

SIMILITUDES ENTRE LAS LECTURAS QUE MARX Y HONNETH EFECTÚAN DE LA OBRAS DE HEGEL

LA DIALÉCTICA ENTRE LOS ESCRITOS DE JENA Y LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

FRANCESC J. HERNÁNDEZ

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL. UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
BENNO HERZOG

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL. UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Recepción: 10/09/09; aceptación: 20/11/09

R E S U M E N

INTENTAREMOS DEMOSTRAR QUE KARL MARX Y AXEL HONNETH COINCIDEN EN ELABORAR SUS OBRAS A PARTIR DE LECTURAS DE HEGEL ENFRENTADAS A LA DE OTROS HEGELIANOS, QUE EXTRAEN TODA SU POTENCIA CRÍTICA DE UNA PARTICULAR ARTICULACIÓN, MUY SEMEJANTE EN AMBOS CASOS, ENTRE LA LECTURA DE LOS ESCRITOS DE HEGEL DEL PERÍODO DE JENA Y LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO*. MOSTRAREMOS QUE SE DAN SIMILITUDES, LA MÁS DESTACADA DE LAS CUALES ES LA PUESTA EN RELACIÓN DE DOS ELEMENTOS, QUE SE REMITEN MUTUAMENTE, Y QUE EN DEFINITIVA APUNTAN AL VÍNCULO, EN LA TERMINOLOGÍA HEGÉLICA, DEL IDEAL DE LA «ETICIDAD» CON LAS REALIZACIONES DEL «ESPÍRITU OBJETIVO». ESE CARÁCTER DE REFERENCIA RECÍPROCA NO INCURRE EN CIRCULARIDAD, COMO SE VERÁ, SINO QUE SE ABRE A LA INDAGACIÓN CONCRETA, QUE ES, EN LOS CASOS CITADOS, LA INVESTIGACIÓN SOCIAL.

PALABRAS CLAVE:

HEGEL, HONNETH, MARX

INTRODUCCIÓN

En este artículo, hablamos de «lectura» para indicar las alusiones explícitas que encontramos en un autor a la obra de otro, pero no como una mera cita, sino como una referencia que tiene un papel configurador en la propia obra. Además, utilizaremos la distinción entre «hegético» y «hegeliano» para mencionar, respectivamente, lo relativo a Hegel o a sus discípulos; en el caso de Marx se hablará de «marxiano» y «marxista» para indicar respectivamente la misma distinción. En síntesis, intentaremos demostrar que Karl Marx y Axel Honneth coinciden en elaborar sus obras a partir de lecturas

de Hegel enfrentadas a la de otros hegelianos, que extraen toda su potencia crítica de una particular articulación, muy semejante en ambos casos, entre la lectura de los escritos tempranos de Hegel, aquellos redactados en el llamado período de Jena, y la *Filosofía del derecho*, una obra de madurez. Mostraremos que se dan similitudes, la más destacada de las cuales es la puesta en relación de dos elementos, que se remiten mutuamente, y que en definitiva apuntan a la relación, en la terminología hegética, del ideal de la «eticidad» con las realizaciones del «espíritu objetivo». Ese carácter de referencia recíproca no incurre en circularidad, como se verá,

sino que se abre a la indagación concreta, que es, en los casos citados, la investigación social. Aunque parezca una cuestión abstracta, de lo que se trata con estas referencias a Hegel es, en ambos casos, de fundamentar una sociología crítica.

LAS LECTURAS DE HEGEL QUE HIZO MARX

Como atestiguan sus escritos, Marx hizo no menos de cinco «lecturas» de la obra de Hegel, esto es, en al menos de cinco ocasiones las referencias explícitas al texto de Hegel que encontramos en sus escritos reorientaron decisivamente su propia elaboración. Dado que estas «lecturas» se pueden presentar en un orden lógico, hablaremos aquí de cinco «etapas» distintas: 1ª) Al poco tiempo de ingresar en la Universidad de Berlín en 1837, Marx leyó pasajes de Hegel, de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, la *Fenomenología*), probablemente de la *Filosofía del derecho* y, tal vez, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en adelante, *Enciclopedia*). Estos textos le sirvieron para caer en la cuenta del «dogmatismo matemático» de un manuscrito de inspiración kantiana que elaboraba sobre derecho privado. En la carta a su padre de noviembre formula la crítica que dirige a su anterior formalismo jurídico kantiano, parafraseando el párrafo cuadragésimo y siguientes del prefacio de la *Fenomenología* (Hegel 1981: 41 ss. y 2006: 142 ss.): «El triángulo, que permite al matemático construir y demostrar, permanece como una mera representación en el espacio, y no se desarrolla en nada ulterior; se le tiene que poner al lado de otros, ocupando otras posiciones, y las distintas situaciones le proporcionan relaciones y verdades distintas. Lo contrario sucede en la expresión concreta del mundo del pensamiento, como es el derecho, el Estado, la naturaleza, la filosofía toda; aquí tiene que ser observado el objeto mismo en su desarrollo, no pueden ser introducidas en él divisiones arbitrarias, la razón de la cosa misma tiene que rodar como antítesis en ella misma y en ella misma encontrar su unidad.» (Marx 1968, EB I: 5; cf. Galcerán 1982). 2ª) Al integrarse en el grupo de hegelianos berlineses, colaborar en sus escritos y elaborar su disertación doctoral, lo que le enfrenta, al menos, con las «lecciones» de Hegel, entonces recién publicadas,

sobre *Filosofía de la religión* e *Historia de la filosofía* y con la *Ciencia de la Lógica* (en adelante, la *Lógica*). 3ª) Al someter a crítica, durante el verano de 1843, la filosofía del Estado de Hegel, concretamente los §§ 261-313 de su *Filosofía del derecho*; 4ª) al redactar los manuscritos de París, entre abril y agosto de 1844, donde se refiere nuevamente a la *Fenomenología*, con algunas alusiones a la *Enciclopedia*. 5ª) Por último, en el verano de 1857, cuando se plantea el método para desarrollar la que consideraba estrictamente su obra y comienza a redactar los manuscritos que serían reelaboradas en los dos intentos —truncados ambos— de publicarla: la *Contribución a la crítica de la economía política* (primer volumen, 1859, en adelante, la *Contribución*) y *El capital. Crítica de la economía política* (primer libro, 1867).

En general, en las tres primeras etapas, la lectura de Marx de Hegel se alinea con la de los denominados jóvenes hegelianos. Coincide con estos en la pretensión de desarrollar la filosofía hegeliana contraponiendo sistema y dialéctica, esto es, de cuestionar las elaboraciones filosóficas de Hegel de las esferas del derecho, la religión, el arte o la misma historia de la filosofía (es decir, las esferas del «espíritu objetivo»). La formulación más acabada de esos asuntos se encontraba en las lecciones berlinesas de filosofía de la religión o estética, que los jóvenes hegelianos desmenuzaban con el mismo instrumental dialéctico que Hegel había desplegado en sus obras anteriores, básicamente la *Fenomenología* y la *Lógica*. El programa respecto de aquellos ámbitos es exactamente el que había formulado el joven Marx en la carta citada: «la razón de la cosa misma tiene que rodar como antítesis en ella misma y en ella misma encontrar su unidad». El argumento fundamental para aplicar el «motor de la negatividad» a aquellas elaboraciones del «espíritu objetivo», cuyos rendimientos ideológicos para la política reaccionaria prusiana resultaban patentes, es el idealismo en el que incurriría Hegel, toda vez que las «filosofías» que componen el sistema no serían más que elucubraciones entre ideas fijas, separadas de cualquier base real. Aplicarles la dialéctica, según los hegelianos, significaba negarlas en su fijación y animar el desplazamiento a su contrario material.

Si la lectura marxiana de Hegel se hubiera quedado aquí, no habría pasado de una pretensión de invertir materialísticamente el sistema hegético, como propuso buena parte de la tradición marxista. Pero no es así, porque las etapas siguientes aportan dos elementos notables que, entendemos, se separan de la interpretación tradicional y prefiguran, como veremos, la lectura de Honneth.

La 4ª etapa es la aplicación de la dialéctica a la anterior lectura «hegeliana» de Marx, y por ello es su negación y su superación (que, por tanto, ya no es equivalente a la de los jóvenes hegelianos, sino una figura distinta). Las ediciones habituales de los manuscritos parisinos, en la medida que organizan temáticamente el tercer manuscrito, dificultan apreciar el hecho de que la «crítica de la dialéctica de Hegel» se alterna en su composición con el texto sobre «necesidades, producción y división del trabajo», un tema que no es ajeno a la *Filosofía del derecho*, ya que en esta obra y en la *Enciclopedia* Hegel relaciona el «sistema de las necesidades» y la «sociedad civil». En estos apuntes incompletos, Marx no sólo critica la *Filosofía del derecho* a partir de la *Fenomenología*, sino también a esta a partir de aquella, y ese precisamente es el momento antihegeliano, la autocrítica que no es una cuestión «*aparentemente formal*», sino «en realidad *esencial*» (ms. 3º, p. XI, Marx 1968, EB I: 569). Si se refiere la dialéctica de la negatividad (esto es, el desplazamiento continuo de cada configuración que, descubriéndose en su falsedad, genera el desplazamiento a otra de sí, y por ello a su contraria) de la *Fenomenología* a la *Filosofía del derecho*, el carácter presuntamente concreto de sus determinaciones se desvela como su contrario, esto es, como un juego de nociones abstractas que quedaría subsumido en la *Lógica* —hasta aquí la crítica hegeliana. Ahora bien, dado que el punto de vista de Hegel es el de los modernos economistas (ms. 3º, p. XXIII, Marx 1968, EB I: 574), que han presentado la enajenación general de la sociedad, la subsunción lógica muestra su verdad al no ser más que la representación de lo que acontece, a saber, la alienación del sujeto social, y este es el momento antihegeliano, por el cual la *Filosofía del derecho* «tiene razón» frente a la *Fenomenología*. Dicho al modo paradójico que tanto gustaba

a Hegel (y simplificando las obras mencionadas): la *Fenomenología* es la verdad de la falsedad de la *Filosofía del derecho*, pero ésta, a su vez, es la verdad de la falsedad de la primera. Para ambas, en tanto que configuraciones que exponen momentos del despliegue del espíritu, no son más que la verdad que encuentran en su negación. Se formule como se formule, queda claro que la articulación que plantea Marx en el manuscrito, entendida de este modo, queda lejos de la simple inversión materialista de Hegel, reclamada por los jóvenes hegelianos o por el materialismo histórico tradicional y la sociología marxista dogmática.

La 5ª etapa de la lectura marxiana de Hegel, que corresponde al comienzo de la redacción del manuscrito de las *Grundrisse* (1857-1858) (cf. Zeleny 1968; Roldolsky 1978), aporta un elemento más. Si, igual que hemos propuesto para los manuscritos parisinos, atendemos a su procedimiento de redacción, lo que aparece en el primero de los cuadernos de las *Grundrisse* no es una «Introducción a la crítica de la economía política», sino su «esbozo» (como afirma en el prólogo de la *Contribución*). El texto presenta tres «comienzos» distintos. En el primero, al hilo de sus extractos anteriores sobre Bastiat y Carey, se enfrenta a la determinación habitual del marco teórico de la economía tildándola de «robinsonadas» propias del siglo XVIII, y elabora un primer índice del trabajo. A continuación redacta otro comienzo, en el que toma «como ejemplo», de manera nada inocente, la obra de John Stuart Mill, y glosa la relación de la producción con los otros conceptos básicos en las obras de economía (distribución, cambio y consumo). A partir de la p. 21 del ms. (Marx 1957, XLII: 34), Marx redacta un tercer comienzo, que generaliza los dos anteriores, y se enfrenta a la cuestión central que dejaba abierta su 4ª etapa de lectura de Hegel.

Para Hegel, la serie de figuras de la experiencia de la conciencia que había representado en su *Fenomenología* se correspondía necesariamente con el movimiento de la historia, y ambos, con el desplazamiento de las categorías lógicas y con la «galería» (de imágenes, de cuadros, que es la imagen que utiliza en sus *Lecciones*) de la historia de la filosofía. Además, estos planos, que se corresponden

«como en contorno de sombras» (Hegel), ofrecen la pauta de la formación del individuo. Por ello, como indica en la *Filosofía del derecho*, lo real es racional y lo racional es real. ¿Es posible escindir ese nudo gordiano del idealismo? La cuestión, en los términos de los comienzos anteriores del manuscrito de 1857, es: ¿podemos tomar como tema «una época histórica determinada» sin tener que «seguir el desarrollo histórico en sus diferentes fases»? Hegel, por un lado, y Engels y el denominado materialismo histórico, por otro (basándose, indudablemente, en textos del propio Marx, como la primera parte de *El manifiesto comunista*) hubieran contestado con un «no» rotundo. Pero préstese atención a la respuesta que ofrece Marx en la reformulación del tercer comienzo: «Pero estas categorías simples, ¿no tienen también una existencia histórica o natural anterior a la de las categorías más concretas? Ça dépend.» (ms. p. 22; Marx 1957, XLII: 36). Y a continuación sigue un pasaje donde argumenta en los dos sentidos, en una especie de antinomia de la razón histórica, utilizando incluso un ejemplo de la *Filosofía del derecho* (!), para concluir: «Así, a pesar de que la categoría más simple puede haber existido históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo, sin embargo puede pertenecer precisamente a una forma de sociedad más compleja, mientras que la categoría más concreta estaba ya plenamente desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada.» Una declaración rotunda que no cabe en el marxismo dogmático.

¿Hasta qué punto Marx dispone de una visión del conjunto cuando escribe estas declaraciones sobre cuál ha de ser el método de su obra y el orden de las categorías? Ya se ha enunciado el umbral de la obra (la «riqueza») y las dos categorías que, en su interacción, la desarrollarán: «capital» y «trabajo». Pudiera ser que Marx no dispusiera de la analítica del valor que desplegará en el volumen publicado de *El capital*. De hecho ésta irá trenzándose en los manuscritos siguientes. Pero existe ya un, llamémosle, compromiso metodológico que justifica que marcara como «M», probablemente de «*Methode*», el primero de los cuadernos de 1857-1858, de las *Grundrisse* donde expone aquellas tesis. Más

concretamente y con otra tesis igual de rotunda que la anterior: «Sería, por lo tanto, impracticable y erróneo presentar la sucesión de las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está más bien determinado por la relación que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso de aquél que se presenta como natural o que corresponde al desarrollo histórico. No se trata de la disposición que adoptan históricamente las relaciones económicas en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Aún menos de su sucesión “en la idea” (*Proudhon*) (una representación nebulosa del movimiento histórico). Sino de su articulación dentro de la sociedad burguesa.» (ms. p. 28; Marx 1957, XLII: 41). Así pues, ni materialismo (al modo hegeliano), ni histórico (al modo marxista): investigación de la sociedad concreta, análisis de las diferentes formas de sociedad en lugar de representaciones nebulosas.

LA LECTURA DE HEGEL DE HONNETH

En el caso de Honneth podemos distinguir también dos momentos (no necesariamente etapas) en la lectura de Hegel: la «rememoración» de la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento esbozada en los escritos del período de Jena anteriores a la *Fenomenología*, y que desarrolla en su obra fundamental, titulada precisamente así, *La lucha por el reconocimiento* (Honneth 1994; trad. Honneth 1997), y la reconsideración de las dos primeras partes de la *Filosofía del derecho*, que realiza en sus conferencias publicadas como *Sufrimiento de indeterminación* (Honneth 2000, ed. ampl. 2001), y como veremos, ambos momentos se ensamblan de manera semejante a lo expuesto respecto de Marx. También aquí, bajo la apariencia de abstractas consideraciones histórico-filosóficas, que pueden despistar al lector no avezado, tenemos un intento de fundamentación de la posibilidad de una sociología crítica.

En los escritos de Jena anteriores a la *Fenomenología*, Hegel esbozaría una teoría de la lucha por el reconocimiento en la que, siguiendo la síntesis de Honneth, se formularía un concepto intersubjetivo de la identidad humana, una diferenciación

entre los distintos medios de reconocimiento, una diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen (amor, derecho, solidaridad) y una idea del papel históricamente productivo de la lucha moral (Honneth 1994: 11-105; Id. 1997: 20-81).

El desarrollo de la lucha por el reconocimiento en Hegel, que Honneth reconstruye, parte de la noción de eticidad, del ideal de comunidad ética —ya enunciado sucintamente en el texto de Hegel «El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán»—, ideal que se considera en el marco de la filosofía del derecho a partir del artículo «Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural» (1802-1803), el primer texto del período de Jena. Hegel critica allí las aproximaciones «empiristas» (Hobbes, Rousseau) y las «formalistas» (Kant, Fichte) al derecho; las primeras incurrían en «atomismo», que, como ya hemos mencionado, es la misma crítica que denuncia medio siglo después Marx frente a las «robinsonadas» económicas; lo mismo sucede si se parte de entender, a la manera trascendental, que las acciones morales pueden ser el resultado de disposiciones, puesto que el sujeto debería dominarlas antes de conseguir una posición que reclame una comunidad. En el siguiente escrito, el *Sistema de la eticidad*, Hegel intenta resolver la aporía utilizando la noción de «reconocimiento» fichteana, pero añadiéndole la «lucha» —como *medium moral*— de la tradición empirista. Será esa lucha por el reconocimiento, ya determinada intersubjetivamente, la que promueva un tránsito a un estadio de relaciones éticas. Sin embargo, en el tratamiento del Estado en la *Filosofía real de Jena* (1805-1806), Hegel fundaría su teoría de la eticidad de un modo distinto, que anunciaría el viraje, según Honneth, de la *Fenomenología*. En ese punto, la esfera de la eticidad se le representa en su totalidad como «una forma objetiva de la autorreflexión del espíritu», una «forma que monológicamente se forma en su propio proceso» (Honneth 1994: 102; Id. 1997: 80). Honneth entiende que este autoformarse ya acaece en los límites de la conciencia, como un ejercicio de la conciencia enfrentada a ella misma. Dado que la siguiente obra, la *Fenomenología*, expone la «ciencia de la experiencia de la conciencia»,

Honneth concluye que esa exposición se desvía de la teoría de la lucha por el reconocimiento de las obras precedentes de Jena. Habla de un «profundo corte» entre las teorías anteriores del joven Hegel que pretendían concretar el ideal de la eticidad mediante una teoría de la intersubjetividad con pretensión moral y lo que aparecería en la *Fenomenología*, incluso allí donde el filósofo alemán introduce explícitamente el conflicto por el reconocimiento, a saber, en el cap. IV, donde Hegel inicia la serie de capítulos que versan sobre la autoconciencia y, más concretamente, en los pasajes conocidos como dialéctica del señor y del siervo.

Esta cuestión merecería un tratamiento pormenorizado, que aquí sólo podemos esbozar. En síntesis, habría dos líneas de interpretación. La primera afirmaría que, para la «experiencia de la conciencia» que describe Hegel en la *Fenomenología*, la alteridad sería una figura que aparecería después de que la conciencia hubiera cobrado conocimiento de sí misma, y ello atravesando la serie de etapas descrita en los tres primeros capítulos del libro. Es la conciencia autoconsciente la que se encuentra con otra conciencia y la que, habiendo cobrado conciencia de la vida (final del cap. III) y de la muerte (comienzo del IV), entiende que las relaciones de reconocimiento se configuran como conflictivas, como luchas en las que las conciencias adoptan las figuras de señores o siervos. Al desembocar en esa situación difícil para la conciencia, en la que el camino del yo al nosotros acaba dejando a la conciencia ante la posibilidad de su muerte, la conciencia tiene que representarse como una conciencia desgraciada. Esto es lo que inspiró una amplia hermenéutica, que preparó el camino al existencialismo y en la que la figura de Kojève resultó central. La segunda línea de interpretación entendería que no hay autoconciencia sin alteridad, y por tanto la conciencia tiene *ab initio* una configuración intersubjetiva. No hay que olvidar que la exposición de la experiencia de la conciencia que narra la *Fenomenología*, aunque por momentos se concentre en reconstruir las contradicciones que va resolviendo una particularidad, tiene la forma de un relato *post festum*, una narración en espiral en el que la figura final (saber absoluto) ya está en el origen. Entonces, la *Feno-*

menología sería el camino del nosotros al nosotros, pasando tal vez por el yo. Y de este modo se ha de entender el hecho de que Hegel reconozca el papel del otro en la dialéctica que conduce de la conciencia a la autoconciencia; pero no por ello habría que esperar al capítulo IV para encontrar el reconocimiento intersubjetivo. Por ejemplo, aunque Hegel declare que parte de la consideración del objeto «para ver si, efectivamente, en la certeza sensible misma el objeto como tal es por su parte esencia, que es por lo que esa certeza lo tiene.» (Hegel 1981: 84; Id., 2006: 199), lo cierto es que la dialéctica de la certeza sensible ya incluye la referencia a la alteridad: «Yo, éste, veo el árbol, y afirmo el árbol como el aquí; pero otro Yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino la casa.» (Hegel 1981: 86; Id. 2006: 202). Por ello, «cuando digo: *este Aquí, este Ahora, este individuo*, lo que estoy diciendo es todos los “estos”, *todos los aquíes, todos los ahora, todos los individuos*; y lo mismo cuando digo: *yo, este yo individual*, lo que estoy diciendo es yo en general, es decir, *todos los Yo*.» (Hegel 1981: 87; Id. 2006: 203). La experiencia de la conciencia avanza desde la mera certeza sensible del aquí y ahora, porque *otro yo* le muestra su error; por ello, esa conciencia no sólo contiene el objeto de su certeza, sino también la capacidad para *reconocer a otro, que no soy yo*, pero que siendo cualquier otro yo, acabo identificando conmigo mismo, porque *este yo* se desvela como *todos los yo*. No es preciso esperar a que Hegel enuncie el tema del «reconocimiento» en el cap. IV para encontrar la estructura intersubjetiva de la conciencia.

Sin negar la singularidad de la *Fenomenología*, esta segunda línea de interpretación se concilia bien con el hecho de que Hegel redacta la obra al tiempo que imparte docencia de los mismos temas que mueven sus escritos anteriores de Jena, y también con el interés de Marx, ya mostrado anteriormente, por la estructura global de la obra, que queda patente en el último capítulo, sobre el saber absoluto, y en el prefacio que sigue a ese último capítulo, que son precisamente los capítulos que son objeto de «lectura» de Marx en 1837 y, nueva y decisivamente, en 1844. Pero incluso esa segunda línea de interpretación sería en definitiva la más coherente

con el conjunto de la obra de Honneth. Esa tesis del «corte profundo» en la elaboración de Hegel parece excesivamente influida por la distinción habermasiana entre el paradigma de la conciencia, cuya representación máxima sería precisamente la *Fenomenología*, y el de la acción. El giro relacionado con la teoría del reconocimiento precisamente apela a evidencias empíricas sobre la construcción intersubjetiva de la conciencia. Piénsese, por ejemplo, en sus escritos sobre psicoanálisis y las investigaciones sobre lactantes (Honneth 2003: 138-161; Honneth 2007a: 93-111 y 180-191). Es por ello que Honneth tiene que reconocer ya en las páginas de la *Lucha por el reconocimiento* que, a pesar del «corte», en obras posteriores podemos encontrar «huellas del programa seguido en Jena» (Honneth 1994: 105; Id. 1997: 81). Y esas «huellas» acaban, lógicamente, convirtiéndose en elementos cuyo análisis enriquece la teoría de Honneth. Es lo que pasa con su intento de reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel contenido en *Sufrimiento de indeterminación*.

Así pues, hay algo de revisión implícita en ese segundo momento en la lectura de Hegel, cuya mecánica no dista mucha de la realizada por Marx en su aproximación a la misma obra, ya que para ambos la clave de comprensión de la *Filosofía del derecho* estaría en última instancia en escritos redactados en Jena (para Marx, la *Fenomenología*; para Honneth, los textos anteriores —por ahora—), pero, al mismo tiempo, la *Filosofía del derecho* aporta un elemento decisivo para la comprensión de aquellos textos primerizos. De nuevo, bajo una apariencia sumamente abstracta, se está tratando el núcleo mismo de la posibilidad de una sociología crítica. No se trata de una discusión bizantina, sino de la fundamentación de criterios normativos que permitan diagnosticar científicamente situaciones de sufrimiento social.

El intento de Honneth de reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel se realiza en tres pasos. En el primero presenta la obra como una teoría de la justicia. Hegel —según Honneth— comienza su obra introduciendo la noción de «voluntad libre», noción que entiende de un modo contrapuesto a las interpretaciones atomistas (reiterando la línea ar-

gumental que ya hemos mostrado anteriormente a propósito de los textos de Jena). La «existencia» de la «voluntad libre» es propiamente el derecho y su «exposición» formaría la materia de la obra (§ 29). La dificultad aparece con la tesis hegética de que la voluntad libre «se tiene a sí misma como objeto» (§ 10), lo que Honneth interpreta sirviéndose de la caracterización de la amistad de Hegel (§ 7, agregado), según el modelo del «ser cabe sí mismo en otro»: «A fin de que la voluntad pueda ejercer su volición sobre sí misma en cuanto libre, tiene que limitarse a aquellas de sus “necesidades, deseos e impulsos” [...] cuya realización pueda ser experimentada de nuevo como expresión o como confirmación de la libertad propia; pero esto sólo es posible si el objeto mismo de la necesidad o del deseo posee la cualidad de ser libre, porque sólo semejante “otro” permite que la voluntad ejerza la experiencia de la libertad.» (Honneth 2001: 27-28; Id. 2000: 26). Con esta interpretación, la cuestión queda desplazada a la existencia de las condiciones sociales o institucionales, convertidas así en «bien básico», ya que tienen que permitir las relaciones comunicativas de los sujetos. Aquellas esferas sociales, ya sean instituciones o sistemas de prácticas, que resulten insustituibles para posibilitar socialmente la autodeterminación individual, interpreta Honneth, son las auténticas portadoras de derechos. La *Filosofía del derecho* se tiene que entender, por tanto, como la teoría de las condiciones sociales de posibilidad de la realización de la voluntad libre, esto es, una teoría normativa de la justicia social o, si se prefiere, una sociología crítica. Recuérdese que la propuesta de Comte de establecer una «sociología» es coetánea de la *Filosofía del derecho*.

Desde esta perspectiva, la estructuración de la *Filosofía del derecho* se entendería del modo siguiente. En las dos primeras partes, «Derecho abstracto» y «Moralidad», Hegel abordaría condiciones incompletas de realización de la voluntad libre (su limitación a la forma de los derechos modernos o a la capacidad de autodeterminación moral, respectivamente), mientras que en la tercera parte, la «Eticidad», que ocupa más de la mitad del libro, trataría de las condiciones completas, distinguiendo aquí tres esferas comunicativas de acción: la familia,

la sociedad civil y el Estado. Honneth insiste en la importancia «empírica» de las dos primeras partes de la obra, ya que su absolutización (esto es, desconocer su carácter incompleto) conlleva distorsiones patológicas de la realidad social. Se abre así la vía para relacionar la teoría de la justicia con el diagnóstico de la época, lo que constituye un segundo paso de su propuesta de reactualización.

Sintetizada de esta manera la pretensión de Hegel, Honneth la compara con la argumentación de Habermas en *Facticidad y validez*, con un eco de sus críticas anteriores. En el caso de este libro, «la legitimidad del orden jurídico estatal se deduce de la garantía de las condiciones de formación democrática de la voluntad», mientras que Hegel «se remonta a la autorrealización individual para deducir de sus condiciones la tarea de un orden jurídico moderno; el hecho de que para él las esferas comunicativas se presenten en primer plano resulta precisamente del modo peculiar en el que determina la estructura de la libertad de la “voluntad libre”.» (Honneth 2001: 47; Id. 2000: 43). Pero además, y éste es el núcleo del segundo paso de la argumentación, Hegel presenta la proliferación de concepciones contrarias, esto es, la absolutización de las condiciones incompletas de la libertad, como una tendencia de la época, y por ello su tarea respecto de las dos primeras partes de la obra resulta más compleja: «poner de relieve, en el curso de la demostración de su teoría de la justicia, la función necesaria que asumen la libertad jurídica y la libertad moral respecto a las condiciones de la libertad comunicativa, que son patentes en el concepto de “eticidad”.» (Honneth 2001: 50-51; Id. 2000: 45).

En el primer caso, el del derecho abstracto, Hegel vendría a argumentar (§ 37, agregado) que apelar a él sólo es una posibilidad, algo formal respecto a todo el conjunto de circunstancias. Utilizar esa facultad depende de factores casi caracteriológicos y tiene un efecto en términos de sufrimiento: «aquella persona que articula todas sus necesidades y propósitos en las categorías del derecho formal resulta incapaz de participar en la vida social y, por ello, ha de sufrir en la “indeterminación”.» (Honneth 2001: 59; Id. 2000: 50). Hemos llegado ya al núcleo del asunto. Pero, por el otro lado, se puede reconocer

el valor del derecho formal respecto a la autorrealización individual: el sujeto, que se percibe como portador de derechos, al que se hace evidente los límites impuestos por las relaciones sociales, aunque tiene la oportunidad de retirarse, por así decir, detrás de toda eticidad.

En el caso de la moralidad, que corresponde a la segunda parte del libro de la *Filosofía del derecho*, Honneth reconstruye el argumento hegético (en unos pasajes que han concitado mucha atención por parte de la crítica), para mostrar la relación entre los límites con los que tropieza el sujeto que concibe unilateralmente de manera moral la realización de su libertad y la aparición de razones que promueven el tránsito a la esfera de la eticidad. La crítica de Hegel se dirige contra el imperativo categórico kantiano, pues su aplicación produce desorientación y vaciedad. Kant entendía que su imperativo categórico había de aplicarse allí donde se había producido un conflicto moral; pero entonces, criticaría Hegel, la formalidad del imperativo haría abstracción precisamente del entorno social, en el que están ya institucionalizados conceptos y puntos de vista morales; y entonces el imperativo perdería su función fundamentadora. Se podría reprochar a Hegel que de este modo incurriría en relativismo moral. Su defensa se encuentra más adelante, en el concepto de «eticidad» (o si se prefiere en el espíritu objetivo, que elabora en la tercera parte.

Estamos no sólo ante una redacción *post festum*, como la representación de la experiencia de la conciencia desde el saber absoluto que Hegel efectúa en la *Fenomenología*, sino ante «un argumento teórico-moral en el sentido estricto», ya que «la propuesta de comprender la realidad social como encarnación de la razón representa en el fondo un argumento epistemológico, o mejor, de ontología social.» (Honneth 2001: 66; Id. 2000: 53). Un ejemplo de esta transición entre el ámbito epistemológico y lo ontológico-social se encuentra, como ya hemos apuntado, en el capítulo I de la *Fenomenología*, cuando Hegel expone que la certeza sensible «hace la experiencia de que su esencia no está ni en el objeto, ni tampoco en el yo», en este caso porque «cuando digo: yo, este yo individual, lo que estoy diciendo es yo en general, es decir, to-

dos los Yo; cualquiera es lo que yo digo: cualquiera es yo, éste, yo individual.» (Hegel 1981: 86-87; Id. 2006: 202-203).

Al desconsiderar la «eticidad», o cuanto menos el depósito de racionalidad suficiente de las instituciones sociales, que se convierten en una segunda naturaleza, el sujeto está abocado al vacío interior y a la pobreza de acción, que vincula al individualismo romántico o, para huir de esta vaciedad, a la religión precrítica (§ 141, agregado). Por ello, el tránsito a la «eticidad» tiene que ser experimentado como una «liberación» (§ 149), no sólo por abandonar las concepciones incompletas, sino también por un efecto «terapéutico», relacionado con una deficiencia en el mundo de vida o «sufrimiento», esto es, por la «conquista de una libertad afirmativa» (§ 149, agregado): «la superación crítica de las patologías sociales y el descubrimiento de las falsas convicciones inicia la apropiación de los presupuestos de la comunicación y, con ello, facilita el discernimiento de las condiciones necesarias de la libertad».

En el tercer y último paso de su reactualización, Honneth presenta, sobre el fundamento establecido, la doctrina de la «eticidad» como una teoría normativa de la modernidad. Para ello establece como sus condiciones la autorrealización y el reconocimiento. El reconocimiento aparece a partir de la noción de deber que desarrolla en su crítica a Hegel. «Sólo en una acción cuya ejecución esté caracterizada mediante el cumplimiento de determinadas normas morales, puede un sujeto atestiguar reconocimiento frente a los demás, porque este atestiguamiento está determinado precisamente por las contemplaciones morales, que están establecidas mediante las normas de acción correspondientes.» (Honneth 2001: 86). La doctrina del deber es pues un resumen sistemático de las formas de acción intersubjetiva, que pueden atestiguar reconocimiento gracias a su cualidad moral. En ese sentido, familia, sociedad civil y Estado, se presentan como esferas sociales, como ámbitos de práctica, que podrían garantizar la libertad individual, y que lo hacen si, en sus configuraciones modernas, permiten combinar autorrealización, reconocimiento y «formación», en la medida en que Hegel concebiría la serie de esfe-

ras según el horizonte epistemológico de «sensación», racionalidad de fines y razón. En definitiva, la distinción clásica de *aesthesis*, *doxa* y *episteme*. Por último, Honneth indica algunos problemas del planteamiento hegeliano, fundamentalmente la superinstitucionalización de la «eticidad» (Honneth 2001: 114). Honneth apostilla que si Hegel hubiera tenido un concepto más enfático de libertad «pública», podría haber contrarrestado aquella tendencia institucionalizante mediante una apelación al reconocimiento intersubjetivo. Se trataría de subrayar la línea republicana que se encuentra en la crítica al Estado liberal (§ 258), la idea de deberes activos de los ciudadanos (§ 261) y el esbozo de la necesidad de un patriotismo constitucional (§ 268). Y concluye: «Enmarcada en la ordenación moral, que garantice la libertad, que forman juntas las tres esferas éticas como relaciones de reconocimiento, la tarea de la formación de la voluntad democrática hubiera sido la auténtica esfera política para decidir sobre los desarrollos institucionales de los espacios de libertad.» (Honneth 2001: 127)

LA LECTURA DE HEGEL POR PARTE DE HONNETH Y LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

Adviértase que lo que Honneth está reclamando es, en primer lugar, insistir en la dialéctica moral del reconocimiento de los escritos de Jena a la hora de entender la fenomenología de configuraciones de la libertad que representa la *Filosofía del derecho*, y que sería equivalente a una teoría de la justicia. Y en ese punto la crítica de Honneth sería canónicamente hegeliana. Pero además, con una argumentación análoga a la que hemos expuesto antes con Marx (cuando utilizaba la *Fenomenología* como auto-crítica del hegelianismo indagando precisamente la paradójica verdad de la *Filosofía del derecho* frente a la crítica dialéctica), aquello que esta obra representa respecto a los escritos de Jena es precisamente que allí encontramos la apelación a lo concreto, a la investigación social. El «sufrimiento» que Honneth enfoca no es la mera desgracia de la autoconciencia que descubre sus contradicciones; excede la epistemología para insertarse en la ontología social. O dicho de otro modo y recordando los manuscritos parisinos de Marx: la falsedad de la *Filosofía*

del derecho, con la superinstitucionalización de la eticidad, es precisamente la verdad del decurso histórico, en el que la eticidad ha quedado encerrada en la jaula de hierro del Estado.

Y, como en el caso de Marx, la *Filosofía del derecho* arroja luz sobre los escritos primeros. Hasta donde sabemos, Honneth no tematiza directamente este asunto, pero se puede deducir de la manera como crítica el hegelianismo de McDowell y sale al paso de dos líneas de crítica, la de R. Pippin y la de P. Ricoeur.

En su crítica a McDowell (Honneth 2003: 106-137), Honneth comienza distinguiendo su posición de la que Habermas había seguido elaborando después de la *Teoría de la acción comunicativa*. En los últimos años, éste había dado una orientación realista a su ética del discurso, afrontando dos cuestiones filosóficas, la cuestión ontológica del naturalismo y la epistemológica del realismo, desde la perspectiva pragmático-formal. Esto es, se trata de explicar, en primer lugar, cómo se puede compatibilizar la normatividad del mundo de vida (inevitable desde el punto de vista del participante) y su estructuración lingüística con la contingencia de un desarrollo natural e histórico de las formas socioculturales de vida. Y, en segundo lugar, cómo conciliar la independencia del mundo respecto de nuestras descripciones e idéntico para todos los observadores con la idea de que tenemos vedado el acceso directo, no mediado lingüísticamente, a la realidad. El autor de la *Teoría de la acción comunicativa* opta por un «naturalismo débil», que Honneth resume así: «Jürgen Habermas, en los últimos años, ha querido dar a su ética del discurso un giro potentemente realista, intentando concebir nuestros esfuerzos morales de una manera no cienticista como parte de un proceso de aprendizaje, mediante el cual proseguimos el proceso de evolución natural en el nivel cultural; y también aquí está conectada esta idea de una “segunda naturaleza” del ser humano con la representación “realista” de que nosotros, en la ejecución normal de nuestras prácticas cotidianas aprendidas, que representan los resultados de procesos colectivos de aprendizaje, estamos en condiciones de percibir los hechos morales.» (cf. Habermas 1999: 7-64 y 271-318)

Habermas, en todo caso, precisa recurrir a la idea normativa de «imparcialidad», porque en una situación de conmoción de nuestras certezas de la acción moral se requeriría una revisión de la índole universalizable de las pretensiones de validez erigidas intersubjetivamente, esto es, se precisaría un discurso exonerado de acción para «atender en la misma medida todos los intereses afectados» (Habermas 1999: 305). Honneth entiende que McDowell, intenta no recurrir a esa idea, siguiendo un camino que se basa en dos elementos que, entre sí, mantienen una tensión irresuelta. Por un lado, la idea hermenéutica de la posibilidad de una indagación racional del mundo experimentable de los hechos morales; y, por otro lado, la idea hegeliana de la formación de nuestra capacidad de percepción moral y de un proceso de aprendizaje mediado racionalmente.

¿Cuál es el interés de mostrar las tensiones irresueltas en el planteamiento de McDowell? Lo que pretende Honneth es ir más allá de la crítica al autor de *Mind and World*, y proseguir en una construcción teórica (la del giro reconocitivo) que, por un lado, puede aportar elementos para resolver las tensiones de McDowell (o los déficits de Habermas) y, por otro, enlazar con la tradición que criticaba el cientismo (o positivismo) de los autores clásicos de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno) y otros filósofos coetáneos (Husserl, Heidegger o Wittgenstein, por ejemplo), sin olvidar a su maestro Habermas. Por ello, el lector de artículos como el que dedica a McDowell fácilmente tiene la sensación de que Honneth no se refiere sólo a los resultados más recientes de la filosofía de la acción o de la racionalidad, sino que también está dialogando con figuras clásicas. Él mismo lo expresa en una entrevista con Olivier Voirol, a propósito del artículo sobre McDowell: «La idea sería entender el conjunto de las relaciones de reconocimiento como una especie de elemento de una racionalidad propia del mundo vivido, de la que están impregnadas las relaciones humanas.» Y, frente al positivismo, prosigue: «Entonces deberíamos comprender algunas concepciones y visiones científicas del mundo, que hacen abstracción de las relaciones propias del mundo vivido o que las deforman, como expresio-

nes de la razón instrumental.» El vínculo sugerido por Honneth parece claro: el cientismo se relaciona con una concepción instrumental, que niega a los demás su necesidad de reconocimiento: «La idea central consistiría en afirmar que comprendemos como forma central de la racionalidad humana la segunda naturaleza de nuestras relaciones recíprocas de reconocimiento, esto es, la necesidad de reconocimiento que ha resultado capital, para todos nosotros, en el seno del mundo vivido.» (Honneth 2006: 169-171).

Robert Pippin discrepa de Honneth respecto a la interpretación que se pueda dar de los textos hegelicos del período de Jena, en concreto a la relación que establece entre dependencia, independencia y reconocimiento. Para Pippin, la teoría del reconocimiento de Hegel sólo sería una respuesta filosófica a la condición de dependencia caracterizada por el hecho de que ser un agente requiere ser reconocido, por lo que la individualidad es un resultado, por así decir, conceptual: un sujeto es capaz de acción autónoma sólo si su estatus normativo ha sido ya reconocido por la comunidad, en el sentido de que sus intenciones o creencias pueden ser categorizadas como «sociales». Por ejemplo, si tengo la pretensión de seguir leyendo este texto, y esa es «mi» intención, es porque he sido reconocido como un agente o sujeto por otros, es decir, soy un agente del que resulta significativo afirmar como «suyas» determinadas intenciones porque así está considerado socialmente. En este sentido, Hegel sería un precursor del segundo Wittgenstein, para quien el significado se asocia con el uso establecido en una comunidad lingüística: sólo puede ser «reconocido» un sujeto en la medida en que una comunidad atribuye intenciones o acciones como «suyas», lo que se vincula con respuestas sociales. Por ello, para Pippin el reconocimiento sería una forma simple, que puede ser descrita en términos de «respeto» o «atención» (*Achtung*). Para Honneth, la cuestión es más compleja, ya que no se trata de un mero reconocimiento conceptual, sino que se trata de algo «empírico (o metafísico)», no una categorización o etiquetado: el sujeto necesita tener cada elemento de su personalidad reconocido para desarrollar su autonomía personal; en este sentido, la autonomía

individual puede ser garantizada sólo mediante una multiplicidad de formas de reconocimiento, cuyas particularidades varían de acuerdo a los respectivas capas de la personalidad que son afirmadas (Honneth 2007b: 348-370, especialmente 351).

La tesis de Honneth cierra el paso, además, a la crítica de que su noción de reconocimiento forme «una especie de bloque existencial, una experiencia bruta, elemental y fundamental.» Así lo entiende, por ejemplo, François Dubet en el artículo «Injusticias y reconocimiento» (Dubet 2007). Su hilo argumental, que se basa en la contraposición entre reconocimiento y justicia, parece ignorar que la posición de Honneth responde precisamente al intento de establecer un principio normativo que permita hablar de «justicia», o mejor aún, al esfuerzo por soslayar las dificultades que el análisis del discurso o del poder plantean a la apelación inmediata a una noción de justicia que se pueda fundamentar en un entendimiento a priori o a posteriori. E incluso el mismo Dubet parece dejar de lado que el propio Honneth utiliza sus aportaciones, las del sociólogo francés, relacionadas con la sociología de la educación para explicar que, por ejemplo, la enseñanza pública está normativamente integrada por dos principios de reconocimiento social que compiten entre sí (Fraser / Honneth 2003: 293, que remite Dubet 2000), en tanto que se presenta como algo plural.

En una de sus últimas obras, el filósofo hermenéutico Paul Ricoeur «dialoga» con el libro de Honneth, en particular sobre las actualizaciones del argumento hegeliano (Ricoeur, 2005). En este sentido, sus argumentaciones podrían ser entendidas como complementarias de las actualizaciones propuestas por Honneth. El punto de enfrentamiento radica en la noción de «lucha». Frente a ésta, Ricoeur se concentra en los «estados de paz», que serían las tres versiones del amor, como relación fraternal, sexual o reflexiva, esto es, la *philia*, en el sentido aristotélico, el *eros*, en el sentido platónico, y el *ágape*, en el sentido bíblico y postbíblico. En concreto analiza el *ágape* con el arsenal antropológico de la teoría del don para presentar una forma de reconocimiento recíproco alejada de la idea de «lucha». Realmente no sería preciso tal despliegue, porque lo que subyace a la posición de Ricoeur es, entendemos noso-

tros, la tesis hermenéutica clásica de la comunión espiritual que ya se presenta en los *Monólogos* de Schleiermacher, que aquí se presenta como reconocimiento; su índole recíproca significaría en el caso de Ricoeur, una especie de comunidad ideal, mientras que para Honneth tiene que ver con una pluralidad de formas sociales. No es difícil ver que la vía hermenéutica basada en «estados de paz» no permite avanzar mucho en la tarea de cubrir el déficit sociológico que emprendía Honneth, e incluso incurre en una orientación semejante a la de Pippin, sólo que estilizada con los recursos de la tradición hermenéutica.

Pues bien, la posición de Honneth respecto de Pippin y Ricoeur se asemejaría, en cierto sentido, a la de Hegel frente a «formalistas» y «empiristas» en el primer artículo de Jena. El «respeto» o «atención» del primero jugaría un papel semejante a las disposiciones del sujeto en la tradición de Kant y Fichte, mientras que los «estados de paz» del segundo tendrían un cierto parentesco con los estados naturales de Hobbes o Rousseau.

En síntesis, hemos mostrado como la lectura de Marx y la de Honneth de los textos de Hegel tienen una innegable similitud. En ambos casos lo fundamental está en la relación fructífera entre escritos de Jena (entre los que se encuentra la *Fenomenología*) y la *Filosofía del derecho*, y en ambos casos también se da un doble juego: los escritos primeros sirven de contrapunto dialéctico al libro posterior, pero este fundamenta una «autocrítica» de ese momento hegeliano, que se resuelve en una apelación a la indagación de lo concreto. Es ese doble juego el que puede permitir escapar del idealismo, elaborar una ontología social sin déficits sociológicos.

BIBLIOGRAFÍA

- DUBET, F. (2000): «L'egalité et le mérite dans l'école démocratique de masse», *L'Année Sociologique* 50 (2), 383-408.
- (2007): «Injustices et reconnaissance», en Alain Caillé (ed.): *La quête de reconnaissance*. París: La Découverte, 17-43.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2003): *Umverteilung oder Anerkennung?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- GALCERÁN, M. (1982): «Una carta de Marx a su padre del año 1837», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, núm. 3, 1982-1983, pp. 141-158.
- HABERMAS, J. (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1981): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2006): *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, trad. Manuel Jiménez.
- HONNETH, A. (1994): *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1ª ed., 1992)
- (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Grijalbo, Barcelona.
- (2000): *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, Assen: Gorcum.
- (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- (2003): *Unsichtbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2006): *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, ed. Olivier Voirol. Paris: La Découverte.
- (2007a): *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2007b): «Rejoinder», en van den Brink / Owen (ed.), 2007: 348-370.
- MARX, Karl (1957): *Marx Engels Werke*, Berlín: Dietz (39 vols., 1957 y ss.)
- (1968): *Marx Engels Werke*, Berlín: Dietz. Ergänzungsbände (EB, vols. complementarios).
- PIPPIN, R. (2007): «Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel's Jena *Phenomenology*», en van den Brink / Owen (ed.), 2007: 57-78.
- RICOEUR, P. (2005): *Camino del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- ROSDOLSKY, R. (1978): *Génesis y estructura de «El capital» de Marx (estudios sobre los «Grundrisse»)*, México: Siglo XXI.
- VAN DEN BRINK, B. / OWEN, D. (ed.) (2007): *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- ZELENY, J. (1968): *La estructura lógica de «El capital» de Marx*, Barcelona: Grijalbo.