

Axel Honneth:

Fuentes sociales de la cosificación

Cap. VI y último del libro *Verdinglichung* [Cosificación]
(Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2005, pp. 94-107)

En mi intento de reconducir el fenómeno social de la cosificación en sus diferentes dimensiones (intersubjetivas, objetivas y subjetivas) al hecho del olvido del reconocimiento, he pasado por alto hasta ahora el núcleo del análisis de Georg Lukács. Todas sus observaciones, sobre si el hecho de que se convierta en dominante un tipo meramente observable del comportamiento en la vida laboral conciernen a una relación natural o al trato social, convergen en la tesis teórico-social de que sólo se tiene que hacer responsable de todos estos fenómenos de cosificación a la universalización capitalista del intercambio de mercancías. Lukács estaba convencido de que tan pronto los sujetos se encuentran sometidos a la coacción de llevar a cabo sus interacciones sociales primariamente bajo la forma del intercambio económico de mercancías, tenían que percibir a sus compañeros de interacción como bienes intercambiables y a sí mismos según el modelo de entidades objetivas [cósicas] y, conforme a ello, tenían que relacionarse con el entorno sólo de manera observante. Es difícil formular solamente una única objeción central contra esta tesis compacta, porque contiene muchos elementos que en sí mismos son problemáticos; Ya sólo la indicación de que, según el análisis precedente, «cosificamos» a otros seres humanos si perdemos de vista el reconocimiento previo de su ser persona, permite observar lo poco convincente que resulta la equiparación de Lukács entre el intercambio de mercancías y la cosificación, pues en el intercambio económico con los compañeros de interacción estos normalmente se mantiene al menos como personas jurídicas. Por otra parte, Lukács trazó con su tesis las líneas generales de un campo de trabajo que supondrá un reto esencial para todo análisis del proceso de cosificación, a saber si la tendencia a una orientación cosificante no debe ser atribuida sólo a los procesos de desarrollo intelectuales o culturales, es necesaria la identificación de aquellas estructuras o prácticas sociales que promueven o motivan una tendencia de aquel tipo. Como conclusión, quisiera desarrollar, bajo tres puntos de vista, algunas reflexiones preparatorias para desarrollar semejante «etiología social» (M. Nussbaum) de la cosificación; para ello me puedo apoyar en alguna hipótesis, que anteriormente ya desempeño un papel en mis reflexiones, como la que trata de las posibles causas para el «olvido del reconocimiento» respecto a otras personas.

(1) Lukács describe el efecto de la sociedad capitalista de mercado como si condujera automáticamente a una universalización de las orientaciones cosificantes en tres dimensiones, hasta

que al final sólo encontraríamos sujetos que se cosifican a sí mismos, a su entorno natural y a los demás seres humanos. De este rasgo totalizante de su análisis es responsable una serie de errores conceptuales y objetivos, de los que sólo entresacaré aquí aquellos que son particularmente reveladores para un tratamiento ulterior del tema. Nuestros puntos de vista conceptuales permiten, en primer lugar, comprobar que Lukács posee una tendencia sumamente problemática a equiparar los procesos de despersonalización de las relaciones sociales con los procesos de cosificación. Se sabe que Georg Simmel había investigado en su *Philosophie des Geldes* [*Filosofía del dinero*] hasta qué punto el aumento de las interacciones mediadas por el mercado estaba acompañado a la vez de una vigencia creciente a la igualación respecto de los compañeros de interacción¹; por ello, se suponía que las características no intercambiables del otro perderían su significado comunicativo tan pronto se presentara un actor social sólo como contraparte de un acto de intercambio mediado monetariamente. Lukács equipara tácitamente este proceso de «cosificación» analizado por Simmel con un acontecimiento de la cosificación social, sin tomar en consideración convenientemente la distinción central; pues en una relación «despersonalizada» gracias a la circulación monetaria, el otro tendría que estar presente, como el mismo Simmel pone de relieve², como portador de las características universales de la persona, para poder ser válido en general como compañero de un intercambio con plena responsabilidad, mientras que la cosificación de otros seres humanos significaría la negación misma de su consideración como seres humanos. Si, por consiguiente, la despersonalización de las relaciones sociales presupone el reconocimiento elemental del otro, que se ha vuelto anónimo, como persona humana, entonces la cosificación incluiría precisamente poner en tela de juicio u «olvidar» esta realidad en curso. En este sentido no se puede equiparar el proceso de la cosificación con el proceso general de la «objetivación» [cosificación]³ de las relaciones sociales, que Georg Simmel describió como el precio por el aumento de las libertades negativas a causa de la multiplicación de las relaciones de intercambio económicas.

Tan problemática como la equiparación de despersonalización y cosificación en el sistema categorial del Lukács, sin embargo, es también la tendencia a ver entre las dimensiones que se pueden distinguir de la cosificación una especie de unidad necesaria. Lukács se toma tantas molestias en establecer una diferenciación conceptual entre los tres aspectos, es decir, en distinguir entre la cosificación de otra persona, de los objetos y de uno mismo, que le parece evidente suponer al mismo tiempo que cada una de estas formas saca a escena después a las otras dos formas; su

1 Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* [*Filosofía del dinero*], en: id. *Gesamtausgabe*, vol. 6, Fráncfort d. M., 1989, especialmente cap. IV. Simmel utiliza «Versachlichung».

2 Cfr. *ibid.*, p. 397.

3 Honneth utiliza aquí el término «Versachlichung» (que se forma con la palabra «Sache», que se traduce como «cosa»), que es el término utilizado por Simmel para referirse a los procesos de «cosificación». Para distinguir esta palabra de la que usaron Lukács o Honneth, «Verdinglichung» (que tiene idéntica traducción, pero se forma a partir de «Ding»), se recurre aquí a «objetivación». [*N. del t.*]

interacción recíproca no es para él una cuestión empírica, sino el resultado de una necesidad conceptual. Frente a esto, en nuestro análisis se habría mostrado, al menos indirectamente, que entre los aspectos diferentes de la cosificación no hay ninguna interacción necesaria; de semejante interacción se puede hablar sólo con vistas a la cosificación del mundo objetivo, que tiene que ser comprendida como un mero derivado del olvido del reconocimiento frente a los demás seres humanos (cfr. supra p. 75 ss.), mientras que esta forma de la cosificación y la autocosificación no se tienen que implicar necesariamente. Es una cuestión interesante, pero que de ningún modo se puede responder de antemano, si y en qué medida la cosificación de los seres humanos se extiende después en una determinada forma de la autocosificación, o si y en qué medida, por el contrario, la autocosificación también está acompañada siempre de la cosificación de otras personas; se precisarían, en todo caso, ulteriores análisis, antes de que puedan ser puestas al descubierto semejantes relaciones de implicación.

Un tercer problema de la etiología social, que proporciona Lukács en su análisis de la cosificación, no se refiere a sus decisiones categoriales previas, sino a las objetivas o temáticas. Siguiendo a Marx, concretamente la tesis de la base y la superestructura, Lukács supone que la esfera económica tiene una fuerza capaz de dejar una impronta cultural en un grado tan elevado, que no le cuesta trabajo concluir de los fenómenos económicos los efectos que se han de seguir directamente en el resto de la sociedad; por ello, puede suponer como evidente una infección de todas las esferas sociales de la vida mediante aquel fenómeno de cosificación, que original y verdaderamente sólo había detectado en el ámbito de la circulación mercantil capitalista. Sin duda, como explicación oficial para esta tendencia totalizadora de la cosificación sirve la afirmación de una «capitalización» de toda la sociedad; pero ni para la familia, ni para el espacio político de la opinión pública; ni para las relaciones paterno-filiales, ni para la cultura del tiempo libre, muestra Lukács más que el planteamiento de que tal «colonización» llegaría a realizarse según los principios del mercado capitalista. Por ello, su idea de una totalización de la cosificación económicamente fundamentada, que por su parte ya es problemática, porque consiste en la equiparación con procesos de la despersonalización, tiene adherido siempre algo de arbitrario.

Con el hecho de privilegiar a la esfera económica, guardaría relación el cuarto problema, en todo caso un problema más bien temático, que salta a la vista en la explicación sociológica de Lukács de la cosificación. Si se leyera el texto de su tratado hoy, con una distancia de ochenta años, se comprobaría con asombro lo extraño que resulta el hecho de que Lukács sólo mencione fenómenos de cosificación en general en conexión estrecha con el proceso de intercambio. Entre tanto, todo lo que nos es válido de manera mucho más poderosa como prueba de un comportamiento cosificante,

a saber, la brutal despersonalización en el racismo o en el comercio de seres humanos⁴, no ha sido tematizado por él, ni siquiera marginalmente. Este ocultamiento de toda una clase de fenómenos de cosificación no es, por ejemplo, de naturaleza fortuita, porque Lukács se hubiera equivocado por prestar sólo una atención escasa o no hubiera podido percibir tales sucesos; el ocultamiento se debe más bien a una ceguera sistemática, que guarda relación con el prejuicio de que sólo las coacciones económicas pueden conducir en definitiva a la negación de los rasgos humanos de las personas. En ningún caso Lukács habría tomado en consideración el influjo de las convicciones ideológicas, por las que grupos enteros de personas pueden aparecer como deshumanizados y, por ello, como meras cosas. Su mirada estuvo tan unilateralmente orientada sobre los efectos del intercambio capitalista de mercancías que dejan su impronta en el comportamiento, que, además de esta, no tomó en cuenta ninguna otra fuente social de la cosificación.

Es por lo menos por estos cuatro problemas por lo que hoy puede parecer conveniente que el análisis lukacsiano de la cosificación sea en su conjunto dado de baja del marco de explicación sociológico. Ciertamente, Lukács quiso en primer lugar llamar la atención, con mucha razón, sobre aquellos efectos de cosificación que podrían acompañar a la ampliación institucional del movimiento mercantil capitalista; ciertamente, en este contexto puso a la vista ante todo el hecho de que, respecto a los demás seres humanos, nuestro interés y reconocimiento precedentes tienen que ser nuevamente «olvidados», si nosotros los tratamos y los consideramos como mercancías; pero su planteamiento, tanto conceptual como temáticamente, está excesivamente adaptado a la identidad de circulación de mercancías y cosificación, tanto que podría suministrar el fundamento teórico para un análisis al tiempo comprensivo y diferenciado.

(2) Los primeros pasos que son necesarios para montar desde el principio la etiología social de la cosificación de un modo diferente, ya los he designado: si el núcleo de toda cosificación consiste en un «olvido del reconocimiento», entonces se tendrían que buscar sus causas sociales en las prácticas o en los mecanismos que hacen posible y perpetúan sistemáticamente semejante olvido. En efecto, ahora se plantea aquí un problema añadido, que previamente no podíamos poner a la vista en absoluto de manera adecuada: el hecho de que la cosificación de otros seres humanos y la autocosificación no se presenten obligatoriamente juntos, tiene la consecuencia de que dos causas completamente distintas podrían ser sus responsables. Ciertamente se trataría de dos formas para los tipos respectivos de olvido del reconocimiento, pero cuyo carácter sería tan distinto, que probablemente discreparían mutuamente en su origen social, en el modo de su génesis social. Por ello trataré de separar ambos tipos de la cosificación, intentando ahora caracterizar de manera algo más exacta las posibles causas de su génesis social.

4 Cfr., sobre este tema, el análisis enfático de Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlín, 1997, 2ª parte, 6. [trad. cast. *La sociedad decente*, Barcelona: Paidós, 1997]

Frente a otras personas (o grupos de personas), los seres humanos pueden sólo adoptar un comportamiento cosificante, como ya he mostrado (cfr. cap. IV), si ellos han perdido de vista las dos causas de las que se seguía el reconocimiento precedente: o bien participan de una praxis social, en la que la mera observación de los demás se ha convertido tanto en un fin en sí mismo que toda conciencia de una relación social se ha extinguido, o se conducen en sus acciones por un sistema de convicciones, que fuerza a una negación posterior de este reconocimiento originario. Ambos casos están caracterizados mediante el hecho de que algo que anteriormente predominaba de un modo intuitivo, posteriormente ha sido olvidado de nuevo, pero sólo en el primer caso procura desempeñar una determinada praxis, mientras que en el segundo caso es la consecuencia de la asunción de una visión del mundo o ideología específica. En este sentido, en vista del segundo caso, se podría decir también que la cosificación es aquí el mero derivado habitual de un sistema de convicciones cosificante: la fuerza de la negación se basa en el contenido de una ideología específica y no ha sido producida mediante el desempeño de una determinada praxis.

Sólo este último caso, la génesis de un comportamiento cosificante mediante el desempeño de una praxis que resulta unilateral, es el que consideró Lukács cuando describió el intercambio de mercancías capitalista como la causa social para todas las formas de la cosificación. Con ello, ciertamente, no sólo ha dejado de lado la distinción ya mencionada entre despersonalización y cosificación, sino que también ha ignorado el hecho de que, en el intercambio económico, el estatus jurídico de ambas partes las protege recíprocamente de un comportamiento meramente cosificante; pues en la medida en que el otro puede ser considerado también sólo bajo el punto de vista de la maximización individual de beneficios, su encuadramiento jurídico en el contrato de intercambio le garantiza una consideración coercible, aunque sea sólo mínima, de sus características personales⁵. Esta función protectora del derecho, que se tiene que considerar en definitiva como una traducción insuficiente, pero eficiente del hecho del reconocimiento precedente⁶, no pudo ser adecuadamente percibida por Lukács, porque él tomó la institución del derecho moderno como un engendro de las tendencias a la cosificación del sistema económico capitalista. Lo que, por cierto, llama la atención sobre la conexión tematizada con ello en una dirección inversa a los hechos, de que la posibilidad de un comportamiento meramente cosificante crece siempre en la medida en que una praxis puramente «observante» ya no es vinculada retroactivamente a las mínimas garantías de reconocimiento del derecho: allá donde se autonomizan las prácticas de aquellas personas que se dedican a la mera

5 En esta reflexión se apoya la defensa de Kant del contrato matrimonial, que se tienen que entender como medio contra el peligro de la cosificación recíproca que incluyó en las relaciones sexuales. Sobre los puntos fuertes y los puntos débiles de esta construcción, cfr. Barbara Herman: «Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 43, 1995, núm. 6, pp. 967-988.

6 Cfr., de manera paradigmática: Joel Feinberg: «The Nature and Value of Rights», en id.: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*. Princeton, 1980, pp. 143 ss.; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt d. M., 1992, pp. 173-195.

observación, registro o cálculo de seres humanos frente a su contexto de mundo vital, sin que sean incluidos todavía en relaciones jurídicas, se genera la ignorancia frente al reconocimiento precedente, que aquí ha sido descrita como el núcleo de toda cosificación intersubjetiva. El espectro de los desarrollos sociales, en los que se reflejan hoy tales tendencias a una cosificación de los seres humanos, alcanza desde el vaciamiento creciente de la sustancia jurídica del contrato de trabajo⁷ hasta los primeros indicios de una práctica de medir y manipular, incluso genéricamente, el potencial del talento de los niños⁸: en ambos casos amenaza el peligro de que se supriman las barreras de contención institucionalizadas, que habían impedido hasta ahora una negación de la experiencia primaria de reconocimiento.

Más difícil de lo que parece a primera vista es determinar la relación de la praxis social y la cosificación intersubjetiva en el segundo caso, esto es, allí donde los sistemas de convicciones entran en acción con tipificaciones inequívocamente cosificantes de otros grupos de personas. Es cierto que he dicho anteriormente que, bajo tales circunstancias, una mera recepción de semejantes ideologías puede tener como resultado para un sujeto la negación del reconocimiento precedente; tendríamos, por tanto, que representarnos este proceso social de manera que, bajo el efecto de tipificaciones cosificantes (de mujeres, judíos, etc.), a los grupos de personas correspondientes les habrían sido vueltas a negar con posterioridad todas las características personales que anteriormente, a causa de la índole del proceso social del reconocimiento, les habían sido admitidas habitualmente de manera completamente evidente - y también, efectivamente, una serie de intentos sociológicos de explicación del racismo o de las representaciones pornográficas de mujeres se conducen según un modelo confeccionado de este modo. Pero en semejante proceder está completamente sin aclarar por qué un mero constructo intelectual o un sistema de descripción puede poseer la fuerza de quebrantar un hecho en el que se confiaba anteriormente y permitir después que quede fragmentado socialmente; en todo caso es difícilmente imaginable, como ya mostró Jean Paul Sartre en sus *Consideraciones sobre la cuestión judía*, que los seres humanos deban tener que tomar en ello caminos puramente intelectuales para negar tenazmente las características personales de miembros de otros grupos sociales⁹. Por ello es probablemente plenamente significativo en este caso que se ajusten cuentas con el elemento práctico en la explicación y se termine en un juego mutuo, correlativo, de praxis unilateralizante y sistema de creencias ideológico: la praxis social de un observador distanciado y de una persona que concibe instrumentalmente a otras personas se

7 Excelentemente descrita en Robert Castel: *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Constanza, 2000.

8 Cfr. Andreas Kuhlmann: «Menschen im Begabungstest. Mutmaßungen über Hirnforschung als sozialer Praxis», en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1/2004, núm. 1, pp. 143-153.

9 Cfr. Jean Paul Sartre: «Überlegungen zur Judenfrage» [Reflexiones sobre la cuestión judía], en id.: *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek bei Hamburg, 1994, pp. 9-91; una crítica igualmente convincente a una explicación «intelectualista» de la objetivación de las mujeres la ofrece Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge (Mass.), 1987.

torna constante en la medida en que encuentra respaldo cognitivo mediante una tipificación cosificante, así como, por el contrario, aquellas descripciones tipificantes obtienen su alimento motivacional mediante el hecho de que ofrecen el espacio de interpretación adecuado para la praxis unilateralizante. De este modo se constituye un sistema de comportamiento que permite tratar a los miembros de determinados grupos de personas como «cosas», porque su reconocimiento precedente ha sido nuevamente negado posteriormente.

(3) Considerando su estructura, el olvido del reconocimiento de otras personas se tiene que distinguir tanto de aquel olvido que muestra la negación del carácter capaz de articulación del propio yo, que no resultaría plausible en grado sumo aceptar para ambas formas de la cosificación una y la misma causación social. Ciertamente podríamos suponer, tanto para la cosificación intersubjetiva como también para la cosificación de uno mismo, que habrían producido de manera anónima sólo en el caso excepcional en que el sujeto tuviera directamente la intención y, por ello, tomara parte en determinadas prácticas; pero precisamente eso no significa, como Lukács presupuso todavía, que en ambos casos sean las mismas las que promuevan la tendencia a una actitud cosificante. Por tanto, ¿cómo podrían ser creadas aquellas prácticas sociales que posean la característica de producir un comportamiento de autocosificación? No es sencillo dar una contestación a esta cuestión, pero quisiera por lo menos, como conclusión, indicar la orientación en la que se tendría que encontrar una respuesta.

También en el caso de la relación individual con uno mismo, había intentado mostrar que presupone un modo específico de reconocimiento en curso, porque exige de nosotros comprender nuestros deseos y propósitos como parte necesitada de articulación de nuestro propio yo; una tendencia a la autocosificación surge por el contrario, según mi concepción, siempre que nosotros comenzamos a olvidar (de nuevo) esta autoafirmación que estaba en curso previamente, concibiendo las sensaciones psíquicas sólo o bien como objetos a observar o bien como objetos a producir. Por ello, es evidente que hay que buscar las causas para la suspensión autocosificante en las prácticas sociales, que dependen en un sentido amplísimo de la autopresentación de los sujetos; ciertamente se tendría que decir que en todas las acciones sociales es precisa también una referencia a los propios deseos y propósitos, que se podrían integrar en campos institucionalizados de prácticas, que estarían separados funcionalmente de la presentación del propio yo - las entrevistas de trabajo, determinadas prestaciones de servicio o la mediación organizada entre compañeros son aquí sólo ejemplos que saltan a la vista en primer lugar. El carácter de instituciones de este tipo, que exige a los individuos que se representen abiertamente a ellos mismos, puede variar en una medida elevada; el espectro correspondiente permitiría desde organizaciones que dejan espacio para la autoexploración hasta adaptaciones institucionales, que sólo estimulan a las personas que se

encuentran en ellas a la simulación de determinados propósitos. Pues bien, mi suposición es que la tendencia a la autocosificación personal se acrecienta conforme más fuertemente esté incluido el sujeto en instituciones de autopresentación, que poseen el carácter mencionado anteriormente: todas las disposiciones institucionales, que coaccionan a los individuos de manera latente, que meramente aparentan o fijan de manera conclusiva determinados sentimientos, estimulan la disposición a la formación de actitudes autocosificantes.

Como ejemplos para las prácticas institucionalizadas, que hoy toman tales direcciones, podríamos citar aquí de igual forma las entrevistas de empleo o la búsqueda de pareja realizada por internet. Mientras que en tiempos anteriores las entrevistas de trabajo poseían la mayoría de las veces la función de supervisar la idoneidad de la persona entrevistada mediante documentos escritos o certificados exigidos, ahora adopta frecuentemente, según la información de la sociología del trabajo, un carácter completamente diferente: se asemeja progresivamente a una conversación de venta, porque en ella se solicita a la persona entrevistada que ponga en escena su compromiso futuro con el trabajo de la manera más convincente u efectista, en lugar de informar sobre las cualificaciones ya adquiridas¹⁰. Este desplazamiento de la atención del pasado al futuro obliga a la persona entrevistada con toda probabilidad a aprender a captar sus propias actitudes y sentimientos respecto al trabajo como algo que tendría que ser producido en el futuro como «objetos»; e incluso frecuentemente un sujeto que está expuesto a las exigencias de semejante puesta en escena desarrollará más pronto que tarde la tendencia a experimentar sus deseos y propósitos según el modelo de cosas manipulables a discreción. En la otra orientación de la autocosificación, aquella en la que los propios sentimientos son observados y registrados de manera meramente pasiva, por el contrario, se saben hoy las prácticas, que se han generado con la utilización de internet como medio para buscar pareja: aquí, el modo estandarizado de establecer contacto obliga en primer lugar al respectivo usuario a registrar su características en epígrafes previstos, graduados, y después de la comprobación de las propiedades que se superponen bastante y de que sean fijadas las parejas elegidas electrónicamente, a informar recíprocamente sobre los sentimientos mutuos de sus miembros, con un ritmo rápido de noticias por email. No se precisa una gran imaginación para describir cómo de esta manera ha sido promovida una forma de autorrelación en la que los propios deseos y propósitos ya no tienen que estar articulados a la luz de las entrevistas personales, sino que sólo han de ser registrados y puestos en el mercado conforme a la reelaboración precipitada de la información.

Ciertamente, estos ejemplos no pueden ser confundidos con declaraciones pronósticas; aquí sirven

10 Agradezco indicaciones sobre estos desarrollos a Stephan Voswinkel, que realiza en el Institut für Sozialforschung (Fráncfort d. M.) un proyecto, financiado por el DFG [Deutsche Forschungsgemeinschaft: Fundación Alemana para la Investigación] sobre el cambio de las entrevistas de trabajo.

más bien, en última instancia, a una ilustración de los caminos por los que las prácticas sociales podrían promover la formación de orientaciones cosificantes. En ningún caso se trata con ello de declaraciones empíricas, que permitieran explicar el hecho de que ocurran efectivamente tales procesos de cosificación; no se trata de un desarrollo fáctico, sino de la lógica de las transformaciones posibles, lo que pueden alumbrar especulaciones de ese estilo. Pero, quizás, del estatus peculiar de las reflexiones adelantadas como conclusión se pueda extraer una consecuencia, que concierne a la pretensión completa de mi ensayo. En las últimas tres décadas, la crítica de la sociedad se ha restringido esencialmente a medir si el orden normativo de las sociedades satisface determinados principios de la justicia; pero, a pesar de todos los logros en la fundamentación de tal estándar, a pesar de toda la diferenciación de los puntos de vista que le sirven de base, la crítica de la sociedad ha perdido de vista el hecho de que las sociedades también pueden naufragar normativamente en un sentido diferente al de la lesión de los principios de justicia de validez general. Para tales deficiencias, que se pueden caracterizar ulteriormente de mejor manera con el concepto de «patologías sociales»¹¹, falta entretanto, dentro de la crítica social, no sólo una atención teórica, sino también unos criterios que resulten más o menos plausibles. No puede ser justificada esta restricción con la referencia al hecho de que las sociedades democráticas supervisan su propio orden social y político primariamente con respecto a un estándar de justicia; pues también la deliberación en el espacio público democrático tropieza una y otra vez con los temas y los desafíos que se plantean ante la cuestión de si determinados desarrollos sociales podrían ser tenidos por deseables más allá de toda ponderación de la justicia en general. Con la respuesta de tales cuestiones, frecuentemente denominadas «éticas», una crítica de la sociedad inspirada filosóficamente no puede naturalmente pretender para sí ninguna majestad exegética sacrosanta; pero ella puede, con indicaciones apoyadas en la ontología social sobre la lógica de las transformaciones posibles, contribuir desde fuera a abastecer el discurso en el espacio público con buenos argumentos y, de esta manera, estimularlo. Mi intento de reformular el concepto de cosificación de Lukács de manera teórico-reconocitiva se debe a un planteamiento de una tarea de ese estilo; no ha sido descrito sin la preocupación de que nuestras sociedades pudieran tomar un desarrollo que Lukács hace ochenta años sentió con medios insuficientes y con una generalización muy exagerada.

Traducción: Francesc Jesús Hernández i Dobon. Universidad de Valencia

11 Axel Honneth: «Pathologien des Sozialen», en id.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2000, pp. 11-69.

