requiere *la estima y confirmación de la propia persona y sus acciones, por otros que gozan de la misma estima y en cuya compañía uno se siente bien*. Basándose en esas mismas palabras de Rawls, Honneth se sorprende de que la escuela de Rawls no haya sacado otras consecuencias en cuanto a la construcción de su doctrina del estado primitivo (Urzustandslehre). Su *fundamentación monológica* se derrumbaría como *un castillo de naipes*. Honneth subraya la *relación interna* que para él existe entre la *autorrealización*, el *autorrelacionarse positivo* (del autorrespeto) y el *reconocimiento recíproco*, la *llave para una fundamentación tanto para el diagnóstico patológico como para una teoría de la justicia* (113).

Sigue la crítica a Rawls, aquí como segundo frente (después de aquel de la controversia con Habermas, este cada vez más cerca del liberalismo rawlsiano), cuando Honneth se niega a aceptar que el autorrespeto es una categoría fuera de todo cambio histórico cultural lo que parece inducir *Una teoría de la justicia*. Según esa obra la estructura de esa categoría es ahistórica. Pero tanto *las exigencias de la autorrealización como el contenido de un autorrelacionarse positivo deberían ser vistas como sujetos a cambios* (114). Por eso Honneth llama a su posición *universalismo contextualista* (115). Habla de la necesidad de tener que desarrollar un *esquema de progreso hipotético*: “...sólo si somos capaces de dar la dirección en la cual puedan efectuarse mejoras en la relación entre reconocimiento y autorrealización, se resolverán las dos tareas de manera satisfactoria” (115). Las *limitaciones contextualistas* que Honneth reconoce no le impiden exigir un progreso *más allá de*

14 A propósito de la tesis de Nancy Frazer *From redistribution to Recognition* véase Sauerwald, G., op. cit.:17. Según Honneth el supuesto cambio en las categorías (de la redistribución o justicia al reconocimiento o respeto) que marca Frazer para la Filosofía Política, no es radical: reconocimiento, como Honneth lo desarrolla también aquí, implica justicia.

las culturas (kulturübergreifend). Para contrarrestar el riesgo de *proyección masiva* se conjura el método del *control empírico e intercultural*, al que debemos *generalizaciones de experiencias que tenemos en el mejoramiento de la calidad moral de nuestras relaciones de reconocimiento*, experiencias en el marco de un *presente infranqueable* (116).

Constatamos en Honneth ese *giro culturalista* que marca la diferencia con su fuente hegeliana y relativiza su universalismo. Honneth vuelve a hablar del *círculo hermenéutico* en construcción: vemos en la historia el *proceso de una reconociente apertura hacia nuevas capacidades de valor del hombre que ya forzó una creciente individualización, diferenciación e inclusividad de las relaciones de reconocimiento* (116).

## Conclusión

Con ese resultado podemos cerrar la controversia Honneth-Habermas. Según nuestra perspectiva, el punto central y culminante de la discusión es la argumentación en cuanto a la prioridad fundamental del reconocimiento sobre el conocimiento, tesis que Honneth había presentado en el 2003 al dar cuenta de *estaciones de una teoría de la intersubjetividad con una epistemología moral del reconocimiento*.

En el centro de las discusiones sobre *Axel Honneth: Filosofía Social entre crítica y reconocimiento*, según las actas de un coloquio del 2001, publicadas en el 2004, estaba la pregunta sobre si la *Teoría del Reconocimiento* podría superar a la *Teoría de la Comunicación* formulada por Habermas dentro de un marco crítico de la

*Teoría Crítica*. Hemos visto a todos estos autores, incluido Honneth, con inspiraciones hegelianas respecto a que la historia humana se desarrolla o mejor dicho debería desarrollarse, en el marco de cierta racionalidad, si no quiere caer en lo patológico. Honneth concede que su tesis de la racionalidad que implica el reconocimiento, tiene todavía un carácter bastante hipotético, puesto que le falta maduración. Pues su tesis del *“reino de razones” evaluativo* (en marcha de una *ampliación histórica*) que las relaciones de reconocimiento generan, todavía es una hipótesis.

El lector de nuestro trabajo está llamado ahora a juzgar si Honneth logró dar argumentos para dar un paso hacia un cambio paradigmático en la Filosofía Política y Social, si pudo superar la *Teoría Crítica*, conservando el *ímpetus* que caracteriza la *Crítica Social* radical que aquella crítica cultivó, y del que las tendencias actuales se despidieron. Para nosotros el universalismo contextualista de la *Teoría del Reconocimiento* que estamos haciendo conocer en el ámbito del Pensamiento Latinoamericano, sobre todo en el marco de una *Filosofía para la liberación latinoamericana*, podría prestarse para una recepción crítica, claro que sí, para dar solución a problemas que los mismos autores latinoamericanos como Arturo A. Roig y José Luis Rebellato plantean en su esfuerzo de mediar *liberación y ética*<sup>15</sup>. La lucha por el reconocimiento, como ya formulan los Zapatistas en México cuando hablan de su lucha para la liberación, sería el tema al cual este trabajo podría hacer una contribución por proponer sugerencias para aquella mediación que se busca entre los mencionados filósofos latinoamericanos.

15 Véase Ibid: nota 24. Este ensayo parte de las dificultades que presentan algunos filósofos de la liberación latinoamericanos en la fundamentación ética de su pensamiento, y trata la *Teoría del Reconocimiento* como marco metateórico con el fin de subsanar esas dificultades. Roig (en Roig, A., 2002: 121 sq.) y Rebellato (en Rebellato, 1995: 90 sq.), ambos en su fundamentación de la ética en el marco de la historia de las ideas latinoamericanas, al darse cuenta de sus límites, recurren a la *Ética del Discurso* que, de su lado, les parece bastante imperfecta. La *Teoría del Reconocimiento* y su recepción en América Latina podría ayudar a superar las imperfecciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, Seyla, (1991, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit – Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung - Horkheimer Vorlesungen* (Diversidad cultural e igualdad democrática – Participación política en la era de la globalización), Frankfurt/M.
- Honneth, Axel, (2004), (*Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* (Una patología social de la razón – Acerca de la herencia intelectual de la Teoría Crítica), en: Christoph Halbig, Michael Quante (Hg. <editores>): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* (Filosofía Social entre crítica y reconocimiento), *Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie* (vol. 5), Münster/Alemania.
- Henrich, Dieter, (1987), “Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas” (¿Qué es metafísica –¿Qué es modernidad? Doce tesis contra J. Habermas), en: *Konzepte*, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel, (2003a), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Invisibilidad – Estaciones de una teoría de la intersubjetividad), Frankfurt/M.
- Honneth, Axel, (2003b), *Unsichtbarkeit – Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Invisibilidad – Estaciones de una teoría de la intersubjetividad), Frankfurt/M.
- Honneth, Axel (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik* (Lo otro de la justicia. Habermas y el reto de la ética posestructu-
- ralista), en *Das Andere der Gerechtigkeit – Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo otro de la justicia – Lecciones sobre la Filosofía Práctica), Frankfurt/M.
- Honneth, Axel, (1997), *La lucha por el reconocimiento – Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- Honneth, Axel, (1991), *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition* (Del centro a la periferia de una tradición de pensadores), en: *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze* (El mundo escindido de lo social...), Frankfurt/M.
- Hopenhayn Martín, (2002), “¿Dónde está el intelectual crítico latinoamericano?”, en: *Relaciones, Revista al tema del hombre* 222, Montevideo.
- Rebellato, (1995), *La encrucijada de la ética*, Montevideo, Nordam.
- Roig, Arturo A., (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta – Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC.
- Sauerwald, Gregor, *et al* (editor y autor), (2002), *Kampf um Anerkennung - Zur Grundlegung von Sozialer Arbeit als Anerkennungsarbeit* (La lucha por el reconocimiento – Acerca de la fundamentación de un trabajar social como trabajar por el reconocimiento), Münster/New York.
- Schulz, Walter, (1989), *Grundprobleme der Ethik* (Problemas fundamentales de la ética), Weinsberg 1989.
- Wenzel, Uwe Justus, (2002), (Hg. <ed>), *Der kritische Blick – Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden* (La mirada crítica. Sobre actividades y virtudes intelectuales), Frankfurt/M.