



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA EN FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

FILOSOFÍA DEL CONFLICTO SOCIAL. HEGEL, MARX Y
HONNETH

TESIS DE MAESTRÍA

GERARDO AMBRIZ ARÉVALO

MATRÍCULA: 210381507

ASESOR: Dr. JORGE RENDÓN ALARCÓN

MÉXICO, D.F. MAYO DE 2012

Dedico esta tesis a las dos mujeres que más quiero, a Irma y a Monse. Su amor y apoyo siempre me impulsaron a terminar.

Doy gracias a mis padres y hermanos que son un ejemplo de gente trabajadora.

Gracias también al grupo “Desde el Marxismo”, al cual debo gran parte de mi trabajo.

Y gracias a Guillermo Flores Miller, por su amistad y por ser una persona de la que aprendí mucho.

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo I. La lucha por el reconocimiento en Hegel	8
I.1. El reconocimiento en <i>El sistema de la eticidad</i>	10
I.2. El reconocimiento en <i>Filosofía Real</i>	18
I.3. El comentario de Habermas al Hegel del periodo de Jena.....	27
I.4. El reconocimiento en la <i>Fenomenología</i> y en la <i>Enciclopedia</i>	32
Capítulo II. La lucha de clases en Marx	45
II.1. Las clases sociales según el marxismo.....	47
II.2. La lucha de clases.....	54
II.2.1. Lucha de clases económica y política.....	56
II.2.2. Consciencia y lucha de clases.....	62
II.3. Estado, Derecho y lucha de clases.....	72
II.3.1. La lucha de clases y el Estado.....	72
II.3.2. La lucha de clases y el Derecho.....	81
II.4. La transición hacia una sociedad sin clases (dictadura del proletariado).....	88
Capítulo III. La lucha por el reconocimiento en Honneth	96
III.1. El camino de Honneth hacia una teoría no metafísica de la lucha por el reconocimiento.....	96
III.1.1. Honneth y las teorías del conflicto previas a Hegel.....	97
III.1.2. Mead y su teoría del reconocimiento.....	99
III.2. Las tres formas del reconocimiento en Honneth.....	107
III.2.1. El reconocimiento en el amor.....	108

III.2.2. El reconocimiento en el Derecho.....	112
III.2.3. El reconocimiento en la solidaridad.....	117
III.3. Las tres formas de menosprecio social.....	121
III.4. La lógica moral de los conflictos sociales.....	125
III.5. El concepto formal de eticidad en Honneth.....	129
Capítulo IV. El conflicto entre Hegel, Marx y Honneth.....	132
IV.1. Críticas de Honneth a Hegel.....	133
IV.2. Lecturas hegelianas en respuesta a Honneth.....	135
IV.2.1. Lugar de la lucha entre el amo y el esclavo en la <i>Fenomenología</i>	136
IV.2.2. Lugar de la lucha por el reconocimiento en los <i>Principios de la filosofía del Derecho</i>	139
IV.2.3. Aproximación a la relación entre el reconocimiento en el Estado y la libertad en Hegel.....	143
IV.3. Críticas de Honneth a Marx.....	147
IV.4. Respuestas a Honneth desde el marxismo.....	150
IV.4.1. El concepto de trabajo en los <i>Manuscritos de 1844</i> de Marx.....	150
IV.4.2. El concepto de trabajo (valor) en <i>El capital</i> de Marx.....	160
IV.4.3. El marxismo no es un utilitarismo.....	169
Conclusión.....	176
Bibliografía.....	185

INTRODUCCIÓN

Siempre tuvimos presente que tratar el tema del conflicto social es bastante complicado tanto por lo complejo del problema, como por la gran cantidad de factores que uno debe considerar para su correcta comprensión. Incluso sabemos que hubo (y hay) autores, sociólogos principalmente, que se llevaron toda su vida estudiando los conflictos sociales y hoy en día nos siguen pareciendo incompletas las conclusiones a las que llegaron. Por tal motivo nuestro objetivo no pretende proponer o aportar un nuevo paradigma que explique y proponga normas para resolver los conflictos sociales, y sólo está circunscrito al punto de vista que sobre éstos tiene la filosofía, y deja de lado los puntos de vista de disciplinas como la sociología, la psicología y la antropología. Más aún, de toda la tradición filosófica sólo nos enfocamos a estudiar las tesis sobre el conflicto social de tres autores, a saber: Hegel, Marx y Axel Honneth. Y escogimos a estos filósofos, porque creemos que son los que hoy en día tienen vigencia, especialmente en lo referente al entendimiento de relaciones conflictivas de nuestras sociedades, o han puesto las bases para que se discuta más a fondo, incluso desde las disciplinas señaladas, dicho tema.

Ahora bien, las tesis de los tres filósofos en cuestión son: la teoría sobre el reconocimiento de Hegel, la lucha de clases que corresponde a Marx y la lucha por el reconocimiento que es defendida por Honneth. Cada una de estas posturas se irán exponiendo a lo largo de tres capítulos, uno dedicado a cada autor, para en un cuarto confrontar las ideas expuestas en éstos.

Dicho lo anterior, en el primer capítulo expondremos cuáles fueren las principales tesis de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento, y cómo fueron formuladas a lo largo de cuatro de sus principales obras, es decir, señalaremos qué entiende Hegel por reconocimiento, reconocimiento que se presenta no de forma pacífica sino en una lucha (a vida o muerte) en *El sistema de la eticidad*, en *Filosofía Real*, en la *Fenomenología del espíritu* y en algunos párrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Pero aparte de esto incluimos un subcapítulo donde analizaremos lo que en su tiempo opinó Jürgen Habermas sobre el tema del reconocimiento en Hegel, específicamente en las dos primeras obras señaladas. Pensamos que el análisis de Habermas al respecto no está de más, dado que su postura es similar a la que adoptó Honneth, uno de los tres autores que revisaremos, y la cual señala la importancia que tiene el reconocimiento en la obra temprana de Hegel

(*El sistema de la eticidad, y Filosofía Real*), misma que, según ellos, se diluyó en sus obras posteriores; que se redujo a la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología*, y que desapareció en los *Principios de la filosofía del Derecho*.

En el segundo capítulo se señalarán las principales tesis que defendió Marx sobre la lucha de clases. Nuestra reconstrucción de las tesis de Marx, respecto a este tema, abarca no sólo el señalamiento de lo que para él fue la lucha de clases económica, misma que se libra entre el trabajador (desposeídos de los medios de producción) y el capitalista (dueño de los medios de producción) y que no va más allá de la defensa (particular) de los intereses de cada una de las partes, sino también la lucha de clases política, que se da a un nivel más general entre las diferentes clases dentro de una formación social y que tiene como objetivos la transformación de una ley o la conquista del poder político por parte de alguna de ellas. Establecida dicha distinción, nos centraremos más en lo que para Marx es la lucha de clases política, que abarca desde sus tesis sobre el Estado y el Derecho, hasta sus nociones de la conciencia de clase y de la dictadura del proletariado (fase previa al comunismo o sociedad sin clases).

Respecto al tercer capítulo, veremos las partes que conforman la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth, empezando por la influencia que sobre éste tuvieron Hegel y George Herbert Mead; para luego continuar con la exposición de sus tres formas de reconocimiento (el amor, el derecho y la solidaridad) y con sus respectivas formas de menosprecio o de no reconocimiento (maltrato, desposesión e indignidad); y terminar con sus ideas sobre la lógica moral de los conflictos sociales y de su concepto formal de eticidad.

Finalmente, el cuarto capítulo lo dedicaremos a la confrontación de las ideas de los tres autores, pero centrándonos o tratando de ver si son correctas o no las críticas que Axel Honneth hace tanto a Hegel como a Marx; si tiene razón o no cuando acusa de insuficientes e inconsistentes a las tesis de los dos autores; y si su teoría representa o no el nuevo paradigma de la explicación de los conflictos sociales. Para tales efectos rescataremos otras lecturas que sí ven en la obra madura de Hegel (*Fenomenología del espíritu* y los *Principios de la filosofía del Derecho*) una relevancia del concepto de reconocimiento, y más si se toma en cuenta su concepto de libertad. Y para el caso de Marx, veremos si con una exposición detallada del concepto de trabajo (valor), aunado a lecturas hechas por marxistas contemporáneos, se puede arrojar luz sobre si efectivamente fue un pensador economicista o utilitarista como asegura Honneth.

CAPÍTULO I

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN HEGEL

Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, en resentimiento y odio.¹

Las tesis de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento se pueden encontrar en casi todas sus obras, o por lo menos en las más importantes, a saber: *Filosofía Real*, *El sistema de la eticidad* (estas dos primeras se conocen como obras del periodo de Jena), *Fenomenología del espíritu*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y en los *Principios de la filosofía del derecho*. Y dado que el concepto de reconocimiento no se encuentra con la misma consistencia en todas estas obras, lo iremos exponiendo conforme fue evolucionando y apareciendo en ellas. Así, expondremos primero las tesis de Hegel sobre el reconocimiento que aparecen en sus obras del periodo de Jena, y después continuaremos con las aparecidas tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Y en el caso de los *Principios de la filosofía del derecho*, su exposición se realizará en el último capítulo de este trabajo, ya que es donde confrontaremos las tesis de los tres autores, y esta obra por sí misma representa una respuesta contundente a las críticas de uno de ellos (Honneth). Claro que para su presentación nos apoyaremos en especialistas recientes de Hegel que hicieron, a nuestro parecer, una lectura más precisa, puntual, y clara de los *Principios*.

Otro motivo por el que expondremos las obras en ese orden, es el de comprobar si efectivamente, como aseguran Jürgen Habermas y Axel Honneth, el proyecto de Hegel, respecto al reconocimiento, que aparece en las obras del periodo de Jena, fue abandonado por él en obras posteriores; o si, por el contrario, sí aparece pero de una forma más consistente y desarrollada en éstas que en las anteriores. Pero antes de pasar a la revisión de los textos señalados, veamos algunos puntos importantes sobre el proyecto hegeliano sobre el reconocimiento.

¹ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, p. 198.

Según Axel Honneth, y en eso no diferimos de él, la teoría de Hegel sobre el reconocimiento significó, en los tiempos de su aparición, una superación de las tesis sobre el conflicto social que propusieron Maquiavelo y Hobbes, pues dio un giro que veía los conflictos entre las personas como el detonador del desarrollo moral de las sociedades y no una simple lucha por la autoconservación física de los individuos². Para empezar, Honneth dice que Maquiavelo nunca fue más allá de ver los antagonismos como competencias egoístas o utilitarias por el poder, sin ningún otro fin:

La base social-ontológica de las diversas reflexiones que Maquiavelo hace bajo la perspectiva de cómo una comunidad política puede mantener y ampliar con inteligencia su poder es el supuesto de un estado permanente de competencia hostil entre los sujetos: como los hombres, impulsados por la constante ambición hacia estrategias cada vez nuevas de acción orientada por el éxito, conocen mutuamente el egocentrismo de sus intereses.³

Y en lo que respecta a Hobbes, Honneth no vacila en asegurar que respecto al conflicto la teoría del autor del *Leviatán* superó a la de Maquiavelo, y esto porque al ser influido directamente por teorías científicas y filosóficas de la talla de Galileo y Descartes, llegó a plantear que debido a la naturaleza conflictiva de los seres humanos, éstos no podían vivir en sociedad más que acordando ceder su poder a un representante del Estado. Pero no obstante ese avance, Honneth piensa que Hobbes no pudo escapar de una interpretación del conflicto como impulsado por fines egoístas o utilitaristas, es decir, por la simple autoconservación de la vida:

Tanto para Hobbes como para Maquiavelo resulta de esta premisa social-ontológica, que ellos tienen en común a pesar de todas las diferencias en cuanto a pretensión y

²En opinión de Paul Ricoeur, el concepto de lucha por el reconocimiento ocupa en la obra total de Hegel un lugar primordial ya que es su respuesta al reto que planteó Hobbes de si el Estado, u orden político producto de un pacto, está únicamente fundado en el miedo que tienen los individuos a la muerte violenta y prematura. Según Ricoeur, siguiendo en parte a Axel Honneth, el concepto de reconocimiento es una alternativa contraria a Hobbes por tres motivos. En primer lugar, Ricoeur dice que el reconocimiento es la garantía o el *vínculo entre auto-reflexión y orientación hacia el otro*. En segundo lugar, dice que la dinámica de la lucha por el reconocimiento va del polo negativo -que significa la justicia y el desprecio del otro- al polo positivo, donde se considera y respeta a ese mismo, al otro. Y en tercer lugar, señala que *la teoría del reconocimiento obtiene su aspecto sistemático de su articulación en planos jerárquicos que corresponden a otras tantas instituciones específicas*. Ricoeur, Paul: *Caminos de reconocimiento*, FCE, México, 2006, p. 220

³ Honneth, Axel: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE y UAM, Argentina, 2009, p. 201.

procedimientos científicos, las mismas consecuencias para el concepto del actuar del Estado en que ellos se basan: como de modo comparable ambos hacen de la lucha de los sujetos por la conservación de sí mismos el punto de referencia último de sus análisis teóricos.⁴

Dicho lo anterior, veamos cuál es el planteamiento de Hegel en la primera de las obras señaladas.

I.1. EL RECONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DE LA ETICIDAD.

Para el desarrollo de mi exposición de lo que para Hegel es la lucha por el reconocimiento, tanto en *El sistema de la eticidad* como en *Filosofía Real*, tomaré como hilo conductor lo analizado por Axel Honneth en su obra *La lucha por el reconocimiento*, ya que en ella se expone de forma organizada, y yo diría que hasta esquemática, no sólo lo que pretende Hegel con estas obras sino el papel que juega en ellas el reconocimiento. En el análisis de Honneth, de *El sistema de la eticidad*, él señala⁵ tres estadios de reconocimiento social en Hegel, así como sus objetos (del reconocimiento) y las instituciones sociales que los otorgan. Con esto, señala Honneth, se intentará ver qué se reconoce y cómo se da dicho reconocimiento⁶. El primer estadio, cuya institución es la familia, es donde se puede reconocer (intuitiva y afectivamente) al individuo como portador de necesidades (el amor) concretas. El segundo estadio, donde la institución es la sociedad civil, se va a reconocer (conceptualmente), mediante el derecho, al individuo como persona con autonomía formal. Y el tercer estadio, que está representado por la institución del Estado, es donde el individuo será reconocido como sujeto con cualidades específicas, basado en una intuición intelectual permeada del afecto de la solidaridad. Dicho en palabras de Honneth: *En las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de*

⁴ Ibid., p. 204.

⁵ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 38.

⁶ Un esquema de tres estadios de reconocimiento, también es introducido por Herbert Marcuse en *Razón y revolución*, sólo que con algunas variantes: *El mundo del hombre se desarrolla, según Hegel, en una serie de integraciones de opuestos. En el primer estadio, el sujeto y su objeto toman la forma de la conciencia (comunidad) y sus conceptos; en el segundo estadio, aparecen como individuos en conflicto con otros individuos; y en el estadio final aparecen como las naciones. Estos tres estadios poseen tres <<medios>> diferentes de integración: el lenguaje, el trabajo y la propiedad.* Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 78.

*reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un general concreto, como un sujeto socializado en su unicidad.*⁷

El primero de los estadios de reconocimiento que señala Honneth, el de la familia, que para Hegel es parte de la eticidad natural, nace de una relación amorosa entre dos personas de diferente sexo, donde una se reconoce en la otra sin perder su identidad, y donde juntas forman una unidad. Sin embargo la relación del amor difícilmente se da en perfecta armonía ya que se presenta de forma conflictiva porque cada una de las partes siempre tratará de ser reconocida por la otra, e intentará imponerle sus condiciones. Hegel lo pone en los siguientes términos:

La mayor unidad que puede producir la naturaleza es la suprema polaridad orgánica dentro de la más completa individualidad de cada uno de los dos polos, pues ella no puede pasar por encima de eso, de modo que la diferencia no sea real, sino absolutamente ideal; cada uno de los dos sexos están simplemente en relación constitutiva, siendo uno el universal y el otro el específico sin ser absolutamente iguales... Es recíproco el aniquilamiento de la propia forma, pero no absolutamente igual; cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño, y eso es el amor.⁸

La lucha entre los dos individuos que se convertirá en relación amorosa alcanzará, según Hegel, su unidad absoluta cuando de la unión de los dos seres opuestos dé como resultado un hijo (niño), mismo que él designará con el nombre de término medio o identidad real, y que lo distinguirá de la identidad formal que significa el sentimiento del amor:

La unidad de ambas cosas es inmediatamente real y, ya que ellas, por su propia naturaleza, son reales y están separadas, no pueden ir más allá de su individualidad, siendo también un ser propio la realidad de su unidad, y, al mismo tiempo, un individuo; luego, los padres contemplan su unidad como realidad en ese sentimiento completamente individualizado y realizado, ellos son eso mismo, lo que constituye su visible identidad y término medio y que ellos mismos han producido, representando la racionalidad real de la naturaleza, donde queda anulada por completo la diferencia entre los sexos y se constituyen en absoluta unidad, sustancia viva.⁹

⁷ Ibid., p. 38.

⁸ Hegel, G.W.F.: *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006, p. 44.

⁹ Ibid., p. 46.

Más adelante Hegel dirá que toda familia, que es la manifestación de los polos particulares en universal concreto¹⁰, contará con la identidad de tres aspectos: primero, de las necesidades externas; segundo, de las relaciones sexuales, específicamente de las diferencias naturales que hay entre uno y otro; y tercero, de las relaciones padre(s) hijo(s). En la familia, sigue Hegel, no hay contrato de propiedad o de prestación de servicios ya que está implícito en las mismas relaciones; y las propiedades, el producto de trabajo y la riqueza son propiedad común. También en el caso de la familia, concluye Hegel, el hombre se considera como administrador y no como propietario, dado que, *como administrador, posee solamente la apariencia de la disposición libre. El trabajo está repartido, asimismo, según la naturaleza de cada miembro de la familia, pero el producto de dicho trabajo se distribuye comunitariamente; debido precisamente a ese reparto, cada uno llega a producir un excedente, pero éste no se considera como propiedad.*¹¹

Sobre lo dicho hasta aquí, dice Honneth que en las relaciones de familia, donde interactúan padres e hijos y se educan unos a otros, los integrantes se reconocen como personas que se aman y que necesitan de ese afecto recíprocamente. Pero aclara que las formulaciones de Hegel sobre el amor, en *El sistema de la eticidad*, no deben ser interpretadas superficialmente, tomando únicamente el contenido erótico, ya que el amor para él es una fuerza social de integración, pues *hablar del amor como de un elemento de la sensibilidad en nuestro contexto sólo significa que la experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de una comunidad.*¹²

En opinión de Habermas y de Paul Ricoeur la lucha por el reconocimiento amoroso en la familia nunca es algo armonioso (el lado positivo) o pacífico, sino que, por el contrario, conlleva el conflicto (el lado negativo). El argumento de Habermas se verá más adelante, y el de Ricoeur tiene como preámbulo la mención del lado positivo del amor, a saber, el ser el gran vínculo familiar y social. Sin embargo, *la sombra de las fuerzas negativas naturales se proyecta bajo las figuras de la necesidad, de la muerte, de la violencia de los elementos, del enfrentamiento de los hombres entre sí, y del hombre contra la naturaleza.*¹³

¹⁰ Ibid., p. 63.

¹¹ Ibid., p. 64.

¹² Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 53.

¹³ Ricoeur, Paul: *Caminos de reconocimiento*, FCE, México, 2006, p. 224.

Ahora bien, el paso al segundo estadio, el del Derecho, se presenta, según la exposición de Honneth, cuando existe el intercambio de propiedades que necesita ser regulado mediante un contrato. Se pasa de un estadio a otro de reconocimiento, señala, cuando el individuo se sale del ámbito familiar o particular, y exigen su reconocimiento en el jurídico o general, es decir, cuando se pasa de ser reconocido como individuo que busca afecto (amor), a “persona” que exige su reconocimiento como propietario: *En adelante, los sujetos se reconocen recíprocamente portadores de pretensiones legítimas y se constituyen así en propietarios; en el cambio se refieren unos a otros como <<personas>> a las que corresponde el derecho <<formal>> de poder responder <<sí>> o <<no>> a las transacciones que se les ofrezcan.*¹⁴

Hegel dice que en el Derecho el sujeto no sólo está determinado como ser que posee, sino que también es alguien que está subsumido bajo la forma de la universalidad concreta, ya que además de ser reconocido legalmente como propietario, es tratado como alguien que está relacionado con otros. Otra forma de decir esto la da Hegel cuando nos dice que el intercambio empírico entre individuos, que está regulado mediante contrato, queda integrado en la universalidad concreta:

El individuo es propietario, no absolutamente poseedor legal, en sí y para sí; su personalidad o la abstracción de su unidad y singularidad es solamente una abstracción y algo propio del pensamiento. No se trata tampoco de la individualidad, en la cual radica el derecho y la propiedad, pues aquélla constituye la identidad absoluta, o bien es ella misma una abstracción; más bien se encuentra únicamente en la identidad relativa de la posesión, en cuanto dicha identidad relativa posee la forma de la universalidad concreta.¹⁵

Si para Hegel en la familia el hijo era el término medio, en la sociedad civil dicho término será cubierto por el Derecho, más específicamente, por el contrato, que convertirá un intercambio real entre particulares en un universal concreto, puesto que une a las partes que intercambian, a la vez que las reconoce formalmente, a cada una, como personas:

En cuanto al contrato transforma la transmisión real en una transmisión ideal, pero de tal manera que esta transmisión ideal resulte ser la necesariamente verdadera, dicho contrato, para serlo, ha de poseer realidad absoluta; la idealidad o universalidad

¹⁴ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 30.

¹⁵ Hegel, G.W.F.: *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006, p. 53.

concreta , la que recibió el momento del presente, tiene, por tanto, que existir, pero la realidad misma está por encima de la esfera de esta potencia formal; resulta tan formal, que la idealidad en cuanto tal y al mismo tiempo como realidad en general no puede ser otra cosa que un espíritu, en el que al manifestarse como existente, los contratantes son aniquilados en cuanto individuos, y constituye lo universal concreto que subsume a los contratantes, la esencia absolutamente objetiva y término medio vinculante del contrato.¹⁶

También dice que es en el estadio del Derecho donde surge el delito, es decir, donde existe el riesgo del rompimiento del contrato, que provocará la desestabilización de la armonía social y la negación del reconocimiento logrado en el Derecho. Según Ricoeur¹⁷, esto es lo que se conoce en la filosofía de Hegel como negatividad ética o práctica, que sirve como *poder regenerador* y que afecta a la totalidad de las *transacciones entre humanos*. Una forma del delito, como lo es el robo, Hegel lo pone en los siguientes términos: *El robo resulta ser aquí personal, y es, del mismo modo, expolio; además el robo es la subsunción de una posesión, que es propiedad, en el deseo de otro, o la negación de la indiferencia y la afirmación de la particularidad cuantitativamente mayor, frente a la particularidad cuantitativamente menor.*¹⁸

Para que un delito, dice Honneth¹⁹ en su comentario del anterior fragmento, sea definido en sentido estricto y como lo describió Hegel, tiene que trascender el plano individual, y significar una transgresión en el plano social de una norma jurídica reconocida. También dice que con el robo, para Hegel, no sólo significa en el agredido la pérdida de una propiedad, sino una lesión como persona en su totalidad, ya que se le niega el reconocimiento. También para Honneth, la persona que sufre robo (u otro delito) sólo actuará como es debido cuando se defienda activamente de su agresor; cuando luche contra el otro y trate de que se vuelvan a reconocer sus derechos como propietario (que es de interés general), frente al derecho (subjetivo) o reconocimiento que trata de imponer el delincuente. En esta lucha por el reconocimiento, continúa Honneth, donde chocan intereses particulares y generales, el ofendido en su propiedad tiene la legitimidad de la lucha a su favor, pues su fin no es el de la defensa de su interés egoísta, sino la defensa de su integridad como persona que incluye al interés general:

¹⁶ Ibid., pp. 58-59.

¹⁷ Ricoeur, Paul: *Caminos de reconocimiento*, FCE, México, 2006, p. 220.

¹⁸ Hegel, G.W.F.: *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006, p. 74.

¹⁹ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, pp. 32-37.

El resultado de la lucha desencadenada por estas pretensiones, para Hegel ya está estructuralmente decidido, porque sólo una de las dos partes escindidas puede referir la amenaza, de manera no limitada, a sí misma en tanto que personalidad, porque sólo el sujeto lesionado, en su resistencia, lucha por la integridad de su persona como un todo, mientras que el delincuente, en su acción, es movido simplemente por la imposición de un interés particular.²⁰

Pero la cosa no queda ahí, ya que falta otro aspecto de lucha que se presenta en el estadio del Derecho, posterior al delito, y que dará paso al tercer y último estadio, el del Estado, nos referimos a la lucha por el honor. Mediante ella, dice Hegel, *lo singular se convierte en un todo y en algo personal, y únicamente la negación aparente de lo singular aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total.*²¹ Y en la opinión de Honneth, para Hegel las dos partes lucharan a vida o muerte tratando de ser reconocidos como personas con características o cualidades específicas y para reestablecer, así, el honor lesionado. La lucha a vida o muerte es un rasgo importante en el combate por el honor, ya que *sólo es posible si muestran recíprocamente su disposición a poner en juego su vida; sólo porque estoy dispuesto a morir, doy públicamente a conocer que mis objetivos y especificidades individuales cuentan más que mi supervivencia física.*²²

Sobre este punto, el de la lucha a vida o muerte, caven algunas aclaraciones, ya que aparecerá en todas las obras donde Hegel habla de la lucha por el reconocimiento, y no debe ser malinterpretada a partir de este momento. La lucha por el reconocimiento a vida o muerte, según Alexandre Kojève, no implica que una de las partes, o las dos, sea exterminada o liquidada, puesto que, de ser así, no sería posible el reconocimiento. Y es que si uno de los contrincantes, advierte Kojève, sobrevive a la lucha a la vez que mata al otro, cómo será posible que éste (el sobreviviente) sea reconocido por aquél (el muerto). En la lucha, concluye, se debe buscar no la muerte del oponente, sino sólo su sometimiento: *De nada sirve al hombre la lucha para matar a su adversario... Debe dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo.*²³

²⁰ Ibid., p. 34.

²¹ Hegel, G.W.F.: *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006, p. 76.

²² Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 35.

²³ Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, p. 22.

De la misma opinión es Ramón Valls Plana, ya que señala que el lenguaje que en ocasiones utilizó Hegel puede parecer duro a primera vista, pero si se analiza con cuidado se puede advertir que él no se refería a una lucha por el reconocimiento donde se debería arriesgar la vida y se diera muerte al contrincante, sino a una lucha que no pusiera en riesgo la comunidad donde interactúan los humanos, donde se da una interacción entre personas vivas y no la absurda interacción entre cadáveres o entre vivos y muertos. Lo que Valls Plana sugiere, para interpretar correctamente a Hegel, es lo siguiente: *Se debe notar las dos características que Hegel apunta como requeridas para lograr la intersubjetividad: entregarse y recuperarse mutuamente, darse y acoger... Se exige la supervivencia, lo cual sólo puede conseguirse si el individuo mismo regresa a sí después de haberse dado a la muerte. Lo que en el fondo se requiere, por tanto, no es la muerte corporal, sino la muerte propia de la conciencia.*²⁴

En una obra posterior al *El sistema de la eticidad*, Hegel es más claro respecto al sentido que para él tiene la lucha por el reconocimiento a vida o muerte, ya que escribe algo que confirma la interpretación de los dos autores señalados: *La lucha del reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en peligro la vida de la otra y se expone así ella misma; pero sólo en peligro, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad.*²⁵

Una vez hecha la aclaración, podemos retomar la interpretación de Honneth que califica las luchas en el delito y por el honor, como el puente que van de la eticidad natural a la eticidad absoluta, es decir, de la eticidad integrada por la familia y la sociedad civil (derecho), a la eticidad representada por el Estado, es decir, la última forma de reconocimiento traducida en el afecto de la solidaridad. Dicha eticidad absoluta, dice Honneth, es el estadio ideal de reconocimiento donde son procesados adecuadamente aquellos conflictos entre sujetos que no se alcanzaron a conciliar en ninguno de los dos estadios anteriores:

Hegel, en el avance de su argumentación elabora un tercer estadio de interacción social, que implica relaciones de reconocimiento cualitativo entre los miembros de una sociedad, aunque todavía sólo en la forma de un presupuesto implícito. En su presentación de la <<eticidad absoluta>>, que se liga al capítulo de sobre el

²⁴ Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, p. 127.

²⁵ Hegel, G.W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 478-479.

<<delito>>, como funcionamiento intersubjetivo de una entidad comunitaria futura, se afirma una relación específica entre los sujetos, para la que forja la categoría de <<intuición recíproca>>; el individuo se intuye a sí mismo en cada uno... este modelo de reconocimiento, que incluye lo afectivo, para el que pronto se apresta la categoría de solidaridad, debe proporcionar claramente la base comunicativa, sobre la cual los individuos, aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, pueden volver a encontrarse en el marco global de una comunidad ética.²⁶

Dicha forma de eticidad, el Estado, puede ser captada entre líneas si se revisa el concepto de pueblo, ya que, según Hegel, en él se establece formalmente la relación entre los diversos individuos, y se desaparece toda diferencia natural, ya que los integrantes del pueblo, cada uno por su cuenta, se reconoce en el otro como individuo y como parte igual del todo, del pueblo:

En tanto que el pueblo constituye la indiferencia viviente y está aniquilada toda diferencia natural, el individuo se contempla en cada uno como sí mismo, llegando hasta la más alta objetividad del sujeto; y precisamente por ello, esta identidad de todos no es una identidad abstracta, no es una igualdad propia de la burguesía, sino una igualdad absoluta, y una igualdad intuida, una igualdad que se presenta en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y por uno, incluso en tanto que se trata de algo singular o individual.²⁷

No obstante, concluye Honneth, el gran aporte de Hegel con sus tres estadios de lucha por reconocimiento, considera que él no llevó hasta sus últimas consecuencias sus tesis, puesto que *en este punto se rompe el hilo teórico de la argumentación sobre el reconocimiento, y el texto se limita en lo sucesivo a la presentación de los elementos organizativos que deben caracterizar el comportamiento político en la <<eticidad absoluta>>*²⁸.

Hay todavía más comentarios de Honneth a Hegel, sólo que también tienen que ver con la otra obra que analiza del periodo de Jena, la *Filosofía real*. Pasemos a la exposición del reconocimiento en tal obra, para después ver cuáles son las críticas en general que hace Honneth a Hegel.

²⁶ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 37.

²⁷ Hegel, G.W.F.: *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006, pp. 85-86.

²⁸ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 38

I.2. EL RECONOCIMIENTO EN *FILOSOFÍA REAL*.

Como ya habíamos mencionado, la exposición del reconocimiento en la obra de Hegel *Filosofía Real*, también llevará como hilo conductor el análisis que de ella hace Axel Honneth. Como él mismo declara²⁹, respecto al tema del reconocimiento, Hegel conserva más o menos el mismo esquema que en *El sistema de la eticidad*, sólo que lo que es analizado por él con más cuidado es el tema del trabajo, sin que con ello sea afectado de manera decisiva, dice Honneth, el conjunto de su tesis sobre el reconocimiento. De cualquier manera, nosotros expondremos algunos puntos que creemos importantes acerca del tema del trabajo, puesto que son pieza importante en el proyecto hegeliano, o, al menos, más importante de lo que cree Honneth. Además de este tema, se revisarán los temas antes vistos (familia, derecho, delito, etc.) en *El sistema de la eticidad*, pero tratando de ver si existen cambios respecto a su formulación en *Filosofía Real*.

La noción que tiene Hegel respecto al concepto de trabajo la expresó principalmente en dos de sus obras, a saber, en la *Filosofía Real*, y en la *Fenomenología del Espíritu*³⁰. En el caso de *Filosofía Real*, comenta Sánchez Vázquez, Hegel estudia el trabajo en relación a dos cosas: el deseo y el objeto de trabajo. En el caso de los animales, dice Sánchez Vázquez, esta relación es negada ya que el animal cuando desea algo se dirige a él para consumirlo (destruirlo). Y es negado porque con esto el animal sacia su deseo al tiempo que destruye el objeto de su deseo. Para que se conserve esa relación, y se transforme en deseo humano, concluye Vázquez (interpretando a Hegel), debe ésta ser mediada por el trabajo:

El primer curso de la Realphilosophie se estudia el trabajo con relación con el deseo y con el objeto del trabajo. En el deseo animal, dirigido al objeto para destruirlo, se niegan inmediatamente tanto el deseo como el objeto deseado; el primero porque es satisfecho, y el segundo, porque es destruido. Para que se mantengan los dos términos de la relación, es preciso que sea superada la animalidad del deseo y que uno y otro dejen de estar en una vinculación inmediata. Y justamente el trabajo

²⁹ Ibid., p. 44.

³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez señala en *Filosofía de la Praxis* que el concepto de trabajo Hegel lo empieza a desarrollar en sus *Escritos de juventud*, sólo que lo hace en el plano religioso: “Hegel se ocupa por primera vez del trabajo en el marco de una problemática religiosa, característica de las obras juveniles escritas en el llamado periodo de Francfort (1797-1800) de su actividad filosófica. Hegel ve en la vida religiosa la superación de lo que el llama a la sazón la positividad u objetividad muerta como paso necesario para que el hombre se reintegre a la totalidad o unidad originaria de la que el pecado lo ha destacado.” (Grijalbo, México, 1980, p. 69)

introduce la mediación entre los dos términos opuestos. Gracias a él, el objeto se libra de la destrucción, o, más exactamente, es destruido y, a la vez, se conserva. Por otra parte, al hacer posible la relación entre los términos opuestos que es negada en el deseo animal, éste se transforma en deseo humano.³¹

Esto mismo es interpretado por Marcuse de la siguiente manera: *Por medio del trabajo, el hombre supera el extrañamiento entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, transforma a la naturaleza en un medio apropiado para su autodesarrollo. Cuando los objetos son tomados y moldeados por el trabajo, se convierten en parte del sujeto, el cual es capaz de reconocer en ellos sus necesidades y deseos.*³²

Para Hegel, como dice Lukács, el trabajo hace al hombre, porque éste pone al trabajo entre su deseo y su satisfacción. Pero agrega que para que dicho trabajo sea realizado se debe reconocer que el objeto de trabajo tiene leyes naturales, es decir, para que dicho objeto sea transformado, tiene que haber en éste las cualidades naturales que permitan dicha transformación: *El objeto se hace otro por obra del trabajo; según la terminología hegeliana, queda destruida la forma de la objetividad del objeto, el cual cobra por el trabajo otra forma nueva. Este cambio de forma es el resultado del trabajo sobre el material ajeno y de legalidad propia. Pero la transformación no puede tener lugar más que si corresponde precisamente a esa legalidad propia del objeto.*³³

Otro aspecto que, según Hegel, hace distintos al hombre y al animal, es que el primero crea sus propias herramientas: *El hombre hace herramientas porque es racional*³⁴. Estas herramientas son hechas, por tanto, porque el hombre es racional. Pero su uso tendrá, también, que ser racional, puesto que la herramienta por sí sola es inactiva: *Pero la herramienta misma aún no conlleva la actividad; es cosa inerte, no vuelve en ella misma. Sigo teniendo que trabajar yo con ella; entre mí y la coseidad externa he interpuesto el ardid, para cuidarme y cubrir con él mi determinidad, dejando que se gaste la herramienta... En la herramienta hay que poner también actividad propia, hacer que la herramienta actúe por sí.*³⁵ Cuando a la herramienta es aplicada actividad propia, es decir, cuando a la herramienta se le hace trabajar por sí misma, se está pasando de una simple herramienta a la máquina: *Esto ocurre: a) haciéndola tan*

³¹ Sánchez Vázquez, Adolfo: *Filosofía de la Praxis*, Editorial Grijalbo, México, 1980, p. 71.

³² Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 80-81.

³³ Lukács, Georg: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, México, 1985, p. 323.

³⁴ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, p. 168.

³⁵ *Ibid.*, p. 169.

*retorcida, con hebras en la línea, aprovechando su doble cara, que vuelva así en esta oposición; simplemente la pasividad se transforma en actividad, en mantener la contracción; b) aplicando cualquier actividad propia de la naturaleza –la elasticidad del resorte en el reloj, el agua, el viento-, para que hagan en su existencia sensible algo completamente distinto de lo que quisiera hacer.*³⁶

Lukács comenta que de la dialéctica del trabajo Hegel deduce el origen de la herramienta; y del trabajo del humano con herramientas se transita a la máquina. Además dice que *Hegel muestra cómo las determinaciones generales –sociales- del trabajo llevan a una división social cada vez más complicada del trabajo, a una especialización cada vez mayor de los diversos trabajos y a un alejamiento cada vez mayor del trabajo concreto y particular respecto de la satisfacción inmediata de las necesidades del individuo.*³⁷

Sobre la división del trabajo, Hegel dice lo siguiente: *Cada individuo singular // es aquí singular y por tanto trabaja para una necesidad; el contenido de su trabajo va más allá de su necesidad, trabaja para las necesidades de muchos; y así cada uno. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros. Puesto que su trabajo es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras, que domina un gran ámbito y es dueño de él, que no tiene un trabajo concreto, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos.*³⁸

La división del trabajo, debida a la mecanización del trabajo, es considerada por varios autores (siguiendo a Hegel) como un aspecto negativo: *El trabajo abstracto no es capaz de desarrollar las verdaderas facultades del individuo. La mecanización, precisamente el medio que había de liberar al hombre del trabajo, lo convierte en esclavo de su trabajo... La máquina reduce la necesidad del trabajo sólo para el todo, no para el individuo.*³⁹

Ahora bien, según la lectura de Honneth, Hegel aborda el tema del trabajo porque es un paso importante para la formación del espíritu subjetivo, para que un sujeto no sólo se quede con una concepción teórica de la realidad (*producir el mundo*

³⁶ Ibid., p. 169.

³⁷ Lukács, Georg: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, México, 1985, p. 326.

³⁸ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, pp. 183-184.

³⁹ Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 82.

categorialmente), sino que se relacione prácticamente con ella, puesto que para que tenga una plena autoexperiencia de sí mismo necesita aprender a concebirse como un *sujeto de producciones prácticas*. Además, Honneth dice que Hegel *hace que el lado práctico del proceso de formación individual empiece con la experiencia instrumental del sujeto, que subyace en la conexión interna de actividad de trabajo, herramienta y producto*⁴⁰. También menciona⁴¹ que en el proceso de trabajo, según Hegel, la inteligencia toma conciencia de su producto realizado, cosa que no ocurría cuando sólo tenía contacto con el mundo de forma cognitiva. Sin embargo, Honneth aclara que el reconocimiento en el trabajo es insuficiente para Hegel, dado que el espíritu subjetivo (sujeto) únicamente se puede reconocer como cosa activa, y no como persona jurídica, al tener una relación de sujeto a cosa y no de persona a persona.

Evidentemente Honneth le concede un lugar secundario al trabajo⁴² en la lucha por el reconocimiento, cosa con la que no hubiera estado de acuerdo Herbert Marcuse, de haber vivido lo suficiente para alcanzar a leer *La lucha por el reconocimiento*. Para el autor de *El hombre unidimensional*, el trabajo ocupa un lugar de primer orden ya que *determina varios tipos de integración y condiciona todas las formas subsiguientes de comunidad que corresponden a estos tipos: la familia, la sociedad civil y el Estado*.⁴³ En el capítulo siguiente, que versará sobre la lucha de clases, se abordará con más cuidado, este aspecto de la vida social.

Retomando a Honneth, él dice que el reconocimiento que quedó incompleto por la existencia de una relación instrumental del sujeto con el mundo, Hegel lo completará transitando a las relaciones intersubjetivas (de sujeto a sujeto) que tienen la tarea de aportar el elemento o la dimensión faltante en el tránsito hacia el reconocimiento pleno. El siguiente escalón que, según Honneth, propone Hegel como la realización del espíritu subjetivo, es la relación intersubjetiva que puede haber en una pareja amorosa, la relación sexual entre hombre y mujer.⁴⁴

Sobre el reconocimiento en el amor, Honneth ve algunas similitudes entre su formulación en *Filosofía Real* y *El sistema de la eticidad*, ya que Hegel entiende al

⁴⁰ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 49.

⁴¹ Ibid. P. 50.

⁴² Aunque en un artículo posterior, si se lee con cuidado, Honneth parece considerarle un lugar más digno al trabajo que el que consive en su lectura del joven Hegel. Ver su artículo "Work and Recognition: A Redefinition" en Schmidt am Busch, Hans-Christoph and Zurn, Christopher: *The Philosophy of Recognition. Historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, Maryland, 2010, p. 223.

⁴³ Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 79.

⁴⁴ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 51.

amor como una relación donde hay un reconocimiento mutuo entre las partes involucradas, que sirve para afirmar su individualidad natural. Un punto importante que remarca Honneth, en su lectura de Hegel, es el de la reciprocidad, ya que si alguno de los amantes no reconoce al otro como persona, ésta tampoco reconocerá a aquélla, dinamitando la posibilidad de que participen debidamente en los espacios públicos. *Esta tesis es plausible*, comenta Honneth, *si es entendida como una aserción acerca de las condiciones emocionales de un desarrollo pleno del yo; sólo el sentimiento de ser reconocido y afirmado en su específica naturaleza de querencia hace que en un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima participación en la formación de la voluntad política.*⁴⁵ Pero el amor, dice el filósofo de Essen, debe reforzarse y no quedarse en una relación entre dos personas. Y que para ello tiene que existir: un vínculo institucional traducido en matrimonio; la posesión de bienes familiares; y, como se planteó en *El sistema de la eticidad*, la procreación de hijos. En las siguientes líneas de Hegel creemos que se condensa todo lo dicho por Honneth:

El patrimonio familiar conlleva el momento de la actividad, superior a la herramienta, de modo que ambos extremos son actividades conscientes de sí. Pero el amor aún no es inmanente a este objeto, sino que está en los extremos. Conocer ambos caracteres no es aún por sí mismo un conocer cognoscente, el amor mismo no es aún el objeto; pero el yo del amor se retira de éste, se rechaza a sí mismo y se convierte en el objeto. La unidad de ambos caracteres es el amor, pero no se sabe amor más que en el niño. En él intuyen el amor, su unidad consciente como conciente de sí.⁴⁶

Como Honneth nos ha venido diciendo, no obstante que el nivel de reconocimiento y de lucha se acrecentó con el amor y la familia, respecto a la relación sujeto-objeto en el trabajo, este estadio de reconocimiento todavía no es suficiente para que los sujetos adquieran consciencia total como personas jurídicas, dado que, *en la relación de amor con los miembros de la familia , el espíritu subjetivo no se ve sacudido en principio por conflictos, que le fuercen a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social.*⁴⁷ En otras palabras, para Honneth si un sujeto no toma conciencia de normas universales que rigen la

⁴⁵ Ibid., pp. 53-54.

⁴⁶ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, pp. 173-174.

⁴⁷ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 55.

interacción entre personas, es imposible que se conciba a sí mismo como persona que cuenta con derechos reconocidos por todos recíprocamente.

Por tal motivo, Honneth opina que Hegel se ve obligado, una vez más y lo mismo que en *El sistema de la eticidad*, a pasar a otro nivel de lucha por el reconocimiento, al nivel del derecho, y sus correspondientes elementos conciliadores y transgresores: el contrato y el delito. Pero Honneth señala dos puntos que para Hegel son importantes y que son contribuciones de la lucha por el reconocimiento en el derecho, a saber: la reproducción de la parte espiritual de la sociedad civil, y el impulso normativo que permite el desarrollo y estructuración interna del derecho.⁴⁸

Para Hegel el derecho conlleva tres momentos: es la mediación entre el individuo con él mismo y lo social; da legitimidad al individuo ante los demás como propietario; e incluye a éste dentro del todo social:

[1] Es la mediación de la persona en su existencia inmediata con ella misma, la sustancia de su existencia –basada por completo en la comunidad con los otros, o sea su absoluta necesidad-. El todo es a la vez sólo esta subsistencia general; en ella está superada la subsistencia singular... [2] El singular vale como poseedor de propiedad, lo general es la sustancia del contrato o precisamente esta existencia, este valer de la voluntad común... [3] La existencia del singular en la sustancia es ahora su propio, inmanente convertirse en lo general, la formación. O esta ley vigente tiene dos caras: el singular subsiste en ella y a la vez se genera; pero esa subsistencia misma es inmanentemente el movimiento en general.⁴⁹

Para Hegel es importante el derecho como mediador en los conflictos, ya que parte del hecho de que una vez que se han formado las familias (que no está exenta de luchas por el reconocimiento), y éstas interactúan con otras, entran en conflictos que tiene que ver, principalmente, con los bienes materiales. Es decir, se da el conflicto cuando la apropiación de unas familias, significa la desposesión de otras:

Las dos individualidades plenas se refieren a la vez una a otra y se encuentran en recíproca tensión. Su existencia inmediata es excluyente. Uno se ha apoderado con sus tierras, de un pedazo de suelo, no de una cosa singular como es la herramienta, sino de la duradera existencia general; la ha sellado con el trabajo o ha dado al signo su contenido como algo existente, un excluyente significado negativo. El otro, por

⁴⁸ Ibid., p. 66.

⁴⁹ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, p. 193.

consiguiente, se encuentra excluido de lo que él es, el ser ha dejado de ser general.⁵⁰

Y para darle una salida pacífica a ese tipo de conflicto, dice Hegel, no hay nada como el derecho, que por medio del contrato reconoce el derecho da alguien como poseedor: *Hay que comenzar por introducirla, de modo que nada pertenezca a nadie por apropiación inmediata sino por contrato, es decir: que no ocurra precisamente esa ocupación inmediata, que no haya exclusión implícita sino reconocimiento.*⁵¹ Para Hegel, el contrato lleva implícita la voluntad de las partes involucradas, el compromiso de uno(s) respecto a otro(s), y viceversa; y el consentimiento mutuo del valor moral del contrato mismo:

Se trata de una conciencia, de una distinción dentro del concepto del reconocimiento; la voluntad del singular es voluntad común, proposición o juicio, y su voluntad es su realidad como enajenación de sí que es mi voluntad. Este saber se expresa en el CONTRATO; es lo mismo que el cambio, pero cambio ideal: 1º.) No doy nada, no doy más que mi palabra –lenguaje- de que quiero desprenderme; 2º.) Lo mismo el otro: esta enajenación mía es también su voluntad... 3º.) Es voluntad común, mi enajenación está mediada por la suya; si quiero enajenarme, es sólo porque también él por su parte quiere enajenarse y porque su negación se convierte en mi posición.⁵²

Un elemento del contrato que aparece en la anterior cita es el elemento discursivo, la conciliación discursiva o el acuerdo que hay entre individuos y que queda plasmado por escrito en el contrato. (Eso será de gran importancia para Habermas en su análisis de las obras de Hegel que hemos venido revisando, mismo que expondremos más adelante). Veamos otro fragmento de la *Filosofía real*, donde se ve más claro el elemento del contrato representado por el lenguaje: *El contrato contiene: 1º.) La voluntad determinada, particular como general; 2º.) Por eso es por lo que su contenido, la cosa, es el término medio de la referencia, una cosa particular, una existencia particular de la que puedo extraer... Y mi pura voluntad como tal está en el lenguaje, en mi explicación...*⁵³

Retomando a Honneth, él comenta que las instituciones económicas de cambio y de propiedad son, para Hegel, y en eso todo mundo está de acuerdo, piezas

⁵⁰ Ibid., p. 175.

⁵¹ Ibid., p. 178.

⁵² Ibid., p. 186.

⁵³ Ibid., p. 188.

importantes para el buen funcionamiento del sistema de trabajo social, y en eso el papel del contrato, como garantizador del reconocimiento mutuo de los contratantes, es de vital importancia puesto que *es la capacidad particular de saberse ligado al contenido material de sus exteriorizaciones, en las que el sujeto de derecho encuentra confirmación como socio de contrato.*⁵⁴ Pero, así como para Hegel, indica Honneth, es importante el establecimiento del contrato y sus implicaciones para el reconocimiento, lo será, también, su ruptura, es decir, el incumplimiento, por alguna de las partes, de los acuerdos firmados. Dicha ruptura contractual, dice, que puede ser posible en cualquier relación mediada por un contrato, además de ser una distorsión del derecho y una falta a la palabra, es para Hegel una separación de las dos partes involucradas (la singular y la general), y se torna delito. Citemos lo que Hegel dice al respecto:

Pero aquí interviene esta separación, que igualmente puede invertirse en su contrario: la concentración en sí. La voluntad vale como tal, está liberada de la realidad; precisamente por eso es lo contrario: voluntad singular y voluntad común se separan. Aquella es negativa frente a la general. Un delito sólo en tanto en cuanto estoy reconocido, es decir: en cuanto mi voluntad vale de suyo como general, como voluntad de suyo –no hay ofensa ni violación de derechos antes del reconocimiento-

⁵⁵

El delito es importante para Hegel en la lucha por el reconocimiento, porque el individuo que delinque, al faltar a su palabra o romper el contrato, está actuando de manera egoísta, pues al imponer su voluntad particular, con su acto se ha separado, o ha actuado en contra, de la voluntad general. Pero es precisamente en ese momento cuando el derecho entra como mediador y tratará de hacer cumplir el contrato y resarcir el daño. Y no sólo eso, el derecho, según Hegel, intentará (obligará) reintegrar al sujeto que delinque a la comunidad como persona, aún en contra de la voluntad de ésta:

Pero a la vez mi voluntad singular no es esencialmente más que un momento; y, al sentarla como voluntad común, la he sentado también yo como común: mi palabra tiene que valer; no por razones morales de que debo guardar mi coherencia interna, sin cambiar mi mentalidad, convicción, etc., al contrario: puedo cambiarlas; pero mi voluntad sólo existe reconocida, no sólo me contradiría a mí mismo sino también al

⁵⁴ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 68.

⁵⁵ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, p. 187.

reconocimiento de que disfruta mi voluntad; no se podría confiar en mi palabra, es decir mi voluntad sería sólo mía, mera opinión. Por tanto la persona, el puro ser-para-sí, no es respetada como voluntad singular cuando se separa de la voluntad común, sino sólo como voluntad común: me veo obligado a ser persona... La fuente interna del delito es la coerción del derecho... Pero el delito es la vivificación, la activación, el estímulo para que actúe la voluntad general.⁵⁶

De la anterior cita se desprende otro factor que, según Honneth, faltó en *El sistema de la eticidad*, a saber, la coacción jurídica, pues ésta genera en el delincuente el sentimiento de menosprecio, al sentir que no le es reconocida su voluntad particular. Es por eso que Hegel, en opinión del autor de *la lucha por el reconocimiento*, avanza un paso más allá del derecho, para que la particularidad que no fue reconocida en dicho estadio (por estar en un nivel de abstracción muy alto que aplica para todos en general) sea reconocida en otro. Para Hegel, tal nivel de reconocimiento lo otorga, según Honneth, *el espíritu del pueblo representado y sostenido por el Estado*.⁵⁷

En el caso de los asuntos económicos, el Estado para Hegel debe ser y es aquella instancia mediadora entre los intereses particulares y los generales⁵⁸, que impedirá que unos pocos se desarrollen a costa del empobrecimiento de la mayoría. Pero, también para Hegel, el Estado es: *la existencia, el poder del derecho, el mantenimiento del contrato, la unidad existente de la palabra, la existencia ideal, con la realidad, así como la unidad inmediata de posesión y derecho, la propiedad como sustancia general, lo permanente, el reconocimiento con validez*.⁵⁹

Ahora bien, según la lectura de Honneth, de las dos obras hasta ahora citadas, Hegel cometió dos errores respecto al reconocimiento en el Estado. Por un lado, dice, dejó inconclusa, o al menos de manera no tan clara, su teoría del reconocimiento en este estadio. Y, por el otro, al orientar su filosofía en general a la autorreflexión del espíritu, desplazó su teoría del reconocimiento, y su respectiva relación intersubjetiva, a un pobre o inferior nivel. En el primer caso, Honneth señala que no obstante que Hegel en *El sistema de la eticidad* sí contempló el papel del Estado en el reconocimiento de la persona en singular, esto no se siguió desarrollando en *Filosofía real*, de haberlo hecho, *hubieran podido aparecer ante su mirada, no sólo nuevos*

⁵⁶ Ibid., pp. 187-188-191.

⁵⁷ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 74.

⁵⁸ Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984, p. 198.

⁵⁹ Ibid., p. 200.

*contenidos sociales de derecho, sino también formas más sensibles de aplicación del derecho.*⁶⁰ Pero más grave aún le parece a Honneth el segundo error, el de que Hegel no haya captado al Estado como el lugar donde intersubjetivamente se da el reconocimiento sin que se pierda de vista la particularidad de cada individuo, y esto gracias a que lo concibió como Espíritu (monológico) autorreflexivo.⁶¹ Pero las críticas de Honneth no acaban ahí, según él la fundamentación del Estado, por parte de Hegel, *ya no remite como antes la emergencia de las relaciones de derecho a un acontecimiento conflictivo intersubjetivo, sino que se explica con la dominación violenta de personalidades dirigentes carismáticas, porque sólo en su potencia activa se puede presentir la <<voluntad absoluta>> del Espíritu, sólo ellas son capaces de obligar a la obediencia social que procede al despliegue del poder estatal. La subjetividad del Espíritu sólo puede reflejarse en la del héroe singular, que por su parte ofrece una representación previa de la autoridad monolítica del Estado.*⁶²

Finalmente, Honneth considera⁶³ que Hegel nunca dará seguimiento, en obras posteriores, a su teoría del reconocimiento con la misma consistencia o fuerza con que la que la planteó en las dos obras citadas del periodo de Jena. Ni siquiera, señala, en la *Fenomenología del espíritu* donde aborda el tema de la lucha por el reconocimiento en el famoso apartado dedicado a la dialéctica del amo y el esclavo. De esta misma opinión es su maestro Habermas, quien en su obra *Ciencia y técnica como ideología*, señala las innovaciones de Hegel en dichas obras, respecto al reconocimiento y a las relaciones entre sujetos mediadas por el lenguaje; y su abandono en obras futuras.

En los dos apartados siguientes veremos cuáles son las interpretaciones de Habermas de las lecciones de Hegel en Jena; y expondremos las tesis sobre el reconocimiento (la dialéctica del amo y el esclavo) que Hegel propone en la *Fenomenología del espíritu*. Todo esto para comprobar si efectivamente tienen razón los dos autores de la Escuela de Fráncfort al afirmar que el proyecto de Hegel naufragó.

I.3. EL COMENTARIO DE HABERMAS AL HEGEL DEL PERIODO DE JENA.

⁶⁰ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 75.

⁶¹ *Ibid.*, p. 80.

⁶² *Ibid.*, p. 78.

⁶³ *Ibid.*, p. 81.

Habermas, en su escrito "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena", hizo una reconstrucción de las lecciones antes mencionados de Hegel, e intentó probar su tesis de que en esas lecciones Hegel, contrario a lo que otros piensan, no concibe al espíritu, y a su movimiento de autorreflexión, como aquello que se manifiesta en el lenguaje, en el trabajo y en la relación ética (familia), sino que, por el contrario, son estas tres manifestaciones *las que determinan al concepto de espíritu*⁶⁴. En la interpretación de Habermas, él contempla que las tres categorías mencionadas (lenguaje, trabajo y familia) designan tres modelos de relaciones dialécticas y tres formas de mediación entre el sujeto y el objeto. Pero antes de pasar a su análisis de esos conceptos, Habermas pinta la raya que separa a Kant y a Hegel respecto a la reflexión. Mientras que el primero, dice, la considera como la capacidad del sujeto de autoconocerse, de abstraerse del mundo, y de volverse sobre sí mismo *como objeto* único; el segundo parte de una dialéctica de la autoconciencia, donde se sobrepasa la reflexión solitaria, y se apuesta por una reflexión donde existe una relación entre individuos que se conocen, es decir, *para Hegel es más bien resultado de la interacción en la que yo aprendo a verme con los ojos del otro sujeto. La conciencia que tengo de mí mismo deriva de un entrelazamiento de perspectivas. Sólo sobre la base del reconocimiento recíproco se forma la autoconciencia, que queda fijada en la imagen que de mí mismo obtengo a través de la conciencia de otro sujeto.*⁶⁵

Es por esto, dice Habermas, que el espíritu no es el fundamento de la subjetividad y la conciencia de sí mismo, sino el medio por el cual un yo se comunica con otro yo, y se forman uno al otro, y viceversa. También menciona que mientras que para Fichte el concepto del yo es una identidad del yo y del no yo; para Hegel dicho concepto es una identidad de lo universal y de lo particular, y está por encima de la subjetividad del individuo aislado, ya que éste, al ser al mismo tiempo universal y particular forma una unidad que Hegel conoce como espíritu (de un pueblo, de una época, de un equipo, etc.), ya que sirve como vínculo entre dos sujetos diferentes. Dicho en palabras de Habermas: *Espíritu es la comunicación de los particulares en el medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje con respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas*

⁶⁴ Habermas, Jürgen: *Ciencia y técnica como <<ideología>>*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 12.

⁶⁵ Ibid., pp. 15-16.

*con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas.*⁶⁶

Después de esto, Habermas pasa al análisis del concepto de familia o de relación ética, y dice que la familia es concebida por Hegel como el espacio de interrelación donde se expresa el sentimiento del amor, y donde cada uno de sus integrantes se conoce y asimila en y a través del otro. Además dice que Hegel presenta al amor como el producto de un movimiento, donde el amor es el producto de la reconciliación que se dio en un conflicto entre parejas:

El sentido peculiar de una identidad del yo que descansa en el reconocimiento recíproco, sólo queda alumbrado bajo el punto de vista de que la relación dialógica de la unión complementaria de sujetos opuestos, representa a la vez una relación de la lógica y de la práctica. Así se pone de manifiesto en la dialéctica de la relación ética que Hegel desarrolla bajo el título de lucha por el reconocimiento. Esa dialéctica reconstruye la opresión y el reestablecimiento de la situación de diálogo como una relación ética.⁶⁷

En tal movimiento dialéctica, nos dice el filósofo de la Escuela de Fráncfort, las relaciones de comunicación pueden ser disueltas si irrumpe la violencia, misma que puede ser cancelada en un movimiento de reconciliación mediante el diálogo y donde uno se vuelve a conocer a sí mismo en el otro. Más aún, para Habermas, siguiendo a Hegel, *lo dialéctico no es la intersubjetividad sin coacciones, sino la historia de su represión y de su restablecimiento... basada en el conocimiento de que la identidad de yo sólo es posible a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, identidad que a su vez depende de mi reconocimiento.*⁶⁸

Una vez que Habermas llegó a esto, dice que a Hegel le faltaría introducir la acción comunicativa como el medio en el que se desenvuelve el proceso de formación del espíritu autoconsciente. Pero en seguida dice que es esto precisamente lo que Hegel desarrolla en sus lecciones de Jena, pero valiéndose del ejemplo de la interacción que hay en el interior de la familia, en la cual se encuentran tanto la categoría del lenguaje como la del trabajo, como medios de su proceso de formación. En ese orden expone esas dos categorías. El lenguaje en Hegel, dice Habermas, en un primer momento, no contempla la comunicación entre los sujetos que conviven,

⁶⁶ Ibid., p. 17.

⁶⁷ Ibid., p. 19.

⁶⁸ Ibid., pp. 20- 22.

sólo se refiere a su uso que hace un individuo aislado para enfrentarse al mundo y para ponerle nombre a las cosas. Además dice que el lenguaje, específicamente los símbolos, tienen una doble función como nombre de las cosas:

Por un lado la fuerza de la representación consiste en la actualización en otro de algo no está inmediatamente dado, otro que, aunque inmediatamente dado, no está por sí mismo sino que ocupa el lugar de otro... Por otra parte, somos nosotros mismos los que hemos producido los símbolos. La conciencia hablante se hace así mismo objetiva por medio de ellos, y en ellos tiene experiencia de sí como de un sujeto.⁶⁹

Por otro lado, Habermas dice que para Hegel el trabajo es la manera específica de satisfacción de las necesidades humanas, y el que hace que el espíritu existente se diferencie de la naturaleza. Si con el lenguaje, nos dice Habermas, se rompe el dictado de la intuición inmediata y pone orden en la caótica variedad de sensaciones en cosas identificables; el trabajo *rompe el dictado del deseo inmediato y suspende, por así decirlo, el proceso de satisfacción de las necesidades.*⁷⁰ En otras palabras, el discípulo de Adorno señala que de la misma manera que el lenguaje era el medio entre el hombre y la naturaleza, ahora lo será el instrumento pero en la relación entre el hombre (trabajador) y objeto: *El instrumento es lo universal frente a los momentos fugaces de los deseos y del goce.*⁷¹ Habermas asegura, que si bien el instrumento y el lenguaje son las categorías por medio de las cuales el espíritu llega a la existencia, estos corren en sentidos contrarios. A continuación Habermas menciona algunas de las diferencias que hay entre dichas categorías:

La conciencia que da nombres adquiere frente a la objetividad del espíritu una posición distinta que la de la conciencia astuta que surge de los procesos de trabajo... Los símbolos del lenguaje ordinario penetran y dominan la conciencia percipiente y pensante, mientras que la conciencia astuta domina por medio de los instrumentos los procesos de la naturaleza. La objetividad del lenguaje mantiene su poder sobre el espíritu subjetivo, mientras que la astuta superación de la naturaleza por medio del poder del espíritu objetivo amplía la libertad subjetiva, ya que el proceso de trabajo termina en una satisfacción mediada de las necesidades a través de los bienes de consumo producidos...⁷²

⁶⁹ Ibid., pp. 27-28.

⁷⁰ Ibid., p. 28.

⁷¹ Ibid., p. 28.

⁷² Ibid., p. 30.

Después, Habermas se pregunta de qué manera se debe pensar la unidad de un proceso de formación por medio de la dialéctica del lenguaje, del trabajo y de la interacción (acción ética). Y contesta que con el título de lenguaje, ya que Hegel mete el uso de símbolos representativos como la primera determinación del espíritu abstracto, ya que las otras determinaciones (el trabajo y la interacción) presuponen a ésta. Además dice que *como tradición cultural el lenguaje entra en la acción comunicativa; pues sólo las significaciones intersubjetivamente válidas y constantes, que están tomadas de la tradición, permiten orientaciones basadas en la reciprocidad... Así la interacción depende de las comunicaciones lingüísticas que resultan habituales.*⁷³

Asimismo el trabajo social (acción instrumental), dice Habermas, está inserto en una red de interacciones y depende del lenguaje. Aunque dejara de ser trabajo social, el trabajo en solicitarlo y el uso de instrumentos necesitaría del lenguaje, ya que *de todos modos la acción instrumental sigue siendo también como acción solitaria una acción monológica.*⁷⁴

También dice Habermas que la relación que existe entre el trabajo y la interacción es más interesante que las anteriores relaciones (lenguaje-trabajo; lenguaje-interacción). Y asegura que Hegel conecta estas dos categorías cuando menciona que las normas jurídicas rigen el tráfico social que descansa sobre el reconocimiento mutuo, y los procesos de trabajo:

La posición como sustrato que es del reconocimiento jurídico surge de los procesos de trabajo. En el producto del trabajo que el otro me reconoce quedan así vinculadas la acción instrumental y la interacción.⁷⁵ En suma: Hegel conecta trabajo e interacción bajo el punto de vista de la emancipación con respecto al poder tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna; no reduce ni la interacción al trabajo ni cancela a éste en la interacción; pero sí que tiene a la vista una conexión de ambos en la medida en que la dialéctica del amor y de la lucha no puede quedar disociada de los éxitos de la acción instrumental y de la constitución de la conciencia astuta. El resultado de la liberación por el trabajo entra en las normas, bajo las que actuamos en forma complementaria.⁷⁶

⁷³ Ibid., p. 35.

⁷⁴ Ibid., p. 36.

⁷⁵ Ibid., p. 37.

⁷⁶ Ibid., p. 39.

Y, según Habermas, la función que sobre lo dicho tiene el derecho es la de constituir formalmente las relaciones éticas, ya que únicamente con la continuidad que garantizan las normas jurídicas se pueden asegurar las relaciones que hay entre los individuos.

Ahora bien, Habermas asegura, lo mismo que Axel Honneth, pero por otros motivos, que la dialéctica entre trabajo e interacción fue abandonada por Hegel en trabajos posteriores a las lecciones de Jena⁷⁷, ya que cambió a éstas por su división entre espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Además dice que *mientras que en Jena el lenguaje, el trabajo y la acción basada en la reciprocidad, no solamente eran etapas en el proceso de formación del espíritu, sino principios de su formación misma, en la Enciclopedia, lenguaje y trabajo que en otro tiempo constituyeron modelos de construcción del movimiento dialéctico, sólo son construidos ya como relaciones reales subordinadas.*⁷⁸

I.4. EL RECONOCIMIENTO EN LA FENOMENOLOGÍA Y EN LA ENCICLOPEDIA.

En el caso de este apartado se irá exponiendo el reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*, a la vez que introduciremos oportunamente lo que Hegel dice, respecto al mismo tema, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Y para hacerlo nos apoyaremos en algunos de los comentaristas más destacados de las obras del filósofo alemán. Para empezar, Hegel enumerará, en la *Fenomenología del Espíritu*, tres requisitos que se necesitan para que una autoconciencia se forme, o se complete: a) *el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. c) Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia.*⁷⁹

⁷⁷ Sobre el desacuerdo de Habermas con el Hegel posterior a los escritos de Jena, el comentarista de Hegel, Michael Quante, asegura en su artículo "The Relation of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*" que el autor de la escuela de Fráncfort está equivocado, debido a que no entendió la noción hegeliana de espíritu. Verlo en: Schmidt am Busch, Hans-Christoph and Zurn, Christopher: *The Philosophy of Recognition. Historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, Maryland, 2010.

⁷⁸ Ibid., p. 40.

⁷⁹ Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 112.

Sobre el primer momento de la autoconciencia, cuando un yo se capta como objeto inmediato, Kojève comenta que el hombre es el único animal que es autoconciencia, y que toma conciencia de sí cuando por primera vez dice "yo". Sin embargo, dice, *el sujeto cognoscente "no descubre jamás el por qué o el cómo del nacimiento de la palabra "yo"*⁸⁰; y esto porque el sujeto que contempla se pierde en el objeto contemplado. Es decir, concluye, en el acto de conocer (donde participa necesariamente un sujeto que conoce y el objeto de conocimiento) es el objeto y no el sujeto el que se muestra a sí mismo.

Ahora bien, según el mismo Kojève, en su comentario de Hegel, para que se forme la autoconciencia del sujeto, donde un yo que se concibe como diferente a otro yo, tiene que pasar a un segundo momento donde el deseo cumplirá su función que es la de empujar al sujeto a la acción:

Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción. Nacida del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la "negación", la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado: para satisfacer el hambre, por ejemplo, es necesario destruir o, en todo caso, transformar el alimento.⁸¹

Ramón Valls Plana, que resume el segundo momento mencionado por Hegel, para la formación de la autoconciencia, como *la dependencia del Yo respecto del mundo*⁸², dice que en la dialéctica existente en el mundo entre un Yo y las cosas que tiene en frente, éstas tienen independencia respecto de aquél, y que por eso el Yo para afirmarse tratará de negar, consumir, transformar o someter al objeto de su deseo. Sin embargo, agrega, dichas negaciones, que ocurren cuando se sacian los deseos, nunca pueden ser totales ya que el sujeto siempre deseará algo, y mientras viva, nunca podrá prescindir de del deseo de algún objeto. Y con más razón, dice Valls Plana, cuando el objeto de del deseo de alguien es otro sujeto que desea:

El deseo no puede satisfacerse sin contar con la realidad del objeto que se consume en la satisfacción... La negación del objeto que ocurre en la satisfacción del deseo no puede ser nunca total. Necesita siempre del objeto... La apetencia está ligada a

⁸⁰ Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, P. 11.

⁸¹ Ibid., p. 12.

⁸² Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, p. 110.

su objeto. Necesita del mismo, le es esencial y por eso no puede anularlo definitivamente porque ello significaría su propia desaparición como deseo.⁸³

Ahora bien, si le hacemos caso a Kojève, sin el deseo es imposible que un humano sea autoconsciente, pero que esto no basta para lograrlo, ya que el deseo es una condición necesaria pero no suficiente, y más cuando el objeto del deseo es una cosa no humana, puesto que si el yo es el resultado de las cosas que se consumen para satisfacer el deseo, si éstas son diferentes al humano, el yo será un yo cosificado, un yo animal que todavía no alcanza la autoconciencia. La condición, para Kojève, que falta para que se cumpla el tercer momento, y último, de la autoconciencia, es que el deseo sea un deseo de otro deseo (pero no del cuerpo biológico de otro ser que desea, sino de otro Yo que desea); que la autoconciencia desee a otra autoconciencia, para que el deseo pase de ser un deseo animal a un deseo humano. Veamos lo que escribe Kojève y el ejemplo que pone: *El deseo antropógeno difiere pues del deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, "positivo", dado, sino sobre otro Deseo. Así en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro.*⁸⁴

Es así como queda resumido el tercer momento de la autoconciencia, que para Hegel era la duplicación de la autoconciencia, donde la *autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*⁸⁵. Cuando esto ocurre, una autoconciencia puede ser a la vez sujeto, cuando desea a otra autoconciencia, y objeto, cuando es deseado por otra autoconciencia. Ahí ya está presente, afirma Hegel, el Espíritu, es decir: *la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo.*⁸⁶

Es aquí donde se debe tener cuidado, ya que el concepto de espíritu en Hegel es algo que no gusta del todo a ciertos autores, y es blanco de muchas críticas. A reserva de que esto se expondrá con más detalle en el último capítulo (que como se señaló al principio tratará del reconocimiento en los *Principios de la filosofía del derecho*), quisiéramos señalar que, por ejemplo, para Jorge Rendón Alarcón el Espíritu, donde el yo es nosotros y viceversa, no es otra cosa que un movimiento de la autoconciencia donde *se deja al descubierto la autonomía de la racionalidad moderna*

⁸³ Ibid., p. 108.

⁸⁴ Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, pp. 13-14.

⁸⁵ Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 112.

⁸⁶ Ibid., p. 113.

*en un sentido colectivo, reconociéndose, así, al mismo tiempo, que no hay normas sociales que puedan tener validez para nosotros, a menos que colectivamente nos las imponamos.*⁸⁷

Retomando a Hegel, más adelante dice que el reconocimiento mutuo de dos seres contrapuestos se logra no sin la ayuda que se prestan los unos a los otros; cuando uno (o unos) es el medio para que se reconozca el otro (los otros), y viceversa: *Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente.*⁸⁸

En los párrafos 430 y 431 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel resume de manera más clara no sólo el proceso que se da para la autoconciencia sino también el por qué del conflicto entre dos autoconciencias por ser reconocidas:

430. Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera inmediata como otro para otro. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí. La superación de la singularidad de la autoconciencia fue la primera superación; con ella se ha determinado solamente como particular.- Esta contradicción da el impulso a mostrarse como sí mismo libre y a estar ahí para el otro en cuanto tal: el proceso del reconocimiento.

431. Este proceso es una lucha, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio sentimiento de sí y su ser para otro, así como la referencia que la media con ellos.⁸⁹

Regresando a la *Fenomenología*, Hegel señala que para que una autoconciencia sea en sí y para sí, debe ser reconocida por otra autoconciencia. Pero que esta búsqueda de reconocimiento no es algo ni sencillo, ni pacífico, puesto que se

⁸⁷ “Libertad y vida cívica en Hegel” en Rendón Alarcón, Jorge (coordinador): *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, UAMI-Casa Juan Pablos, México, 2007, p. 149.

⁸⁸ Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 115.

⁸⁹ Hegel, G.W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1999, p. 478.

da mediante una lucha que puede ser de vida o muerte, una lucha donde se busca la muerte del otro, pero donde se pone en peligro la propia vida (anteriormente vimos el sentido que esto tiene para Hegel, según sus comentaristas): *En cuanto al hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte.*⁹⁰

En la opinión de Marcuse, y de varios autores más, la lucha casi nunca es armónica ni de cooperación entre las partes, sino que se da de manera conflictiva, puesto que cada uno de los opositores (de las autoconciencias) querrá imponer sus intereses, y donde sólo uno (el amo) triunfará sobre el otro (el esclavo): *Es más bien una lucha a vida o muerte entre individuos esencialmente desiguales, en la que uno es el señor y el otro es el siervo... La verdad de la autoconciencia no es el yo, sino el nosotros.*⁹¹

En la siguiente cita de Hegel, podemos ver claramente la relación conflictiva entre dos conciencias, donde una domina y la otra es dominada, donde el que domina no es nada sin el que es dominado y viceversa:

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.⁹²

Pero como Kojève dice⁹³ el resultado de la lucha, en este caso entre el amo y el esclavo, el conflicto por el reconocimiento no puede dar como resultado el triunfo de una autoconciencia y, a la vez, la muerte de la otra, sino sólo el sometimiento de alguna de las partes, que reconocerá, al someterse, a la otra autoconciencia como amo, ocupando inmediatamente el lugar del esclavo: *Debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe "reconocerlo" sin ser "reconocido" por él. Pero,*

⁹⁰ Ibid., p. 116.

⁹¹ Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 117.

⁹² Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 117.

⁹³ Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, p. 16.

“reconocer” así implica “reconocerlo” como Amo y reconocerse y hacerse reconocer como Esclavo del Amo.⁹⁴

De las dos conciencias, la del amo, que para Hegel es *la conciencia que es para sí... Que es mediación consigo a través de otra conciencia*⁹⁵, se relaciona a dos momentos. En primer lugar, se relaciona con una cosa que satisface sus apetencias, y con otra conciencia (esclavo) que produce esa cosa. Y en segundo lugar, en cuanto a él mismo, como autoconciencia que se relaciona inmediatamente con su ser para sí; y de manera mediata como un ser que sólo es para sí por medio de otro (del siervo). Más adelante Hegel menciona con más detalle las diferencias que hay entre el señor y el siervo, pero en la relación que tienen con el objeto de deseo o con el mundo:

Y, así mismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera, pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de la negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de la mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no logra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.⁹⁶

En opinión de Valls Plana⁹⁷, el amo se relaciona consigo mismo a través de la conciencia del esclavo y del mundo que es manipulado por éste (el esclavo). Y agrega que, puesto que el esclavo tiene la estructura dual de ser conciencia sometida y naturaleza, el señor tiene una relación con ellos en dos sentidos: se relaciona directamente con la conciencia del esclavo y con el mundo a través de ella (de la conciencia del esclavo). Pero también se relaciona directamente con el mundo y con el esclavo mediante éste. Por tal motivo Valls Plana propone el siguiente silogismo, que lleva como conclusión la dominación del amo sobre el esclavo: *El señor domina a la*

⁹⁴ Ibid., p. 16.

⁹⁵ Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 117.

⁹⁶ Ibid., p. 118.

⁹⁷ Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, p. 129.

*cosa, pero la cosa domina al siervo; luego, el señor domina al siervo.*⁹⁸ Pero el triunfo del amo sobre el esclavo, dice Valls Plana (lo mismo que muchos autores antes que él), es sólo aparente, ya que si se observa superficialmente dicha relación conflictiva, uno se atrevería a afirmar que la dominación está del lado del amo y la servidumbre del lado del siervo, y que es este último el que sale perdiendo al no ser reconocido por el amo, ni disfrutar del producto de su propio trabajo. Pero si se analizan las cosas con más cuidado, la relación desigual se invierte:

Ya se ve, sin embargo, que el señor no consigue ser perfectamente hombre. Se mueve todavía en una abstracción porque el ser humano consiste en relacionarse con el mundo sometiéndolo y experimentando su resistencia. Al abandonar esta segunda dimensión al siervo padece él mismo una deshumanización. El siervo, en cambio, que ha tomado un papel que en principio puede parecer menos humano, porque se encuentra sometido a las cosas y al señor, se va a liberar a través de este sometimiento... Inversión sorprendente del resultado. El señor queda esclavizado y el esclavo liberado. Siendo la objetividad del señor la conciencia servil queda atado a ella. El señor necesita del siervo para ser hombre. Queda así sometido, contra su voluntad, al esclavo. Es un esclavo del esclavo.⁹⁹

Ahora bien, hasta aquí hemos visto únicamente la forma en que el amo pasa de ser la parte dominante a la parte dominada, pues depende, más de lo que se piensa, del esclavo. Veamos enseguida detalladamente (en las anteriores citas ya se dejan ver algunas características) de qué manera el esclavo llega a ser superior a su amo.

El miedo y el trabajo son factores muy importantes para hacer del esclavo la parte más eminente en la confrontación. Pero tenemos que ver de qué manera introduce Hegel dichos factores. Para Hegel el siervo es autoconciencia (que es en sí y para sí misma) que se somete a un amo debido al temor que tiene a que éste le mate, es decir, *esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto*¹⁰⁰. Pero también dice Hegel que si bien es gracias al miedo que el siervo se somete y logra sobrevivir, con el trabajo supera el miedo a la vez que se realiza y libera como hombre: *aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al*

⁹⁸ Ibid., p. 129.

⁹⁹ Ibid., pp. 130-133.

¹⁰⁰ Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 119.

*hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.*¹⁰¹

El miedo, según Kojève, no es un simple temor a la muerte por el amo, es un miedo que se vive como angustia constante, un estar sometido y servir a la autoconciencia que se teme y que es la mismísima encarnación de la angustia, pues la angustia sólo es superada, según el autor de *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, si el siervo se somete y trabaja para el amo: *sin ese servicio la angustia no podrá transformar la existencia; y la existencia no podrá pues jamás sobrepasar su estado inicial de angustia. Sirviendo a otro, exteriorizándose, solidarizándose con los otros el hombre puede liberarse del terror esclavizante que inspira la idea de la muerte.*¹⁰²

Y en la opinión de Valls Plana, la subjetividad representada por el temor del siervo, requiere la contraparte objetiva representada por el trabajo, es decir, si el siervo alcanzó una humanidad subjetiva por medio del temor y su sometimiento, ésta sólo se realizará realmente (objetivamente) mediante el trabajo. Pero también afirma que un trabajo realizado sin el temor de por medio, sería no un trabajo humano, sino el trabajo de una bestia:

El temor puramente interior se quedaría sin cuerpo. Al no objetivarse, ni tan siquiera sería plenamente consciente porque le faltaría el medio de la reflexión. La subjetividad sólo alcanza su plenitud al formularse y expresarse por medio del trabajo. Pero tampoco bastaría un trabajo que no brotase de esta subjetividad previamente sacudida por el temor. En este caso el trabajo no sería verdaderamente humano, sería el trabajo de un animal al servicio del señor.¹⁰³

El trabajo para Hegel, o más bien el producto que sale de las manos del siervo en el proceso de trabajo, es diferente para cada una de las dos conciencias en conflicto. Mientras que para el amo el producto del trabajo es consumido (negado) sin dejar rastro en el amo; en el siervo toma otras dimensiones:

La relación negativa con el objeto se convierte en forma de este y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajo el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el

¹⁰¹ Ibid., p. 119.

¹⁰² Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, p. 34.

¹⁰³ Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, pp. 138-139.

puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia.¹⁰⁴

La razón de que el trabajo tenga un sentido positivo, con respecto a la relación que hay entre el siervo y la cosa, pues en ésta se coagula la conciencia del siervo, es explicada por Marcuse de la siguiente manera:

Sin embargo, el trabajo es, al mismo tiempo, el vehículo que transforma esta relación. La acción del trabajador no desaparece al aparecer los productos de su trabajo, sino que se preserva en ellos. Las cosas que el trabajo configura y confeccionan llenan el mundo social del hombre y funcionan allí como objetos del trabajo. El trabajador sabe que su trabajo perpetúa al mundo; se ve y se reconoce así mismo como en las cosas que lo rodean. Su conciencia está ahora <<exteriorizada>> en su trabajo y <<ha pasado a la condición de la permanencia>>.¹⁰⁵

Charles Taylor sobre esto comenta que el esclavo tiene ventaja sobre el amo, ya que por lo menos se está enfrentando a *un ser que existe para él mismo*, incluso si el amo no lo reconoce; y tiene una relación directa con la realidad que el mismo ha construido por su trabajo. En cambio el amo, que busca reconocimiento por parte del esclavo, lo obtenga o no, será el reconocimiento de un *sub-humano*¹⁰⁶. Pues eso es gracias a que el esclavo al trabajar *imprime sus propias ideas en ellas. El medio ambiente transformado por el hombre viene a reflejarlo. Está hecho de sus creaciones.*¹⁰⁷

En la misma línea, y desde su visión de Hegel, Sánchez Vázquez señala que el siervo es superior al señor, ya que con su trabajo el siervo se integra al proceso donde el Espíritu toma conciencia de sí mismo:

El trabajo, la actividad práctica material productiva, aparece, pues, en un proceso por el cual el sujeto (el Espíritu) va elevándose hasta llegar a su plena autoconciencia. La superioridad del esclavo sobre el señor está en haberse insertado en ese movimiento, en tanto que el señor se queda al margen de él. Al infundir a las cosas las formas de su espíritu, el esclavo asegura el desarrollo del espíritu.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Hegel, G.W. F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000, p. 120.

¹⁰⁵ Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 118.

¹⁰⁶ Taylor, Charles: *Hegel*, Anthropos, UAM y Universidad Iberoamericana, España, 2010, p. 134.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo: *Filosofía de la Praxis*, Editorial Grijalbo, México, 1980, p. 78.

Posiblemente Sánchez Vázquez haya tenido en mente a Alexandre Kojève cuando escribió lo anterior, pues el autor nacido en Rusia afirma que el trabajo del siervo, que es espíritu encarnado, crea al mundo y aporta el sustrato material con que se objetiva a la historia: *a través del trabajo el hombre llega a ser un ser sobre natural, real y consciente de su realidad; porque trabaja él es Espíritu “encarnado”, es “Mundo” histórico, es Historia “objetivada”*.¹⁰⁹

Ahora bien, como resumen de lo que se ha venido diciendo, sobre la superioridad del esclavo sobre el amo, Kojève en un solo párrafo de su libro dice que alguien que no ha sentido la angustia de la muerte, difícilmente se dará cuenta de que su vida en el mundo, que es propiedad del amo, corre peligro en casi todo el movimiento que haga. Alguien así, puesto que ignora el riesgo que corre, sostiene, puede estar conforme con el mundo que le tocó vivir, un mundo en el que él es esclavo. Pero cuando el esclavo experimenta tal angustia, entonces no estará conforme con su mundo; e intentará no solamente reformarlo, sino transformarlo revolucionariamente. Pero esta transformación, concluye Kojève, implicaría la muerte del amo, puesto que si el mundo, del cual es dueño el amo, perece, entonces él (el amo) perecerá junto con éste (el mundo). Y aquí creemos que Kojève no está pensando en una revolución armada (o no sólo) donde se aniquile directamente al amo, sino en una transformación y liberación del mundo a través del trabajo que realiza el esclavo, de ahí su lugar privilegiado:

Sólo el Esclavo puede transformar el mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crear un Mundo formado por él en el que será libre. Y el Esclavo sólo llega a ello por el trabajo forzado y la angustia soportada en servicio del Amo. Ciertamente, ese trabajo no lo libera a él solo. Pero al transformar el Mundo mediante ese trabajo, el Esclavo se transforma así mismo y genera así las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la Lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó en el comienzo por el temor de la muerte. Y así es que en conclusión todo trabajo servil realiza no la voluntad del Amo, sino aquella... del Esclavo que, por fin, triunfa allá donde el Amo, necesariamente, fracasa.¹¹⁰

Sobre la interpretación que hizo Kojève de la *Fenomenología* de Hegel, específicamente de la sección dedicada al la lucha entre el amo y el esclavo, ha

¹⁰⁹ Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, p. 32.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

habido voces que la alabaron¹¹¹, pero también otras que han señalado sus defectos¹¹². Tran Duc Thao, por ejemplo, es un autor que tomó una postura neutra respecto a Kojève, pues le señala aciertos y errores. Y como aportes del autor de *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, destaca la explicación efectiva que hizo a raíz de darle al texto de Hegel un sentido concreto, es decir, relacionando sus postulados con hechos reales. Pero este autor oriental no deja de señalar la influencia que tuvo Marx sobre Kojève: *Kojève lo interpreta a la manera de Marx como negatividad real: el deseo y el trabajo negando el dato natural y transformándolo de manera de volverlo humano. La mediación es la actividad que permite al hombre independizarse de las condiciones inmediatas y elevarse a la universalidad en un mundo que él mismo ha elaborado.*¹¹³

Y el reproche que se le puede hacer a la interpretación de Kojève, en opinión de Valls Plana, es el de haber volcado todos sus esfuerzos en la dialéctica del amo y el esclavo, dejando incompleto el proceso total del espíritu (en el que intervienen la conciencia estoica, la escéptica y la desventurada) que se encuentra en la obra de Hegel. Si se queda uno con el reconocimiento que hay en el conflicto del amo y del esclavo, asegura Plana, se tendrá una visión mutilada del reconocimiento en Hegel, puesto que en éste sólo es reconocida una de las partes, sea la del amo o la del esclavo, y lo que él buscaba era la realización de espíritu donde la comunidad intersubjetiva era libre e igualitaria pues quedaba *garantizada la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual.*¹¹⁴

En términos generales, lo expuesto hasta aquí sobre la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología*, que no difiere mucho de la *Enciclopedia*, es algo que no satisfizo en nada ni a Honneth ni a Habermas, pues Hegel centra su atención en la lucha por el reconocimiento que hay entre amo y esclavo, olvidando, según ellos, los niveles de reconocimiento que expuso en *El sistema de la eticidad* y la *Filosofía Real*. Ya después veremos, cuando veamos la teoría de Honneth sobre el reconocimiento, que ellos prefieren tales obras porque Hegel se mueve en un nivel muy abstracto (no se si llamarle normativo), nivel que ellos prefieren por encima del concreto. Quizás tampoco les gustó el que Hegel haya puesto la lucha por el reconocimiento entre amo y esclavo como comienzo de los Estados:

¹¹¹ Por ejemplo George Armstrong Kelly y su artículo “Notes on Hegel’s <<Lordship and Bondage>>” en: O’Neill, John (Edited): *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*, State University of New York press, USA, 1996, p. 255.

¹¹² Por ejemplo: Williams, Robert R.: *Hegel’s Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley, 1997, p. 66.

¹¹³ Tran Duc Thao: *El materialismo de Hegel*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965, P. 20.

¹¹⁴ Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, p.81.

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los Estados. La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de autoconciencia universal. Es el comienzo fenoménico o exterior de los estados. No su principio sustancial.¹¹⁵

Desde luego que eso que rechazaron los autores de la Escuela de Fráncfort, es algo que sí tomó en cuenta Karl Marx (mismo que también es criticado, por eso y muchas cosas más, por dichos autores) para sus tesis sobre el trabajo y la lucha de clases. Jean Hyppolite pone en los siguientes términos la influencia sobre Marx por parte de Hegel:

Se ha hecho con frecuencia la exposición de la dialéctica de la dominación y la servidumbre. Quizás es la parte más célebre de la Fenomenología, tanto por la belleza plástica de su desarrollo como por la influencia que ha podido ejercer en la filosofía social y política de los sucesores de Hegel, y particularmente sobre Marx. En esencia, consiste en mostrar que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo.¹¹⁶

No obstante esta influencia, creemos que Marx no se quedó conforme con el planteamiento de Hegel y trató de ir más allá. ¿En qué medida? Valls Plana nos da una pista:

Lo que Hegel exige del trabajo en la línea del temor absoluto será después en Marx la miseria absoluta del proletariado, capaz de dar conciencia humana a la clase trabajadora. Pero en la reinterpretación marxista de esos textos habrá una protesta que no se encuentra en Hegel. Éste parece dar por sentado que las cosas son así, sin más. Marx por el contrario, emitirá un juicio de valor negativo sobre esta relación de señorío-servidumbre. Significa una opresión que debe ser corregida y que no basta digerirla con el pensamiento.¹¹⁷

¹¹⁵ Hegel, G.W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1999, p. 479.

¹¹⁶ Hyppolite, Jean: *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del Espíritu>> de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1974, p. 156.

¹¹⁷ Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, p. 140.

A continuación veremos lo que para Marx y el marxismo significa la lucha de clase, con su indisociable teoría del valor-trabajo, y veremos en qué medida son herederos, y en qué otra difieren, de la teoría hegeliana del conflicto social.

CAPÍTULO II.

LA LUCHA DE CLASES EN MARX.

La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos... La lucha por la emancipación de las clases obreras no es una lucha por privilegios y monopolios de clases, sino a favor del establecimiento de la igualdad de derechos y deberes, y por la abolición de cualquier régimen de clases.¹¹⁸

La segunda teoría filosófica acerca del conflicto social que expondremos en este capítulo, la lucha de clases en su concepción marxista, aunque conserva algunos de los postulados de las tesis de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento, creemos que toman una dimensión mucho mayor de la que, debido al contexto social en que fueron desarrolladas, el autor de la *Fenomenología del espíritu* nunca se imaginó. Nos referimos a que Marx basa sus tesis sobre la lucha de clases en un estudio más profundo de las condiciones sociales que provocan que una clase se enfrente a otra, dando a la vez pautas para que la clase más oprimida reconozca que su situación puede ser mejorada o revertida en tres niveles: en el individual, cuando la lucha de la clase desposeída obtenga beneficios dentro de su centro de trabajo; en el particular, cuando un sector de la clase proletaria logre mediante su lucha la reforma de una ley que beneficiará a todos los sectores de dicha clase; y en el general, cuando la clase en cuestión convierta su lucha en una riña revolucionaria y conquiste el poder político, para después transitar a una sociedad donde no habrá dominio de una clase sobre las otras.

Ahora bien, en los siguientes apartados, o subcapítulos, iremos viendo con detalle todo lo que implican los tres niveles de lucha señalados, a saber: el concepto marxista de lucha de clases; la lucha de clases en sus facetas económica y política; la tesis sobre la conciencia de clases; la teoría marxista del derecho y del Estado; y, finalmente, la dictadura del proletariado como fase previa a la desaparición de las clases (el comunismo). Sirva sólo como entrada la siguiente cita de la *Ideología*

¹¹⁸Karl Marx en: Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pp. 59-60.

alemana (donde Marx y Engels resumen lo que fue el resultado de sus investigaciones hasta 1845), que contiene los puntos a desarrollar en este capítulo:

Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1.º En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y [...] surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también en las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2º, que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-práctica en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina; 3º, que todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre las personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad; y 4º, que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.¹¹⁹

¹¹⁹ Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 81-82.

II.1. LAS CLASES SOCIALES SEGÚN EL MARXISMO.

Es por todos sabido que Marx nunca dejó un escrito donde desarrollara plenamente tanto el concepto de clase social como el de lucha de clases. Sin embargo, sus principales aportes a las discusiones políticas, sociales, económicas, históricas, etc. no se entenderían correctamente si no se toman en cuenta estos conceptos que, unas veces explícitamente y otras de manera implícita, permean toda la obra de Marx. También es por todos conocido que tampoco Marx fue el descubridor, ni el primero en hacer uso, del concepto de clases social, pues antes que él ya algunos autores, franceses principalmente, habían señalado la división de las sociedades en esos términos. Además de que Marx reconoció esto, específicamente en una carta a Weydemeyer de 1852, señala lo que sí aportó:

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas... Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.¹²⁰

Ahora bien, para mostrar si efectivamente Marx aportó lo que él afirma en su carta, y ver cuáles son sus argumentos para concluir eso, tendremos que partir de lo que él considera como una clase social, y de las condiciones sociales que hacen que un individuo forme parte de alguna de ellas. Para esto, recurriremos a algunos textos de Marx donde se vea claro lo que él opina sobre el tema y nos apoyaremos, además, en algunos de sus comentaristas más destacados.

En el tercer tomo de *El capital* es donde Marx intentó hacer un desarrollo del concepto de clase social, desgraciadamente el tiempo no le alcanzó debido a su muerte, y el manuscrito quedó interrumpido después de unas cuantas líneas. Pues ese pequeño texto de Marx no lo conoceríamos de no haber sido porque Engels preparó el último tomo de dicha obra para su publicación. Quizás en esas pocas palabras sobre las clases sociales no se pueda sacar gran cosa, pero creemos que sí dejan ver que no difieren mucho de lo que se conoce al respecto en otros escritos terminados. ¿Qué

¹²⁰ Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 481.

dice Marx en el capítulo LII del tercer tomo de *El capital*? Señala que en las sociedades que en su tiempo se basaron en el modo de producción capitalista existieron tres grandes clases: la de los asalariados, la de los capitalistas y la de los terratenientes. Y no sólo eso, también nos dice qué tipo de propiedad tuvieron éstas, y cuál fue su principal fuente de supervivencia: *Los propietarios de mera fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los terratenientes, cuyas respectivas fuentes de ingreso son el salario, la ganancia y la renta de la tierra.*¹²¹

En el mismo manuscrito sobre las clases se hace la pregunta: ¿Qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y terratenientes formen las tres grandes clases sociales? Pregunta que en parte ya fue respondida en la cita anterior, pues reitera que cada una de las clases sociales se forma por individuos (agentes de producción) que comparten la misma forma de obtener ingresos: *Son tres grandes grupos sociales, cuyos componentes, los individuos que las forman, viven respectivamente de salario, ganancia y renta de la tierra, de la valorización de su fuerza de trabajo, su capital y su propiedad de la tierra.*¹²²

Creemos que esto es otra forma de decir que lo que define a una clase es su lugar en el proceso productivo. Es decir, en el capitalismo los que poseen medios de producción (herramientas, edificios, máquinas, etc.), y obtiene sus ingresos de ello, formarán una clase; y los que no poseen más que su propia fuerza de trabajo, y de eso se ganan la vida, formarán otra clase. Esto Marx lo reitera una y otra vez en la mayoría de sus escritos, por ejemplo, en el tomo uno de su principal obra, en el famoso capítulo dedicado a la acumulación originaria, él nos habló de la forma en que se dividieron las clases en el tránsito del feudalismo al capitalismo:

En tiempos remotos había, por un lado, una elite diligente, y por otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de ese pecado original arranca la pobreza de la gran masa –que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas-...¹²³

Friedrich Engels, en una nota al *Manifiesto Comunista*, le da nombre y apellido a dichas clases y las define en los siguientes términos: *“Por burguesía se entiende la clase de los capitalistas modernos, quienes son poseedores de los medios sociales de*

¹²¹ Marx, Karl: *El capital*, Siglo XXI, Tomo III, Vol., 8, México, 1981, p. 1123.

¹²² *Ibid.*, p. 1124.

¹²³ *Ibid.*, Tomo I, vol. 3, pp. 891-892.

*producción y explotan el trabajo asalariado. Entiéndase por proletarios a la clase de los trabajadores asalariados modernos quienes, puesto que no poseen medios de producción propios, dependen de la venta de su fuerza de trabajo para poder vivir.*¹²⁴

Cabe aclarar, que la razón que llevó a Marx a poner, en su fragmento inconcluso sobre las clases, a tres clases, y no a dos, como las principales en el capitalismo, se debió al nivel de abstracción en el que Marx analizó a las clases. Así, en el nivel más alto de abstracción, cuando se refiere al modo de producción capitalista, es cuando Marx menciona a dos: a la clase capitalista y al proletariado. Y cuando está en un nivel de análisis más concreto (en el de una formación social específica) es cuando menciona no sólo tres, sino más clases. Esto no pasó desapercibido para Nicos Poulantzas¹²⁵ ya que dice que en el examen teórico de un modo de producción “puro”, como el del modo de producción capitalista *puede verse que su efecto sobre los apoyos se refleja en una distinción de dos clases, la de los capitalistas y la de los asalariados. Sin embargo, una formación social consiste en una imbricación de varios modos de producción... aquí, pues, estamos en presencia de más clases que en el modo de producción “puro”.*¹²⁶

Además de Poulantzas hubo otros autores¹²⁷ que reconocieron los niveles de análisis de Marx, respecto a las clases sociales, pues él mismo, en el fragmento que dedica a las clases sociales, nos recuerda que en la formación social que está analizando, la Inglaterra decimonónica, se podían detectar las tres clases mencionadas, aunque no de forma pura, puesto que sus diferentes gradaciones hacen un poco borrosas sus *líneas de demarcación*¹²⁸. Más aún, un poco más abajo, en el

¹²⁴ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 38.

¹²⁵ Lo mismo que Marta Harnecker, quien en su texto más famoso apunta lo siguiente: *Estos textos nos permiten, por lo tanto, concluir que en el modo de producción capitalista, como en todo modo de producción, existen sólo dos clases fundamentales antagónicas: la burguesía y el proletariado. Cuando Marx habla de tres clases, se está refiriendo no a un modo de producción puro sino a una formación social: la sociedad moderna inglesa u otra en la que domina el modo de producción capitalista.* Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1982, p. 174.

¹²⁶ Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p.79.

¹²⁷ Ralf Dahrendorf, que da las razones que llevaron a Marx a diferentes niveles de análisis de las clases: *La teoría de las clases no constituyó para Marx una teoría sobre la constitución circunstancial de una sociedad y por ello tampoco una teoría de la estratificación social, sino que debía servirle como instrumento para exponer el cambio de las formas totales de la sociedad...En esta intención del conocimiento descansa el prototipo de la sociedad de las dos clases, que sirvió para Marx para sentar su teoría dinámica. Si Marx hubiera pretendido ofrecer una rigurosa descripción fotográfica de su sociedad, aquel prototipo hubiera sido, en la realidad, insuficiente. Realmente habla Marx... de una pluralidad de clases.* Dahrendorf, Ralf: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979, p. 36

¹²⁸ Marx, Karl: *El capital*, Siglo XXI, Tomo III, Vol. 8, México, 1981, p. 1123.

último párrafo (antes de las fatídicas palabras de Engels anunciando la interrupción del manuscrito de Marx), señala que de acuerdo a su concepción de lo que define a la formación de clase, se pueden deducir algunas clases más, diferentes a las que se desprenden de las tres clases en cuestión:

Pero desde este punto de vista médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los cuales los réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente. Lo mismo valdría para la infinita fragmentación de los intereses y posiciones en que la división del trabajo social desdobra a los obreros como a los capitalistas y terratenientes; a los últimos, por ejemplo, en viticultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías.¹²⁹

Y no sólo en su obra principal, también en sus obras conocidas como de coyuntura política, Marx hará mención de una gran cantidad de clases sociales y el papel que jugaron (político y económico) en la formación social francesa de mediados del siglo XIX. Menciona a. capitalistas industriales, capitalistas financieros, proletarios, campesinos, lumpemproletariados, pequeños burgueses, etc.¹³⁰ En su comentario del *18 Brumario de Luís Bonaparte*, el autor Olin Wright enumera las siguientes:

En el, por ejemplo, hay noticia al menos de los siguientes agentes en los conflictos sociales: burguesía, proletariado, grandes terratenientes, aristocracia financiera, campesinos, pequeña burguesía, clase media, lumpen-proletariado, burguesía industrial, altos dignatarios. Marx no lleva a cabo ningún intento de ofrecer un análisis teórico sólido de estas diversas categorías ni del estatuto conceptual de las distinciones que utiliza. Lo que en este texto le preocupa es comprender la relación existente entre las luchas que enfrentan a estos agentes y el estado.¹³¹

El tema de las distintas clases dentro de una formación social, que no se reducen a capitalistas y proletarios, fue estudiado y sistematizado por Nicos Poulantzas en varios de sus escritos, por ejemplo, en su obra *Las clases sociales en el capitalismo actual* señala las diferentes partes en las que se puede dividir una sociedad, ya sea en fracciones o capas de clase, o bien en categorías sociales que

¹²⁹ Ibid., 1124.

¹³⁰ Marx, Karl: *Las luchas de clases en Francia de 1848-1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973, 41.

¹³¹ Olin Wright, Erik: *Clases*, Siglo XXI, España, Madrid, 1994, p. 2.

están delimitadas principalmente por su lugar en las relaciones políticas e ideológicas; tal es el caso de la burocracia de Estado, delimitada por su relación con los aparatos de Estado, y el de los “intelectuales”, definidos por su papel de elaboración y de aplicación de la ideología.¹³²

Hecha esta larga aclaración, nos gustaría seguir citando definiciones marxistas de clase social, en especial las que dos marxistas connotados hicieron en su momento, nos referimos a Lenin y a Poulantzas. Esto para ir viendo si coinciden o no con las de los fundadores del marxismo antes citadas. La definición de Lenin no difiere mucho de lo ya señalado, excepto en mencionar que los sistemas de producción, en la que están insertos los individuos que forman las clases, se encuentran sujetos a cambios históricos:

Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción (relaciones que las leyes fijan y consagran, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, por consiguiente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen)¹³³.

En el caso de la definición de Poulantzas sí se advierte que no sólo se pueden definir a las clases por el lugar que ocupan en la estructura económica, sino que también influyen, aunque en menor grado que ésta, factores extraeconómicos (superestructurales):

Las clases sociales son conjuntos de agentes sociales determinados principal pero no exclusivamente por su lugar en el proceso de producción, es decir, en la esfera económica. Para el marxismo, lo económico desempeña en efecto el papel determinante en un modo de producción y en una formación social; pero lo político y la ideología, en suma la superestructura, tienen igualmente un papel muy importante.¹³⁴

¹³² Poulantzas, Nicos: *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, México, 1976, p. 23.

¹³³ Lenin citado en: Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1982, p. 167.

¹³⁴ Poulantzas, Nicos: *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, México, 1976, pp. 12-13.

Lo que nos hizo ver Poulantzas con lo anterior es muy importante, pues muestra que se puede hacer una lectura de Marx que incluye factores extraeconómicos en el análisis, que va en contrasentido a la de autores que han reducido todas sus tesis a lo económico. Más adelante, se verá con más detenimiento esto, mientras nos gustaría poner más énfasis en lo que apareció en la cita de Lenin, que nos recuerda que las tesis de Marx, sean respecto a las clases o a cualquier otra, no son postulados eternos que se aplican a cualquier sociedad y en cualquier momento de la historia, por el contrario, son conceptos dinámicos aplicados según el momento histórico y social de una formación social. Esto lo reconoció Anthony Giddens, quien afirmó que sería *un error considerar los principios establecidos por Marx en su modelo abstracto de desarrollo capitalista, como se hace con frecuencia, como predicciones sobre el futuro próximo de las sociedades capitalistas históricas. Las <<leyes>> que, según Marx, <<funcionan con férrea necesidad hacia unos resultados inevitables>> representan propiedades tendenciales intrínsecas a los mecanismos más profundos del modo de producción capitalista; pero esas <<leyes>> son, según sus palabras, <<como todas las demás leyes, modificadas en su funcionamiento por muchas circunstancias>>*.¹³⁵

Algo similar a lo dicho por Giddens, pero haciendo referencia a cómo se debe categorizar, según el marxismo, a las clases sociales, fue lo escrito por Sergio Pérez Cortés, que sobre la clase proletaria dice lo siguiente:

La clase obrera no puede ser definida como una clase independiente de su transformación histórica: el proletariado en sí, como una entidad fija, no existe. No existe una definición puramente sociológica o económica de la clase obrera porque las mutaciones en la forma de extracción de la plusvalía impiden una clase trabajadora siempre idéntica a sí misma, y más bien provocan una tendencia hacia la proletarianización que alcanza en diversos momentos, a diferentes grupos sociales.¹³⁶

Cómo no estar de acuerdo con Sergio Pérez si el mismo Marx afirma que el modo de producción capitalista es dinámico y tiende hacia el incremento de las clases proletarias, y hacia la concentración de riqueza en cada vez menos manos. En *La ideología alemana* Marx y Engel lo dicen con las siguientes palabras:

¹³⁵ Giddens, Anthony: *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p.40.

¹³⁶ Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, UAM, México, 2010, p. 87.

La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer (al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado).¹³⁷

Dicho en otras palabras, y por los mismos autores: *Las pequeñas capas medias existentes hasta la fecha, los pequeños industriales, comerciantes y rentistas, los artesanos y campesinos, todas estas clases se van sumiendo en el proletariado... de este modo, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.*¹³⁸ También lo mismo, y por los mismos autores, pero todavía con menos palabras: [el capitalismo] *ha convertido en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia.*¹³⁹

En suma, lo que tratamos de mostrar a grandes rasgos fue lo que el marxismo considera como algunos de los factores que contribuyen a la aglutinación de individuos en clases. Uno de estos es el del lugar que ocupan en el proceso de producción y todo lo que ello implica (poseedor o desposeído de los medios de producción, y la fuente de ingresos con la que viven o sobreviven, ya sea explotando al otro o dejándose explotar por el otro). Además vimos, que para Marx y el marxismo las clases en el capitalismo son posiciones dinámicas que tienden a ser dicotómicas, es decir, de capitalistas y proletariados; lo cual no excluye la existencia de otras clases (clase media, intelectuales, funcionarios, etc.), o la división y subdivisión de éstas (fracciones y capas de clase). No obstante, dejamos hasta el último un factor que consideramos como el más importante para la definición de una clase, nos referimos a la lucha o conflicto de clase. Dicho concepto ya se quería dejar ver en lo antes expuesto, y decidimos ponerlo hasta el último porque nos servirá de conexión con el apartado siguiente, el que da nombre a este capítulo. Como preámbulo a éste citemos a Marx y Engels que en *La ideología alemana* escribieron lo siguiente:

Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se

¹³⁷ Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 60.

¹³⁸ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 49.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 42.

enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos, se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo persona.¹⁴⁰

II.2. LA LUCHA DE CLASES.

La aseveración de Marx, acerca de que no hay clases sociales sin lucha de clases, nos ayudará a entender cabalmente su proyecto revolucionario que tiene como meta, como ya se dijo, el comunismo y la abolición del antagonismo de clases, no sin antes pasar por la dictadura del proletariado. Y no es que el lugar de las clases en las relaciones de producción, o aspecto económico, no sea importante para Marx, es necesario en su análisis social; sólo que resulta insuficiente para explicar la dinámica histórica de la sociedad que tiene como su motor principal la lucha de clases. No por nada Marx y Engel afirmaron en el *Manifiesto Comunista* que:

La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases, ya que hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en suma, opresores y oprimidos siempre estuvieron opuestos entre sí, librando una lucha ininterrumpida, ora oculta, ora desembozada, una lucha que en todos los casos concluyó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la destrucción de las clases beligerantes.¹⁴¹

Ahora bien, para desarrollar toda la idea contenida en la anterior cita, conviene desde ahora definir rápidamente los conceptos siguientes: situación de clase, interés de clase, posición de clase y, por último, el de conciencia de clase. Y es importante definirlos, aunque sea de forma apresurada, porque son conceptos que aparecerán con frecuencia en nuestra exposición; y porque esos mismos han dado pie a confusiones al ser aplicados indistinta o incorrectamente en el análisis de los conflictos sociales.

Dicho esto, la situación de clase es lo que ya vimos en el apartado anterior pero sin mencionar que nos estábamos refiriendo a ese concepto, y que se puede resumir

¹⁴⁰ Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 61.

¹⁴¹ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 38-39.

como el lugar que ocupan, muchas veces involuntariamente, los agentes en el proceso de producción. El interés de clase, por su parte, es definido por Marta Harnecker como *las aspiraciones que manifiestan las clases o grupos sociales motivados por problemas actuales de su existencia*, es decir, cuando éstas *tienen generalmente por objetivo lograr un mayor bienestar inmediato, una mejor participación en el reparto de la riqueza social*.¹⁴² El interés de clase es de vital importancia, según la lectura que Dahrendorf hace de Marx, para la formación de las clases sociales, ya que es el acicate que incita a la unión de los agentes en clases y detona la lucha entre ellas: *La fuerza que origina esta formación de clases y manifiesta la oposición entre las clases es el interés de clase. Este interés de clase precede, en cierto modo, a la formación de la clase*.¹⁴³

En el caso de la posición de clase, que es común que se confunda con la situación de clase, es la que asume un agente cuando en la lucha de clases toma partido por una de las clases enfrentadas, que puede ser o no la misma de su situación de clase. En dicho caso, un agente que está situado en la clase proletaria puede muy bien asumir una posición a favor de los intereses de clase capitalista, o viceversa (Los dos casos han existido empíricamente). Poulantzas lo dice con las siguientes palabras:

Una clase social, o una fracción o capa de clase, puede no tener una posición de clase correspondiente a sus intereses circunscritos ellos mismos por su determinación de clase como horizonte de su lucha. El ejemplo típico es aquí el de la aristocracia obrera, que tiene precisamente, en las coyunturas, posiciones de clase burguesa. Esto no significa, sin embargo, que se vuelva en tales casos, parte de la burguesía.¹⁴⁴

En ningún texto de Marx, nos parece, se puede ver de forma clara el concepto de posición de clase que en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, pues en innumerables pasajes nos narra cómo una clase al enfrentarse a la otra, se une a una tercera, cuarta y hasta quinta clase, para imponerse en la lucha, sin que eso quiera decir que una clase pierda su situación de clase por pelear temporalmente a favor de los intereses de otra clase. El más significativo de dichos pasajes es cuando Marx

¹⁴² Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1985, p. 232.

¹⁴³ Dahrendorf, Ralf: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979, p. 30.

¹⁴⁴ Poulantzas, Nicos: *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, México, 1976, p. 15.

escribe¹⁴⁵ que la burguesía industrial tuvo que aliarse con el proletariado para enfrentar a la burguesía financiera, fracción dominante en la Francia de 1848.

Finalmente, la conciencia de clase, que representa, según algunos marxistas importantes (Lenin y Lukács), el nivel más alto que puede alcanzar un agente en la lucha de clases, puesto que un agente con conciencia de clase tiene bien clara su situación de clase y sus intereses (a largo plazo) de clase y tomará una posición de clases acorde a éstos. Desde luego que tenemos claro que este concepto es más complejo e importante de lo que a simple vista parece, por tal motivo le dedicaremos un apartado completo.

Ahora bien, ya podemos en estos momentos mencionar que Marx distinguió entre lo que es una lucha de clases económica y una política, mismas que en ocasiones llamó clase en sí y clase para sí, respectivamente. No obstante esa distinción, nos advierte Marx, no deben interpretarse como dos luchas aisladas, pues, como veremos, son dos momentos importantes de la lucha de clases que van muchas veces de la mano.

II.2.1. LUCHA DE CLASES ECONÓMICA Y POLÍTICA.

En la mayoría de sus escritos, o al menos en los más importantes, Marx hace mención o aplica los conceptos de lucha económica y lucha política. Pero sólo en algunos de ellos el revolucionario alemán los pone en los términos de clase en sí y clase para sí. En el más significativo de ellos, en donde polemiza con Proudhon, Marx explica que en el caso de una formación social donde domina el modo de producción capitalista, debido a las características de sus relaciones sociales de producción, se presentan contradicciones de clase donde la clase proletaria tratará de imponer sus intereses de clase inmediatos en detrimento de los de la clase dominante. En tal situación, aclara nuestro autor, el proletariado (como clase en sí) estaría inmerso en una lucha económica, pero todavía no en una contienda política (como clase para sí): *Las condiciones económicas, transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí.*¹⁴⁶

¹⁴⁵ Marx, Karl: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973, p. 51.

¹⁴⁶ Marx, Karl: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 158.

Hablando más en concreto, Marx explica¹⁴⁷ cómo se va formando el proletario como clase en sí, primero como una lucha individual de éste en su centro de trabajo, lucha que dirige contra el capitalista (contra sus intereses y contra sus medios de producción), incluso contra sus compañeros de trabajo y de clase (reflejada en la competencia entre ellos, e inducida, cabe decirlo, por el mismo capitalista). Pero es progresivamente cuando en el mismo proceso este proletario se ve impulsado a unirse con sus compañeros de trabajo en coaliciones (sindicatos) para luchar de forma más firme contra los intereses del dueño de la fábrica. Este nivel de lucha provoca, a la vez, respuestas en su contra o a su favor. En su contra, cuando los capitalistas, en vista de lo anterior, se tienen que unir en coaliciones para hacerles frente; o a su favor, cuando los trabajadores de una fábrica se juntan con los de otras fábricas. Tal nivel de lucha, no lo perdamos de vista, sigue en el nivel económico, no ha dado el salto a una lucha política. A continuación citamos sólo lo que hace referencia ha esto último:

Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por la idea de la represión, las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, y la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesario que la defensa del salario.¹⁴⁸

En la misma obra, unos párrafos después de lo citado, se puede leer entre líneas lo que para Marx sería ya una lucha política de clases, que incluye, además de la lucha por reformar alguna ley, la lucha revolucionaria que conlleva la conquista del Estado y la destrucción del sistema anterior. Sin embargo, Marx no pone en este caso como ejemplo a la clase proletaria, sino a la lucha política que en su tiempo encabezó la burguesía contra el sistema feudal:

En la historia de la burguesía debemos diferenciar dos fases: en la primera se constituye como clase bajo el régimen del feudalismo y de la monarquía absoluta; en la segunda, la burguesía constituida ya como clase, derroca el feudalismo y la monarquía para transformar la vieja sociedad en una sociedad burguesa.¹⁴⁹

En otro texto de Marx, específicamente en una carta que escribió a Friedrich Bolte en el año de 1871, se concentra lo expuesto sobre la *Miseria de la filosofía*.

¹⁴⁷ Ibid., p. 157.

¹⁴⁸ Ibid., pp. 157-158.

¹⁴⁹ Ibid., p. 158.

Hecho que muestra que Marx distinguió siempre la lucha de clases económica de la política, mismas que llevan implícitos los términos de clase en sí y clase para sí. Veamos cómo se expresó Marx en dicha carta:

Todo movimiento en que la clase trabajadora surja como una clase contra las clases gobernantes y trate de forzarlas mediante la presión ejercida desde afuera, es un movimiento político. Por ejemplo, el intento que se haga en una fábrica particular, o aún en una industria particular, para imponer una jornada de trabajo más corta a los capitalistas mediante huelgas, etc., es un movimiento puramente económico. En cambio, el movimiento tendiente a imponer una ley para la jornada de ocho horas, etc., es un movimiento político. Y en esta forma surge por todas partes, de los movimientos económicos separados de los trabajadores, un movimiento político, es decir, un movimiento de la clase, que trata de alcanzar sus intereses en una forma general, en una forma que posea una fuerza social general de compulsión.¹⁵⁰

Además de los dos escritos citados, hay otras obras de Marx donde podemos encontrar una gran cantidad de referencias a las dos formas de lucha de clases, de lo que las distingue y de los movimientos o saltos que se dan de una a otra. En el *Manifiesto comunista*, donde también participó Engels, se conserva el mismo esquema de las luchas, aunque dicho con menos palabras: *El proletariado recorre diversas etapas evolutivas. Su lucha contra la burguesía comienza con su propia existencia. Al comienzo, luchan los obreros individuales, luego los obreros de una fábrica, después los obreros de un ramo laboral en una localidad...*¹⁵¹

Además de que Marx presentó su modo de ver los dos niveles de lucha en su relación y diferencia, fueron muchas más las ocasiones donde analizó las dos luchas por separado, refiriéndose unas veces a la lucha individual o sindical (lucha económica), y otras a las luchas de los proletarios como partido político o como clase que debe conquistar el poder político. Como ejemplo de una lucha individual, y por ende económica, podemos citar a Marx y Engels donde mencionan cómo se dio en la historia una lucha individual del naciente proletario contra el capital: *Dirigen sus ataques no sólo contra las relaciones burguesas de producción, sino contra los propios instrumentos de producción... destrozan las máquinas, incendian las fábricas, tratan de conquistar nuevamente la desaparecida posición del trabajo medieval.*¹⁵²

¹⁵⁰ Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 495.

¹⁵¹ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 49.

¹⁵² *Ibid.*, p. 49.

Desde luego que este tipo de lucha no le desagradó del todo a Marx, pero no la consideró tampoco como la madre de todas las luchas, es decir, pensó que el tipo de lucha individual era necesario para impulsar una lucha mas general, pero también insistió en que era insuficiente por sí sola para que la clase desposeída se sacudiera el dominio capitalista. Esto se puede ver en la siguiente cita donde Marx se expresó en términos médicos: *Por lo demás...los obreros no deben sobrevalorar el resultado final de esta lucha cotidiana. A no olvidarlo: luchan contra los efectos y no contra sus causas; pueden retrasar el movimiento descendente, pero no cambiar su orientación; sólo aplican paliativos, pero sin curar el mal.*¹⁵³

En este mismo sentido fue su inconformidad con respecto a la lucha sindical, pues muchas veces en lugar de avanzar con las demandas de los trabajadores hacia una lucha política, funcionan como grilletos (en ocasiones sin tener consciencia de ello¹⁵⁴) que mantienen la lucha dentro de los límites soportables por el sistema capitalista, a saber, en la insipiente lucha económica:

Los sindicatos se han ocupado demasiado exclusivamente de las luchas locales e inmediatas contra el capital. No comprendieron en forma suficiente su poder ofensivo contra el sistema de esclavitud del trabajo asalariado y contra el actual modo de producción; se han mantenido demasiado al margen de los movimientos sociales y políticos generales.¹⁵⁵

Cuando Marx empezó a estar más conforme con la lucha de clases proletaria, fue cuando ésta escaló de la lucha económica a la política; cuando el resultado de la lucha es la transformación o creación de una ley que beneficia a los miembros en general de esa clase, ley que si bien no es para siempre, sí significa un logro que se mantendrá durante un tiempo considerable (hasta que la lucha por parte del proletariado la siga modificando a su favor, o la clase capitalista, también en lucha, la derogue o la transforme en perjuicio del proletariado). El logro de la lucha de clases en su modalidad de lucha política, según Marx, se puede obtener, aunque no necesariamente, mediante la unión y organización de las clases en partidos políticos, y como ejemplo de ello pone lo sucedido en Inglaterra respecto a la reducción de la

¹⁵³ Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pp. 70-71

¹⁵⁴ En tiempos de Marx todavía no estaban tan desvirtuados los sindicatos como ahora.

¹⁵⁵ Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, p. 73.

jornada laboral, ejemplo que quedó registrado tanto en el *Manifiesto*¹⁵⁶ como en muchas partes de *El capital*. No obstante, el mismo Marx reconoció que no siempre sucede así, pues hay ocasiones en las que la reforma de una ley se logra mediante movilizaciones proletarias, sin estar constituidas en algún partido. En su obra fundamental, él pone muchos ejemplos como el siguiente:

La fijación de una jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera. Así como la lucha se entabla primero en el ámbito de la industria moderna, se desenvuelve por vez primera en el suelo patrio de esta última: Inglaterra.¹⁵⁷

Es importante señalar que Marx tuvo siempre en cuenta que la mayor fuerza del trabajador se adquiere cuando se une para luchar por la transformación de leyes, es decir, en el terreno político, porque en la contienda económica, donde el trabajador se enfrenta directamente a su explotador, tiene pocas posibilidades de triunfar debido a que el capitalista tiene muchas formas de reprimirlo (ya sea con amenazas de despido, reduciéndole el sueldo, obligándolo a producir más, etc.)¹⁵⁸:

La limitación de la jornada de trabajo, tanto en Inglaterra como en otros países, nunca fue decidida de otro modo que por medio de la intervención legislativa. Sin la presión que los obreros ejercieron continuamente desde afuera, nunca se hubiera producido esta intervención. En todo caso, el resultado jamás se hubiera obtenido mediante un arreglo privado entre los obreros y los capitalistas. Precisamente esta necesidad de una acción política general es la demostración de que, en la lucha puramente económica, el capital es el más fuerte.¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Esta organización de los proletarios en una clase, y con ello en un partido político... la misma obliga al reconocimiento en la forma de leyes de diversos intereses de los obreros... tal es el caso del bill de las diez horas en Inglaterra.* Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 51.

¹⁵⁷ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 361.

¹⁵⁸ No obstante, Marx nunca hace un llamado a dejar de lado la lucha económica e ir en pos de la lucha política, ya que acepta que la lucha se realice en los dos frentes, aunque el político sea el más importante: *Cuando los obreros se esfuerzan por retrotraer la jornada de trabajo a sus límites racionales, o cuando, no habiendo podido obtener mediante su lucha que la ley fije una jornada de trabajo normal, procuran limitar el plus trabajo mediante un alza de los salarios que no sólo sea igual, sino superior en proporción al suplemento de tiempo arrebatado, lo único que hacen es cumplir con un deber para consigo y su estirpe.* Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, p. 66

¹⁵⁹ Marx en: Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, p. 69.

Ahora bien, para Marx la importancia que tiene el partido proletario se debe a dos motivos: a su capacidad de unión y organización que se traduce en mayor fuerza y presión para transformar una ley; y a su papel de impulsor de la revolución proletaria, grado máximo de la lucha política. Pero si el partido proletario no cumpliera con el segundo de estos puntos, perdería su razón de ser. Esto lo estudio de forma inmejorable la que consideramos la marxista más importante de todos los tiempos, Rosa Luxemburgo, quien en su famoso texto *Reforma o Revolución* criticó a los que creyeron que con la lucha política llevada a cabo sólo en las calmadas aguas del debate legislativo, es decir, con la lucha por reformas legislativas, iban a acabar con el capitalismo. ¿Y por qué no satisface esto a la revolucionaria de origen polaco? Esta es parte de su argumentación:

Ninguna ley obliga al proletariado a someterse al yugo del capitalismo. La pobreza, la falta de medios de producción, son los que lo obligan. Y ninguna ley en el mundo puede dar al proletariado los medios de producción mientras permanezca dentro del marco de la sociedad burguesa, porque ninguna ley, sino el desarrollo económico, es quien ha arrancado los medios de producción a los productores... Resumiendo, las relaciones fundamentales del dominio de la clase capitalista no pueden ser transformadas por medio de reformas legislativas, sobre las bases de la sociedad capitalista, porque estas relaciones no han sido introducidas por las leyes burguesas.¹⁶⁰

Creemos que Rosa Luxemburgo tuvo mucha razón al afirmar lo anterior, pues coincide con Marx en que el proletariado no se iba a sacudir el peso capitalista, imponer su interés de clase (la dictadura del proletariado), y transitar a una sociedad sin clases, sólo con la reforma de las leyes, sino a través de la lucha política de clases llevada hasta sus últimas consecuencias, a saber, hacia una revolución comunista, que empieza, cabe decirlo, despojando del poder político o Estado a la clase dominante:

Y se desprende, así mismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general,

¹⁶⁰ Luxemburgo, Rosa: *Reforma o Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 91.

tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general.¹⁶¹

En suma, La razón que creemos llevó a Marx, y a algunos marxistas, a promover la conquista del Estado y sus aparatos represores e ideológicos, se debió a que la consideró como condición indispensable para la transformación radical de las relaciones de explotación capitalista, pues desde ahí se reproducen y se preservan dichas relaciones. Los detalles de esto los veremos en los apartados dedicados a la teoría marxista del Estado y del Derecho. Mientras veamos qué más se puede decir sobre los dos tipos de lucha, pero ahora con el enfoque de la conciencia de clases.

II.2.2. CONCIENCIA Y LUCHA DE CLASES.

Cuando se estudia la teoría marxista sobre la lucha de clases salta a la vista inmediatamente el tema de la conciencia de clase, mismo que aparece en diversos textos de Marx, pero que el marxista húngaro Georg Lukács expuso a detalle en su obra más famosa *Historia y conciencia de clase*. Por eso mismo, en esta parte se tomará como hilo conductor dicha obra, no sin antes advertir que nos interesa resaltar sólo dos problemas directamente relacionados con la lucha de clases, a saber: 1) ¿qué motivos hacen pensar al marxismo que el proletariado es la clase que tiene la misión histórica de liberarse y liberar a la demás?; y 2) ¿Qué es y cómo surge la conciencia de clase?

Para empezar debemos mencionar que el tema de la conciencia de clase en Lukács se conecta con la lucha de clases económica y política, precisamente porque esa distinción corresponde a los dos tipos de conciencia que él resaltó en su obra. Nos referimos a la conciencia de clase psicológica y a la conciencia de clase atribuida. La primera de ellas, que en Marx es la lucha económica y que también puede ser entendida como situación de clase, no es otra cosa que la conciencia que los agentes de producción tienen y que se puede observar pues se traduce en actos que van de acuerdo a su situación e intereses de clase (inmediatos y a corto plazo), en otras palabras, la conciencia de clase psicológica son *las ideas de los hombres acerca de su posición en la vida, ideas empírico-factuales, describibles y explicables psicológicamente*.¹⁶²

¹⁶¹ Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 35.

¹⁶² Lukács, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 131.

Por su parte, la conciencia de clase atribuida, o lucha de clases política, significa para Lukács una conciencia que implica la lucha de una clase por imponer sus intereses que son, a diferencia de lo que ocurre con la conciencia psicológica, tanto a largo plazo -pues considera la conquista del poder del Estado- como a favor de todas las clases sociales, ya que supone el paso hacia una sociedad sin clases. Y es atribuida, según el húngaro, porque la clase en cuestión, la clase proletaria, actuaría así si conociera el funcionamiento de la totalidad social y supiera el papel tan importante que juega dentro de ella. Dicho en palabras de Lukács: *Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas... adecuadas a su situación objetiva.*¹⁶³

Esto de la totalidad es un elemento importante, no sólo en la obra de Lukács, sino en el marxismo en general, dado que supone un análisis profundo, por parte del partido o por los teóricos comprometidos, de las condiciones económicas, políticas, culturales, etc., que hacen posible el funcionamiento de una formación social, además del papel que juegan las diferentes clases de acuerdo a sus intereses.

Ahora bien, muchos marxistas ortodoxos han puesto en duda que Marx haya hablado de conciencia de clase, al menos con la importancia que le dio Lukács. Sin embargo, nosotros creemos que sí ocurrió tal cosa y que se pueden señalar algunas obras de Marx donde lo hace. Pero el caso donde se ve más claro lo señalado es en la obra *La Sagrada Familia*, misma que escribió junto con Engels. Nótese que en el siguiente fragmento se puede leer entre líneas lo de la lucha de clases económica y política, y que en Lukács aparece con el nombre de conciencia psicológica y conciencia atribuida:

No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual.¹⁶⁴

¹⁶³ Ibid., p. 131.

¹⁶⁴ Marx, Karl, F. Engels: *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 102.

En esta cita ya se menciona la clase que para Marx es la encargada de emanciparse y emancipar a las demás, y también nos topamos de frente con la primera de las dos cuestiones que nos propusimos resaltar al principio, a saber, la de por qué es el proletariado y no otra clase la que tiene la misión histórica de liberarse y liberar, al mismo tiempo, a las demás clases. Y unas razones para afirmar eso aparecen también en la *Sagrada familia*, en un fragmento donde Marx, antes que otra cosa, no pierde la oportunidad de aclarar que no estaba pensando en la clase trabajadora como encarnación divina:

Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, no es, ni mucho menos, como la crítica crítica pretexta creer, porque consideren a los proletarios como dioses. Antes al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la apariencia de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletariado, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una penuria absolutamente imperiosa... que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas esas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual.¹⁶⁵

En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels, nos dan otra razón para afirmar que era la clase proletaria, y no otra clase, la que debía tomar conciencia de dicha misión histórica. Pero esta razón, pensamos, tiene que ver con los acontecimientos históricos que vieron y estudiaron los dos autores, donde la clase trabajadora (la francesa específicamente) se organizó y luchó por imponer sus intereses (todavía no se había dado lo de la Comuna de París). De todas las clases que se enfrentan a la burguesía, dijeron, sólo la proletaria representa un peligro para ella, pues las demás clases son conservadoras o reaccionarias, como el caso de la clase media, que por no perder lo poco que tienen, siempre se mantendrán al margen de la lucha entre las dos grandes clases; o como el del lumpenproletariado, que debido a su situación tan paupérrima, se venderán siempre por un plato de lentejas a la burguesía temerosa de

¹⁶⁵ Ibid., p. 102.

perder su poder. En cambio, concluyen, el proletariado al no tener otra cosa que perder, más que sus cadenas, tratará de unirse y organizarse para *hacer saltar por los aires toda la superestructura de los estratos que conforman la sociedad oficial*.¹⁶⁶

No obstante la importancia de esas razones para sostener que el proletariado es la clase encargada de la emancipación humana, Marx señalará en muchas de sus obras que la clase en cuestión es revolucionaria porque las condiciones materiales del capitalismo, o más bien la situación de esa clase dentro de él, la orillarán, tarde o temprano, a derrocar a la clase dominante. En este trabajo falta espacio para citar todas las partes donde Marx señala eso, por tal motivo citamos a Sergio Pérez que, en el libro donde invita a leer a Marx, resume claramente la razón principal que tuvo el revolucionario alemán para postular a la clase proletaria como la llamada a encabezar la acción política contra el capitalismo:

Corresponde a la clase obrera ser la vanguardia de la revolución aún por otras razones. La contradicción principal que afecta a las sociedades modernas es la que pone capital y trabajo. La razón es que el modo capitalista ha colocado al trabajo como substancia del valor y, por lo tanto, como fundamento de la riqueza... en el modo capitalista de producción la riqueza descansa en el trabajo, porque los medios de producción no son sino trabajo pretérito. Se desprende naturalmente de la teoría expuesta por Marx que la clase que representa al trabajo es aquella que puede transformar estas relaciones sociales, pues es en ella donde descansa toda la acumulación y toda posible riqueza. Es inevitable entonces que aquellos que hacen frente a la contradicción principal sean quienes pueden provocar una verdadera transformación social.¹⁶⁷

En cambio, Maximilien Rubel, al comentar sobre la misión histórica del proletariado, resalta que Marx no atribuye al proletariado esa tarea por motivos sentimentales, sino basado en convicciones éticas y sociológicas. Éticas, porque tuvo la fuerte creencia de que si se dejaba al capitalismo a su libre arbitrio traería con ello *catástrofes sociales sin precedentes*¹⁶⁸. Sociológicas, porque observó en su tiempo que en la sociedad capitalista estaban las condiciones sociales apropiadas para que el proletariado fuera la clase que dirigiera la lucha revolucionaria. Cosa que en realidad

¹⁶⁶ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p.52.

¹⁶⁷ Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, pp. 210-211.

¹⁶⁸ Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos aires, 1970, p. 117.

ocurrió con lo que se conoce como la Comuna de París, donde la clase trabajadora conquistó, aunque temporalmente, el poder del Estado.

Por su parte, un alumno de Lukács, István Mészáros, quiso abundar sobre lo mismo, e hizo una especie de esquema donde señaló cinco modos de ser de los posibles involucrados en un conflicto de clase, con sus respectivos modos de consciencia. En primer lugar dice que al modo de ser del individuo aislado o universal abstracto (universal por que es un “yo” indeterminado) corresponde una consciencia de su interés individual. En segundo lugar, el grupo parcial (fracciones y estratos de clase) tendrá una consciencia del *status* o de sus privilegios específicos. En tercer lugar menciona al grupo hegemónico conservador, al que corresponde una consciencia de clase *exclusivista* acorde a su interés de conservar los privilegios que le da el sistema establecido. El grupo periférico (clase media e intelectual) es la cuarta forma de ser que señala Mészáros, misma que tendrá una consciencia *ilusoria* de estar por encima de cualquier categorización de clase. Y finalmente, este autor pone como la forma de ser revolucionaria al grupo *hegemónico dinámico*, o clase en sí y para sí, mismo que tendrá una consciencia de clase del siguiente tipo: *La consciencia que de sí misma tiene la clase en y por sí no puede ser sino la consciencia de su “misión histórica”, de ser otra alternativa histórica al orden establecido de la sociedad; misión efectivamente radicada en las irremediables contradicciones de su propio ser sociohistórico.*¹⁶⁹

Así las cosas, creemos que no está de más mencionar que en el caso de la concepción de Lukács, sobre la clase proletaria como vanguardia en la lucha de clases¹⁷⁰, pueden haber algunos matices, pues considero que puede darse el caso de un estallido social que sea provocado por una clase diferente a la proletaria. No obstante, para Lukács esto no significa que pierda valor la teoría en cuestión, ya que si dicho estallido no es asumido y encabezado por el proletariado, no podrá hablarse de una revolución verdadera. El movimiento revolucionario que tuvo Lukács en mente para afirmar tal cosa, fue el ocurrido en Rusia en 1917, donde si bien el movimiento fue integrado en su mayoría por la clase campesina, éste pronto fue encabezado y convertido en una revolución socialista por la clase obrera de aquel país. En su obra

¹⁶⁹ Mészáros, Istvan (compilador): *Aspectos de la historia y la consciencia de clase*, UNAM, México, 1973, p. 152.

¹⁷⁰ Lukács, siguiendo siempre a Marx, no dejó durante mucho tiempo de mencionar a la clase proletaria como portadora de la misión histórica de derrocar al sistema capitalista, por ejemplo: *Con eso queda determinada la peculiar función que tiene la consciencia de clase para el proletariado, a diferencia de su función para otras clases. Precisamente porque el proletariado como clase no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clases como tal.* Lukács, Georg: *Historia y consciencia de clase*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 154.

escrita en 1924, misma que es dedicada a Lenin por motivo de su muerte, Lukács en forma sintética menciona el porqué del relevo en la dirigencia del estallido social ruso:

Gracias a ello se destacan en forma más clara y concreta los rasgos del medio en el cual el proletariado autónomo está llamado a entrar en escena como clase dirigente. Porque la fuerza decisiva en esta lucha de clases, que para Rusia señala la dirección del pasaje del medioevo a la modernidad, sólo puede ser el proletariado. Los campesinos, no sólo por su terrible retraso cultural, sino ante todo por su situación de clase objetiva, son sólo capaces de una rebelión elemental contra su situación.¹⁷¹

Ahora bien, las preguntas que inmediatamente surgen después de ver todo lo anterior son las siguientes: ¿Cómo surge la consciencia de esa misión histórica? Y ¿Quién o quiénes tienen la tarea de hacer surgir tal consciencia? Estamos ya en segundo punto de la conciencia de clase que señalamos al principio como cuestiones a contestar. Y la respuesta a esas preguntas por parte del marxismo ha sido en dos sentidos: o surge la consciencia en la lucha espontánea del trabajador (al cambiar las condiciones materiales), o es un partido el encargado de hacer tomar conciencia a la clase proletaria. Estas dos respuestas hicieron entrar en controversia a dos marxistas prominentes, como lo fueron Lenin y Rosa Luxemburgo, pues se cree que el primero¹⁷² optó por el partido, y la segunda por la espontaneidad. Sin embargo, creemos que la que prevalece más en el marxismo clásico es la postura que le da igual importancia a los dos factores. No obstante, si se toman fuera de contexto algunas afirmaciones de Marx en algunos de sus escritos, se podría pensar que tenía una postura unilateral puesto que él le daba unas veces importancia al partido, y otras a la lucha espontánea. Veamos algunos casos.

Por un lado, en *La sagrada familia* apareció un fragmento que si se lee de manera aislada, se podría pensar que Marx y Engels estaban abogando por una lucha espontánea que llevaría a la conciencia de clase¹⁷³:

Pero estos obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el "pensamiento puro" a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy

¹⁷¹ Lukács, Georg: *Lenin- Marx*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2005, p. 44.

¹⁷² Más adelante veremos que Lenin tiene una postura que considera como importantes las dos formas de adquisición de consciencia.

¹⁷³ Señalamientos que hacen pensar a Maximilien Rubel en que para Marx con la acción revolucionaria cambian la conciencia y las circunstancias materiales. Ver detalles en Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 175

dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en el ser real, en la vida.¹⁷⁴

En la siguiente cita se puede ver lo mismo, pues en ella Marx advirtió de que una lucha directa para cambiar la conciencia y las condiciones materiales es un proceso que lleva mucho tiempo, que implica un esfuerzo arduo y que requiere de no poca sangre:

La minoría sustituye la concepción crítica por una dogmática, la concepción materialista por una idealista. En lugar de la situación real, la simple voluntad se convierte en la fuerza motriz de la revolución. Mientras que nosotros les decimos a los obreros: "Tendréis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y luchas internacionales, no sólo para cambiar la situación existente, sino también para cambiarlos a vosotros mismos y volverlos aptos para el poder político".¹⁷⁵

Pero en una obra posterior, los mismos Marx y Engel, al apostar también por la labor del partido, están casi asegurando que una lucha sin la aportación del partido, es una lucha sin objetivos claros, porque es precisamente el partido¹⁷⁶(comunista, desde luego) el encargado de guiar y participar junto con los obreros en su lucha, ya que, a diferencia de los partidos no comunistas que legitiman el orden establecido, coinciden con el proletariado en sus intereses de clase, no tratan de imponerle una especie de manual para su liberación, e intentan hacerles comprender que la liberación no será posible sin su unión como clase, sin el derrocamiento de la burguesía, pues la *propiedad privada burguesa moderna es la expresión última y más perfeccionada de la producción y apropiación de los productos, la cual se basa en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.*¹⁷⁷

Ahora bien, en lo que al debate se refiere entre Lenin y Rosa Luxemburgo, no nos detendremos mucho, baste con decir que la marxista asesinada en Berlín adoptó una postura que dejaba al partido un papel sólo secundario, al considerar que la

¹⁷⁴ Marx, Karl, F. Engels: *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 118.

¹⁷⁵ Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pp. 58-59.

¹⁷⁶ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 56.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

organización del proletariado y la conciencia de clase son el resultado de un proceso histórico marcado por las luchas¹⁷⁸. Para Lenin, en cambio, los dos factores mencionados son importantes. En primer lugar, dice que la conciencia de clase no llegará al trabajador si no es el partido socialista el que la haga llegar, pues tiene sobradas razones para pensar que la ideología de la clase dominante está tan arraigada en la mente de éstos, que toda espontaneidad (incluso de la que promueven los sindicatos) se quedará dentro de los límites de la razón burguesa: Por eso, dice Lenin, la tarea del partido *consiste en combatir la espontaneidad, hacer que el movimiento obrero abandone esta tendencia espontánea del tradeunionismo a cobijarse bajo el ala de la burguesía*.¹⁷⁹ Y en segundo lugar, reconoce que la labor del partido debe ser inseparable de la lucha espontánea de las masas, ya que ésta (la lucha espontánea) debe ser captada y asimilada correctamente por éste (por el partido), o de lo contrario, puede convertirse en un lastre para el desenvolvimiento libre de la lucha:

El marxismo se distingue de todas las formas primitivas del socialismo en que no liga el movimiento a una sola forma determinada de lucha. El marxismo admite las formas de lucha más diversas; además no las inventa, sino que generaliza, organiza y da un carácter consciente de las formas de lucha de las clases revolucionarias que surgen por sí mismas en el curso del movimiento. Enemigo absoluto de toda fórmula abstracta, de toda receta doctrinaria, el marxismo exige que se preste mucha atención a la lucha de masas que se está desarrollando, la cual, a medida que el movimiento se extiende, a medida que crece la conciencia de las masas, a medida que las crisis económicas y políticas se acentúan, engendra procedimientos siempre nuevos y siempre más diversos de defensa y ataque...El marxismo, en este sentido, aprende, por así decirlo, de la práctica de las masas, y no pretende enseñar a éstas las formas de lucha inventadas por "sistematizadores" de gabinete.¹⁸⁰

Lukács captó muy bien las propuestas de los dos autores, pero mencionó sus diferencias con Rosa Luxemburgo. Para empezar, va en contra de ella porque si se afirma la prioridad de la lucha de clases (práctica) por encima del papel del partido (teoría), se estaría interpretando de manera unilateral lo que en una visión más aguda

¹⁷⁸ Toda la discusión entre Lenin y Rosa Luxemburgo se puede leer con más detalle en el libro de Kurt Lenk: *Teorías de la revolución*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973, p. 182.

¹⁷⁹ Lenin, V. I.: *¿Qué hacer?*, Akal, Madrid, 1975, p. 40.

¹⁸⁰ Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1982, p. 208.

se presenta como dos momentos importantes e inseparables. Y es que para el marxista húngaro, más cercano a las ideas de Lenin, considera que *el partido, cuya función es preparar la revolución, se vuelve al mismo tiempo, y con la misma intensidad, productor y producto, condición previa y fruto de los movimientos revolucionarios de masa. Porque la actividad consciente del partido se basa en un reconocimiento claro de la necesidad objetiva del desarrollo económico...*¹⁸¹

Creemos que el que Lukács se haya puesto del lado de Lenin y no de Rosa Luxemburgo, en nada demerita la alta estima que éste tuvo por los aportes teóricos que salieron de su pluma, sólo que en esto no podía estar de acuerdo con ella, pues sus tesis sobre la lucha de clases, o sobre la importancia que tiene la conciencia de clase que debe adoptar la clase revolucionaria, no puede prescindir o dejar en un segundo término al partido y su tarea, dado que la conciencia de clase *no nace espontáneamente en el proletariado*¹⁸², ni mucho menos una conciencia de la totalidad social: *una vez más es la totalidad la que proporciona la dirección correcta para la conciencia de clase orientada a la praxis transformadora: sin orientación a la totalidad, no puede haber una praxis históricamente genuina. Pero el conocimiento de la totalidad no es espontáneo. Siempre debe ser traído “desde afuera”, es decir, les debe ser proporcionado teóricamente a los sujetos que actúan.*¹⁸³

En suma, lo que tratamos de mostrar con lo anterior es que para Marx, Engels y Lenin¹⁸⁴, la postura más acertada es la que considera al partido y a la lucha espontánea como factores igual de importantes para conciencia de clase. Y creemos que Lukács supo leer correctamente a dichos marxistas, pues si se parte de que ellos veían e interpretaban la realidad dialécticamente, sería absurdo pensar que la veían de forma separada, unidireccional o unilateralmente. Por eso, estamos totalmente de

¹⁸¹ Lukács, Georg: *Lenin- Marx*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2005, p. 52-53.

¹⁸² *Ibid.*, p. 45.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸⁴ Recientemente se han publicado diversos artículos que hacen una revalorización de las tesis de Lenin. Y se trata de artículos realizados por autores contemporáneos como Alain Badiou, Alex Callinicos, Terry Eagleton, Fredric Jameson y Slavoj Žižek, mismos que aparecen en la obra que este último autor compila: *Lenin Recargado*, Ediciones Akal, Madrid, 2010. Así mismo tenemos la obra de Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Ediciones Akal, Madrid, 2007. En la primer obra señalada aparecen artículos como el de Daniel Bensaïd (“<<¡Saltos! ¡Saltos! ¡Saltos!>>”, p. 148) y Sylvain Lazarus (“Lenin y el partido, 1902-noviembre de 1917”, p. 245) que afirman que hubo dos etapas en Lenin, la primera donde defendía la prioridad del partido, y en la segunda la prioridad de la espontaneidad. También tenemos, en la misma obra, el artículo de Alain Shandro (“Lenin y la hegemonía. Los Sóviets, la clase obrera y el partido en la revolución de 1905”, pp. 298-299) donde demuestra que en Lenin la conciencia de clases a cargo del partido, y la espontaneidad, van siempre unidos. E incluso tenemos el artículo de Antonio Negri (“Qué hacer hoy con *¿Qué Hacer?*”, p. 286), donde éste asegura que no hay ninguna diferencia entre la concepción de Lenin y la concepción de Rosa Luxemburgo.

acuerdo con István Mészáros¹⁸⁵ cuando tacha de antidialécticos a los economicistas, que niegan la autonomía relativa de la conciencia, es decir, a los que piensan que la conciencia cambia si, y sólo si, cambia la estructura económica; y a los subjetivistas o voluntaristas, que dan una autonomía absoluta a la conciencia sin tomar en cuenta las condicionantes materiales. Y también estamos de acuerdo con él cuando defiende a Lukács de los ataques provenientes del marxismo ortodoxo que lo vieron, y lo siguen viendo, como un voluntarista. Pensamos que un voluntarista (antidialéctico) no hubiera expresado lo siguiente respecto a la masa, al partido y a las condiciones materiales:

El desarrollo de la conciencia de clase proletaria (o sea, el desarrollo de la revolución proletaria) y el del partido comunista son, ciertamente, un mismo proceso desde el punto de vista de la historia universal. Por eso se condicionan mutuamente en la práctica de la vida cotidiana; pero su crecimiento concreto no se presenta como un solo y mismo proceso, y ni siquiera puede mostrar un paralelismo completo. Pues el modo como se desarrolla ese proceso, la forma en la cual se elaboran ciertas transformaciones económicas objetivas en la conciencia del proletariado y, ante todo, el modo como se configura en ese desarrollo la interacción entre el partido y la clase, no pueden reducirse a leyes esquemáticas. La maduración del partido, su consolidación externa e interna, no se realiza, por supuesto, en el vacío del aislamiento sectario, sino en medio de la realidad histórica, en interacción dialéctica ininterrumpida con la crisis económica objetiva y con las masas revolucionadas por ésta.¹⁸⁶

Finalmente, también consideramos importante rescatar el pensamiento de Lukács en su obra temprana, por ser la que marcó toda su teoría, no obstante reconocer en 1966¹⁸⁷, unos años antes de morir, que sus tesis aparecidas en *Historia y conciencia de clase* habían perdido un poco de vigencia¹⁸⁸, dado que el capitalismo que él estudió para esa obra había cambiado al momento de hacer esas aseveraciones. Según Lukács, lo que se transformó en el capitalismo fue la explotación que antes se centraba en la plusvalía absoluta, a un capitalismo tardío que cada vez más se basa en la explotación de la plusvalía relativa¹⁸⁹, lo que hace que haya cambios en la concepción tanto de la clase revolucionaria como de los

¹⁸⁵ Mészáros, Istvan (compilador): *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, UNAM, México, 1973, p. 118.

¹⁸⁶ Lukács, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 243.

¹⁸⁷ Heinz-Kofler-Abendroth: *Conversaciones con Lukács*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

encargados de proporcionarle la teoría, pues ha significado un retroceso (no desaparición) en la conciencia de la clase trabajadora. ¿Qué tanto tiene razón Lukács? Y ¿Cuál es el alcance de sus afirmaciones? La respuesta a estas afirmaciones la veremos en el último capítulo de este trabajo pues tienen que ver con las críticas de Honneth a Marx. Pero en lo que eso pasa, veamos la concepción que tuvo Marx sobre el Estado y el Derecho.

II.3. ESTADO, DERECHO Y LUCHA DE CLASES.

En este apartado expondremos lo que nos parece más relevante sobre la concepción que tiene el marxismo sobre el Estado y el Derecho. Pero no está de más aclarar que no pretendemos analizar los dos temas hasta sus últimos resquicios porque por sí mismos dan para muchas cuartillas (debido a la gran cantidad de problemáticas que abarca y al sin fin de discusiones que ha generado, y sigue generando, dentro y fuera del marxismo) que desbordarían los límites de una modesta tesis de maestría, y más aún para un subcapítulo de la misma. Pero lo que sí intentaremos mostrar es el papel que juegan tanto el Estado como el Derecho en la problemática de la lucha de clases, y que van más allá de lo que se considera comúnmente, quizás por culpa de algunos marxistas, como simples instancias ideológicas subordinadas a la estructura económica. Veamos primero lo relacionado al Estado.

II.3.1. LA LUCHA DE CLASES Y EL ESTADO.

Comúnmente, cuando algún autor quiere hablar acerca de la noción marxista del Estado, o de cualquier otro tema tratado por el marxismo, casi nunca deja de mencionar, o de citar, el famoso prólogo que hizo Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*, creyendo que ahí se puede encontrar la clave de toda la teoría marxista (el materialismo histórico). En dicho prólogo aparecen las siguientes afirmaciones:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la estructura

jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en una contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la fase económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombre adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo¹⁹⁰.

De entrada diríamos que no se debe reducir, tal como se ha hecho, la teoría general de Marx (o del marxismo) a estas cuantas palabras, ya que la obra de este autor alemán es mucho más basta y compleja de lo que a simple vista se observa. Ahora bien, de esta cita lo que queremos puntualizar es lo referente a la cuestión del Estado. En ella se plantea que en una determinada formación social existen tanto relaciones de producción que corresponden a lo que el marxismo llama “infraestructura” económica, como otro tipo de instancias relacionadas con lo ético, lo jurídico y lo político bautizadas con el nombre de “superestructura” o ideología. Pero no sólo eso, también se encuentra uno con la opinión errónea de que lo superestructural, o sea lo ideológico, depende totalmente (o está determinado) de lo infraestructural, o sea lo económico.

Hoy en día se sigue insistiendo, en base sólo al prólogo, y por parte de comentaristas que no se dan el tiempo de revisar otros escritos de Marx o del marxismo, que los autores comunistas redujeron al Estado a una simple ideología. Sin embargo, considero que esto no debe ser interpretado así, puesto que en muchos de los escritos (iremos viendo cuáles) de Marx, de Engels y de Lenin, aparecen otras características

¹⁹⁰ Marx, Karl: *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1982, 66-67.

del Estado que son de mayor importancia para deducir una teoría más completa y detallada del tema, el detalle está en que estos autores nunca las expusieron de forma sistemática (estaban más ocupados en ver cómo se conquistaba el Estado, y no en cómo definirlo). Pero el autor que se encargó de eso fue Nicos Poulantzas, que en su obra *Poder política y clases sociales en el estado capitalista*, logró lo que propios y extraños¹⁹¹ consideraron como la teoría marxista del Estado más acabada hasta la fecha. En términos generales, la noción que tienen los marxistas clásicos acerca del Estado, Poulantzas lo resume en dos enunciados. El primero de éstos indica que el Estado *posee la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social*¹⁹², esto con el único fin de seguir manteniendo las mismas condiciones de explotación de una clase sobre la otra. Y en el segundo, dice Poulantzas que el *estado es el lugar donde se condensan las contradicciones de las instancias*¹⁹³, es decir, donde se concentran las contradicciones de clase en una formación social.

Estas dos características o funciones del Estado se pueden leer en *La ideología alemana* de Marx y Engels, pero en los siguientes términos: *Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política.*¹⁹⁴

Así, consideramos que es la segunda de estas concepciones del Estado, donde se condensan las contradicciones de clase, la que está de manera implícita en el texto de Marx *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Y lo digo porque en él Marx nos va señalando el papel que jugaron las diferentes clases en el suceso histórico ocurrido en la formación social francesa de 1848. Nadie salió limpio de tal enfrentamiento, nos narra Marx, ya que todas las clases participaron en la contienda de un estado francés convulsionado. Cada quien defendiendo sus propios intereses (o los de otros sin saberlo), claro que la clase dominante, la clase que se encumbró en el poder, fue una de las fracciones de la burguesía integrada por los banqueros, los reyes de la bolsa, los propietarios de minas y de ferrocarriles y por la aristocracia financiera. Y dice Marx que sólo una fracción de la burguesía, porque la fracción de la

¹⁹¹ Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 53.

¹⁹² Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 43.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹⁴ Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 72.

burguesía que quedó un poco al margen del poder fue la representada por la burguesía industrial, y que por tal motivo ocurrieron luchas dentro de esta misma clase. Finalmente menciona Marx a las clases que quedaron excluidas de representación, o de poder, en la república burguesa recién formada, a saber: la pequeña burguesía, la clase campesina y la clase obrera. Conformándose esta última con las migajas de un ministerio de trabajo, pero celebrando eufóricamente el lema de libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo, Marx observó que fue la clase obrera la que, en vista de que comprobaron que no sólo de ideas vive el hombre, representó la principal oposición al sistema burgués, obligando a la burguesía, a manipular, a comprar y a formar alianzas con campesinos y lumpenproletarios para repelerlos¹⁹⁵). Y sólo nos faltaría mencionar el papel que jugaron los intelectuales (“talentos”) en dicha coyuntura. Simple y sencillamente, dice Marx, éstos fueron los portavoces ideológicos de la clase dominante: *en el campo de la oposición oficial...se encontraban los representantes y portavoces ideológicos de las citadas clases, sus sabios, sus abogados, sus médicos, etc.; en una palabra, los llamados “talentos”*.¹⁹⁶

Ahora bien, la primera característica mencionada del Estado, la de ser el factor de cohesión, es de suma importancia para el marxismo, ya que en vista de los conflictos de clase intrínsecos a una formación social donde una clase explota a la otra, el Estado debe impedir a toda costa que las contradicciones interrumpen la marcha del sistema económico, incluyendo el sacrificio de los principios ideológicos de la clase dominante. En ese sentido debe interpretarse, creemos, lo dicho por Marx en el *18 brumario de Luis Bonaparte*:

Para poder imponer la tranquilidad en el país, tiene que imponérsela, ante todo, a su parlamento burgués; que, para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política.¹⁹⁷

En los escritos de Engels también se pueden observar las mismas características del Estado. Pero él es un poco más explícito que su compañero de mil

¹⁹⁵ Recuérdese lo de la posición de clase, donde una clase social, no obstante su pertenencia a una clase (situación de clase), puede luchar a favor de otra.

¹⁹⁶ Marx, Karl, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973, p. 41.

¹⁹⁷ Marx, Karl, *18 brumario de Luis Bonaparte*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1974, p. 65.

batallas, y pone al Estado como resultado de la lucha de clases en una formación social, y como mantenedor del orden establecido que permite la explotación por parte de la clase dominante:

El Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad; tampoco es “la realidad de la idea moral”, “ni la imagen y la realidad de la razón”... Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del orden. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.¹⁹⁸

Y para redondear un poco estas primeras consideraciones sobre el Estado en el marxismo, sólo nos falta citar a Lenin, que sin pelos en la lengua afirma algunos de los puntos antes señalados, pero hace una aclaración importante, ya que dice que el Estado es producto del desacuerdo de las clases, y no de la conciliación. Si hubiera conciliación, dice Lenin, no sería necesario el Estado:

Según Marx, el estado no podría surgir ni mantenerse si fuera posible la conciliación de las clases. A juicio de los profesores y publicistas pequeñoburgueses y filisteos... resulta que el Estado es precisamente el que concilia las clases. Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del “orden” que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases. En opinión de los políticos pequeñoburgueses, el orden es precisamente la conciliación de las clases y no la opresión de una clase por otra. Para ellos, amortiguar los choques significa conciliar, y no privar a las clases oprimidas de ciertos medios y procedimientos de lucha con el fin de derrocar a los opresores.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, incluido en: Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pp. 336-337.

¹⁹⁹ Lenin, V. I.: *El Estado y la revolución*, *Obras escogidas*, Tomo VII, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 5.

Ahora bien, hasta ahora sólo hemos visto lo que Poulantzas llamó: función general del Estado. Nos queda ver lo que para este autor son las tres modalidades de dicha función, a saber: la económica, la política y la ideológica. Y aquí Poulantzas fue muy claro cuando dijo que la función general del Estado siempre será política, ya que su función siempre será de cohesión independientemente de que participe predominantemente en la economía o en la ideología. En otras palabras, si en una formación social su papel predominante es el económico, esto no significa que el Estado no cumpla su papel político, el de cohesión, significa que para el mejor funcionamiento de lo económico se requiere siempre del papel político. La forma en que el Estado cohesiona, en una formación social donde predomina lo económico, queda clara en la siguiente cita:

No tengo mas que mencionar aquí el caso del sistema de derecho que es, Marx y Engels lo demostraron, una condición de funcionamiento de lo económico, que al mismo tiempo fija las relaciones de producción en relaciones de propiedad formal y constituye un marco de cohesión de las relaciones intercambiarias, incluida la compra y la venta de la fuerza de trabajo.²⁰⁰

Otro ejemplo que pone Poulantzas, respecto a la función política del Estado, es el del estado feudal. En este caso, aunque su función haya sido política, al cohesionar a las clases en este tipo de formación social, no deja de ser cierto que el papel predominante lo representó lo ideológico, específicamente lo religioso. Aquí no se debe confundir, nos advierte Poulantzas, lo predominante con lo “determinante en última instancia”. Para el marxismo, dice, lo “determinante en última instancia” es lo económico, lo cual no significa que es lo único que determina. De esto se dio cuenta Paul Ricoeur, ya que estuvo de acuerdo en que no significan lo mismo; si significaran lo mismo, dijo, Lenin nunca hubiera hecho la Revolución de Octubre:

¿Cómo era posible que la revolución socialista ocurriera en Rusia, cuando Rusia no era el país industrial más avanzado? Lenin respondió que afirmar que la revolución debía ocurrir en el país industrial más avanzado implicaba que la base económica era no sólo un factor determinante en última instancia, sino el único factor determinante.²⁰¹

²⁰⁰Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 59

²⁰¹Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 161.

Esta interpretación errónea de lo “determinante en última instancia” pudo haber sido evitada si todos hubieran leído con cuidado una carta que Engels le envió a J. Bloch en septiembre de 1890. En dicha misiva Engels aclara lo siguiente: *Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurdo.*²⁰²

Ahora bien, la función ideológica del Estado que nos señaló Poulantzas puede resumirse en la siguiente cita, que incluye tanto su concepción de ideología como lo que considera como la función ideológica del Estado:

La ideología dominante, asegurando aquí la inserción práctica de los agentes en la estructura social, tiende al mantenimiento –a la cohesión- de esa estructura, lo que quiere decir, ante todo, la explotación y el predominio de clase. En este sentido la ideología está precisamente dominada, en una formación social, por el conjunto de representaciones, valores, nociones, creencias, etc., por medio de las cuales se perpetúa el predominio de clase.²⁰³

Esto de la función ideológica del Estado creemos que fue desarrollada de mejor manera, y sin diferir en nada de Poulantzas, por Louis Althusser, ya que su aporte a la teoría marxista del Estado consistió en haber analizado unas de las características del Estado que antes que él sólo eran mencionadas superficialmente, a saber, los aparatos ideológicos. Pero como su teoría merecería mucho más que un simple esbozo, debemos advertir que sólo veremos de qué se trata el papel ideológico del Estado, y su importancia para que el sistema, en este caso el Capitalista, se reproduzca y la lucha de clases no lo arruine.

Las tesis de Althusser sobre este tema son expuestas en su pequeña gran obra *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En ella parte de la pregunta: ¿en qué consiste la reproducción de las condiciones de producción? Y es que para el autor de habla francesa, toda formación social si quiere sobrevivir tiene no sólo que producir valores de uso, sino también reproducir las condiciones que se necesitan para su elaboración. Las condiciones que según Althusser se necesitan reproducir son dos:

²⁰² Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 520.

²⁰³ Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 248

fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Siendo más específicos, con fuerzas productivas Althusser se refiere a los medios de producción y a las fuerzas de trabajo. Los primeros son: materias primas, edificios, maquinaria, herramientas, etc.; y las segundas consisten en la mano de obra que trabaja en, y con, los medios de producción, propiedad del capitalista, y que se mantiene o *asegura dándole el medio natural para reproducirse: mediante el salario.*²⁰⁴ Es decir, para Althusser, y en general para el marxismo, dicho salario debe ser el indispensable para que el trabajador sobreviva; debe alcanzar para comprar la comida, habitación y vestido no únicamente de éste sino el de su esposa e hijos (futuros trabajadores). Y tal salario, como bien dice Althusser, no es el que fija el capitalista sino el que dictan las necesidades (biológicas) históricas del trabajador y las que ha impuesto la lucha de clases.

También el autor francés, partiendo del marxismo clásico, nos señala tres asuntos importantes: que hay una “autonomía relativa” de la superestructura respecto a la infraestructura; que hay una “acción de retorno” de la superestructura a la base (situación que ya vimos en el tema de la consciencia de clase); y que para pensar en lo que consiste la existencia y naturaleza de la superestructura es necesario partir de la reproducción. Es desde este punto de vista (el de la reproducción) como Althusser tiene como objetivo el análisis del Estado y de la ideología.

Ahora bien, el filósofo nacido en Argelia reconoció que cuando en el marxismo se habla del Estado, se debe hacer la distinción entre aparato de Estado y poder del Estado. Y en lo que se refiere al aparato de Estado, Althusser lo divide en aparato represivo de Estado (policía, tribunales, reclusorios, el ejército, jefe de estado y la burocracia administrativa) y aparato ideológico de Estado.

Y antes de exponer lo que para Althusser significan los aparatos ideológicos del Estado, es importante mencionar lo que para el marxismo significa el poder del Estado. Pero creemos que esto está más claro con Poulantzas que con Althusser, ya que dijo que el poder del Estado o político, que no debe confundirse con el aparato de Estado, es lo que considera Marx como el objetivo de la lucha del proletariado contra la burguesía. Sin la conquista de éste, agrega, sería imposible apoderarse del aparato estatal (instituciones políticas, económicas, ideológicas y represoras del Estado) para imponer sus intereses (que para Marx son los intereses de toda la humanidad). Más específicamente, para Poulantzas, y siguiendo a los marxistas clásicos, *ese poder de las clases sociales [las que detentan o poseen el poder] está organizado, en su*

²⁰⁴ Althusser, Louis: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 100.

*ejercicio, en instituciones específicas, en centros de poder, siendo el Estado en ese contexto el centro de ejercicio del poder político...*²⁰⁵

Para Lenin, que no sólo entendió y escribió sobre el tema sino que lo llevó a la práctica, lo que debe conquistar la clase desposeída es el poder del Estado; el uso del aparato a su favor surgirá de este acto: *Las clases explotadas necesitan de la dominación política para suprimir completamente toda explotación, es decir, en provecho de la inmensa mayoría del pueblo contra una insignificante minoría: los esclavistas modernos, o sea, los terratenientes y capitalistas.*²⁰⁶

Retomando a Althusser y, ahora sí, a su teoría sobre los aparatos ideológicos del Estado, él dirá que lo primero que hay que distinguir es que dicho aparato no está basado en la violencia sino en las ideologías. Sin embargo, Althusser no dejó de hacer un pequeño matiz de dicha diferencia, y mencionó que así como el aparato represor funciona en ocasiones utilizando la ideología; los aparatos ideológicos, a su vez, no en pocas ocasiones llegan a utilizar la violencia para sus fines. Dicho lo anterior, podemos citar la definición que nos dio Althusser de los aparatos ideológicos de Estado (AIE²⁰⁷): *Cierto número de realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones precisas y especializadas*²⁰⁸. Y dichas instituciones, o AIE, son: las religiosas (iglesias), las escolares (a todos los niveles), las familiares, las jurídicas, las políticas (el sistema político y sus partidos), los sindicales, los de información (prensa, radio, televisión, etc.) y los culturales (literatura, arte, etc.). Althusser también menciona que los AIE sirven a la clase dominante, a la clase que detenta el poder del Estado, para perpetuarse y reproducir las relaciones de producción vigentes donde se explota a la clase dominada. Cada uno de estos, dice Althusser, se encargará de contribuir a ese fin. El aparato ideológico de la información, por poner un ejemplo de los que él da, es el que bombardea ideológicamente al conjunto de la sociedad con discursos que alaban los conceptos afines a la clase dominante, es decir, la democracia, el nacionalismo, la libertad, la moralidad, etc. El de la religión, por su lado, se encarga de prometer paraísos después de la muerte, siempre y cuando la clase expoliada ofrezca la otra mejilla y obedezca y ame a sus victimarios.

²⁰⁵ Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 140.

²⁰⁶ Lenin, V. I.: *El Estado y la revolución*, en: *Obras escogidas*, Tomo VII, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 22.

²⁰⁷ Siguiendo a Althusser, AIE serán las siglas con las que nos referiremos a los aparatos ideológicos de Estado.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 109.

En suma, las tesis de Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado, nos arrojan más luz sobre la necesidad de la conquista, por parte del proletario, del poder político del Estado, y por ende de los aparatos (ideológicos y represores) de Estado. Y creemos que con eso debe ir quedando claro que para Marx todo lo señalado sobre las clases y la lucha de clases van de la mano de su concepción del Estado y de su importancia como factor de cohesión de una formación social, cohesión que no se explica cabalmente si se deja fuera el tratamiento que hace sobre el Derecho. Veamos a continuación cuál es la función de éste dentro del Estado.

II.3.2. LA LUCHA DE CLASES Y EL DERECHO

Para empezar, debemos tomar en cuenta que Marx no desconocía el tema del Derecho puesto que estudió esta disciplina antes que se metiera de lleno a otros temas. Incluso hay indicios de que tenía como proyecto hacer un tratado sobre el Derecho, que fuera complemento de sus trabajos sobre economía política. Desgraciadamente su muerte interrumpiría sus planes, incluyendo la terminación de estos.²⁰⁹ También hay que decir que no obstante que Marx nunca dejó un trabajo que mostrara con profundidad sus apreciaciones sobre el Derecho, consideramos, siguiendo a Poulantzas, que con las referencias que hace casi en todas sus obras importantes sobre el tema dan pie a que se pueda entender al Derecho como una pieza clave en las funciones del Estado que sirve como factor de cohesión de las clases en una formación social.²¹⁰

Pero antes de entrar de lleno a las propuestas de Poulantzas, veamos en términos generales lo que Marx entendió por derecho. Por ejemplo, en *El manifiesto comunista*, Marx y Engels hablan de las diferentes formas de la ideología que se presentan en una formación social, que no son otras sino de la ideología dominante: *Para él [para el proletariado], las leyes, la moral y la religión son otros tantos prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.*²¹¹ Desde luego que Marx piensa que el Derecho en ocasiones actúa de forma ideológica cuando las leyes aparentan ser aplicadas para el interés general, pero que en el fondo privilegia o defiende los intereses de una pequeña parte. Este fue el caso de una ley prusiana sobre la censura, misma que Marx criticó en un artículo escrito en 1842, pero

²⁰⁹ Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos aires, 1970, p. 14.

²¹⁰ Ver cómo inicia Poulantzas su artículo “Marx y el derecho moderno”, que aparece en: Poulantzas, Nicos: *Hegemonía y dominación en el estado moderno*, Pasado y Presente, Córdoba, 1975, p. 109.

²¹¹ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 53.

publicado en 1843, a saber: *La ley que incrimina las opiniones no es una ley del Estado para los ciudadanos sino la ley de un partido contra otro. Ella suprime la igualdad de los ciudadanos frente a la ley. No es una ley de unión sino una ley de separación y todas las leyes de separación son reaccionarias. No es una ley sino un privilegio.*²¹²

Ahora bien, por declaraciones de Marx como las anteriores, muchos autores, marxistas y no marxistas, asumieron que para él el Derecho no pasa de ser una simple ideología. Pero decir que muchos entendieron eso, no es lo mismo que decir que todos lo consideraron así, ya que hubo autores que encontraron algo más que esa afirmación, como el caso del jurista ruso Pashukanis que declara lo siguiente:

Tampoco se puede discutir el hecho de que el derecho es para los hombres una experiencia psicológica vivida, particularmente bajo la forma de reglas, de principios o de normas generales. Sin embargo, el problema de ninguna manera consiste en admitir o discutir la existencia de la ideología jurídica, sino en demostrar que las categorías jurídicas no tienen otra significación fuera de su significación ideológica.²¹³

El argumento que da Pashukanis, para demostrar que el derecho no sólo es algo subjetivo o ideológico, está basado en la teoría marxista sobre la economía. Dice que las mercancías en su modalidad de valor o valor de cambio se presentan como formaciones ideológicas o mistificadas (fetichismo de la mercancía), que cumplen con el objetivo, en el capitalismo, de que se conciben como relaciones de trabajo e intercambio. Y agrega que su carácter ideológico queda probado por el hecho de que dichas mercancías pierdan su significado en una formación social diferente a la capitalista. Pero concluye diciendo que todo esto no significa *que las categorías de la economía política tienen exclusivamente una significación psicológica... Sabemos muy bien que por ejemplo la categoría de mercancía, a pesar de su patente carácter ideológico, refleja una relación social objetiva.*²¹⁴

Lo mismo que Pashukanis hizo respecto a la mercancía, lo hará más adelante respecto al Estado y el Derecho, ya que, según él, éstos no sólo tienen una naturaleza ideológica, sino también una naturaleza que hunde sus raíces en las relaciones

²¹² Marx, Karl: *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Anthropos, Barcelona, 2008.

²¹³ Pashukanis, E.B.: *La teoría general del derecho y el marxismo*, Editorial Grijalbo, México, 1976, p. 55.

²¹⁴ *Ibid.* P. 56

sociales: *La naturaleza ideológica de un concepto no suprime la realidad y la materialidad de las relaciones de las que es expresión.*²¹⁵

En la misma línea que Pashukanis, pero algunas décadas después, el también jurista de orientación marxista, Konstantin Stoyanovitch, afirmó lo siguiente: *El derecho, afirma, no es ni un fenómeno jurídico ni la manifestación de una idea de derecho. No tiene existencia propia, autónoma, sino que resulta de ciertas condiciones de vida materiales a las cuales queda íntimamente, indisolublemente ligado, y no es una idea ni el producto de una idea, siendo precisamente el reflejo de unas relaciones sociales dadas, provenientes de las llamadas condiciones de vida materiales.*²¹⁶

Además de esto, Stoyanovith señaló dos cosas importantes: una referente a la coacción; y la otra, a la cohesión: *El derecho aparece, pues, siempre y en todas partes, como un medio de coacción material en medio de la clase dominante, dirigido voluntariamente y con un objeto preciso contra la clase subyugada... Allí donde se encuentra una sociedad dividida en clases y por lo tanto una clase dominante, se encuentra automáticamente un derecho y un Estado.*²¹⁷

Esto que vimos nos puede servir apenas como preámbulo a una exposición mas detallada de las tesis marxistas sobre el Derecho. Y para esto, como ya se advirtió, llevaremos como hilo conductor los textos de Nicos Poulantzas. El autor de origen griego en muchos lados reiteró las deformaciones que se hicieron de la teoría marxista por pensarla de un modo economicista o voluntarista. De ello no se salvó, según Poulantzas, la tesis de Marx sobre el Derecho. En la siguiente cita, por ejemplo, hace referencia a un autor (Pashukanis) que redujo el nivel jurídico al económico, dándole a éste (al Derecho) un papel exclusivamente instrumental y totalmente subordinado, y no se da cuenta que al negar la especificidad del Derecho, se está cancelando todo intento de realizar una teoría sobre tal concepto:

La primera, representada de manera muy característica por Stuchka y Pashukanis, opera una reducción del nivel jurídico a la instancia económica. Esta tendencia, a pesar del valor teórico de un autor como Pashukanis, de alguna manera considera al derecho como un reflejo inmediato de la “base” económica... Se asemeja a una concepción puramente instrumentalista de las superestructuras, que ve en ellas un elemento de la estructura social directamente determinado por la base económica, de la que se limita a seguir sus meandros y caminos, más o menos fielmente, como

²¹⁵ Ibid. P. 58

²¹⁶ Stoyanovitch, Konstantin: *El pensamiento marxista y el derecho*, Siglo XXI, España, 1977, p. 77.

²¹⁷ Ibid., pp. 55-63.

simple apéndice. La consecuencia teórica de esa tendencia es que el sistema jurídico no aparece en ella como un objeto específico, teóricamente construido, de investigación científica.²¹⁸

La otra deformación del marxismo respecto al Derecho que Poulantzas nos señala, consiste en considerarlo como conjunto de normas emitidas por el Estado, normas que son productos de la “voluntad” de una clase dominante. Esta tendencia, agrega Poulantzas, está sujeta a *una concepción errónea de las superestructuras y de su relación con lo económico*, puesto que ve en éste (a lo económico) una especie de mecanismo echado a andar por la voluntad o la conciencia humana, más aún:

La consecuencia teórica de esta tendencia es que el derecho es instituido como objeto teórico autónomo de investigación sólo en la medida en que está en relación genética con un sujeto creador histórico –voluntad de clase- de ese objeto... aunque es verdad que un objeto teórico no puede de ninguna manera ser reducido a la historia de la génesis de un objeto real, esta tendencia de la teoría marxista del derecho no está dirigida a un objeto científico sino a un objeto ideológico.²¹⁹

Creo que no tiene caso reiterar que para Poulantzas la relación entre las dos estructuras es recíproca y no reducible la una a la otra, ya que esto se expuso en el apartado que se dedicó al Estado. Pasemos mejor a otros postulados de Poulantzas que intentan responder a la pregunta: *¿Cuál es el modo en que se refleja el predominio en última instancia de lo económico a nivel del derecho?* La respuesta de autor estructuralista es la siguiente:

La intervención de lo económico sobre lo jurídico se ejerce a través de las estructuras propias de lo jurídico originadas a partir de los límites planteados por lo económico y el conjunto de la estructura de ese modo. Esa relación de límites y de variaciones no es, por otra parte, de ningún modo unívoca: lo jurídico sirve también para determinar los límites de lo económico en el interior de una estructura de conjunto donde lo económico sólo se manifiesta como dominante en última instancia. Dentro de estos límites donde se plantea lo jurídico en lo económico tiene lugar la intervención de lo jurídico sobre lo económico. En *El capital*, Marx presenta lo más

²¹⁸Poulantzas, Nicos: *Hegemonía y dominación en el estado moderno*, Pasado y Presente, Córdoba, 1975, pp. 109-110.

²¹⁹Ibid., pp. 110-111.

claramente posible al derecho moderno como condición de existencia de lo económico en el modo capitalista “puro” de producción.²²⁰

En la anterior cita, ya se empieza a vislumbrar hacia dónde se quiere dirigir Poulantzas. Ya se puede observar que para él (siempre siguiendo a Marx) el Derecho tiene una función primordial dentro del Estado, a saber, la función mediante la cual se cohesiona a las clases sociales en una formación social, a la vez que se legitima la explotación y dominación de una clase sobre la otra. De hecho en su obra principal, *Poder político*, Poulantzas integra estas tesis sobre la relación Estado-Derecho. Y dice que el rasgo distintivo del Estado capitalista no debe ser reducido a lo ideológico, ya que el Derecho se encargará de darle un carácter de “individuos” o “ciudadanos” a los agentes de la producción, con el fin de evitar que sea visto como un Estado clasista donde hay un dominio de una clase sobre otra. También dice que las instituciones del Estado capitalista quieren aparecer como organizadas bajo los principios de libertad e igualdad de los integrantes de esa formación social. Además agrega:

La legitimidad de este Estado no se funda ya sobre la voluntad divina implícita en el principio monárquico, sino sobre el conjunto de los individuos-ciudadanos formalmente libres e iguales, sobre la soberanía popular y la responsabilidad laica del Estado ante el pueblo... El sistema jurídico moderno, distinto de la reglamentación feudal fundada en los privilegios, reviste un carácter “normativo”, expresado en un conjunto de leyes sistematizadas partiendo de los principios de libertad e igualdad: es el reino de la “ley”.²²¹

Sólo para mostrar que Poulantzas se basó en Marx para concluir todo lo que se ha estado diciendo, cito a éste dónde habla del gran cambio que hubo del feudalismo al capitalismo respecto a los privilegios:

El “estado de cosas público” moderno, el Estado acabado moderno no se basa, como entiende la Crítica, en la sociedad de los privilegios, sino en la sociedad de los privilegios abolidos y disueltos, en la sociedad burguesa desarrollada, en la que se deja en libertad a los elementos vitales que en los privilegios se hallaban todavía políticamente vinculados.²²²

²²⁰ Ibid., p. 127.

²²¹ Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p.149.

²²² Marx, Karl, F. Engels: *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 182

No obstante ese gran salto de un modo de producción a otro, para Marx se esconde algo detrás de dicho cambio. Si se lee con cuidado el siguiente fragmento de Marx, se podrá uno dar cuenta de la trampa o la forma en que, según él, una clase y su Estado respectivo encubren una relación de explotación. Haber si se puede captar el sarcasmo del revolucionario alemán:

Precisamente la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la más grande libertad, por ser la independencia aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc., por su propia libertad, cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas. El privilegio es substituido, aquí, por el derecho.²²³

Esta cita nos puede conectar ya con la tesis principal de Poulantzas, respecto al derecho. Él dice que el cumplimiento de la principal función del Estado capitalista no sería posible sin contar con el aporte del Derecho. Para Poulantzas, basado en Marx Y Engels, el marco jurídico de una formación social permite que el capitalismo produzca y se reproduzca indefinidamente. Así lo consideró Poulantzas para el siglo XX, y Marx y Engels para los albores y los primeros siglos del capitalismo. Engels dice lo siguiente: *La revolución de la burguesía terminó con esto. Pero no adaptando la situación económica a la política..., sino destruyendo a la inversa el viejo y podrido mobiliario político creando una situación política en la cual la nueva "situación económica" podía existir y desarrollarse.*²²⁴

Por su parte, Marx dice en *El capital*, específicamente en la parte que dedica a la acumulación originaria, que en los inicios del capitalismo en Inglaterra se crearon leyes que tuvieron que ser tan salvajes para hacer entrar al ruedo a los desposeídos, leyes que van de la prohibición de la vagancia, hasta la regulación o mantenimiento de los salarios al nivel más bajos como fuera posible:

De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y

²²³ Ibid., p. 183.

²²⁴ Engels, Federico: *Anti Düring*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 157.

tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado... La burguesía naciente necesita y usa el poder del estado para “regular” el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia.²²⁵

Dichas leyes, que contribuyen a que las relaciones sociales de producción se mantengan cohesionadas y se desarrollen con normalidad, también van a servir, según Poulantzas, para que dicha formación no se desintegre a raíz de los conflictos de clase. ¿De qué forma opera todo lo dicho? Poulantzas nos da la siguiente respuesta:

Las estructuras jurídicas e ideológicas... instauran, en su nivel, a los agentes de la producción distribuidos en las clases sociales en “sujetos” jurídicos y económicos, y tienen como efecto, sobre la lucha económica de clases, ocultar de manera particular, a los agentes sus relaciones como relaciones de clase. Las relaciones sociales económicas son efectivamente vividas por los soportes al modo de un fraccionamiento y de una atomización específicos. Los clásicos del Marxismo lo han designado con frecuencia oponiendo la lucha económica “individual”, “local”, “aislada”, etc., a la lucha política, que tiende a presentar un carácter de unidad, y aun de unidad de clase.²²⁶

Creo que al final de la anterior cita se encuentra la clave del papel de cohesionador que juega el Estado por medio del Derecho. Mientras que para Marx y el marxismo, cosa que ya vimos, la lucha de clases tiene dos niveles, el económico y el político; donde el primero se mantiene en el ámbito particular y el segundo en un plano general; lo que hace el Estado capitalista mediante el Derecho es procurar que la lucha se mantenga en el terreno particular, es decir, en el pleito entre particulares, donde supuestamente el Derecho garantizará la “igualdad” entre los individuos. Sin embargo, hubo autores marxista, como Stoyanovitch, que no conceden ni esto último al Derecho:

Incluso si se supone que el derecho es conforme al interés general, que concede las mismas prerrogativas a todos los miembros del cuerpo social sin ninguna distinción,

²²⁵ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I/ Vol. 3, Siglo XXI, México, 1977, pp. 922-923.

²²⁶ Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, pp. 159-160.

y que no les aplica un tratamiento desigual según su pertenencia a tal o cual clase social... la clase oprimida y explotada en el régimen capitalista no se beneficiaría en la misma medida que la clase dominante y explotadora, debido a los gastos – generalmente muy elevados- de procedimiento y de defensa, que el proletariado, cuyos ingresos generalmente están reducidos a la satisfacción del mínimo estricto.²²⁷

Sin lugar a dudas esto también lo vio Marx, de ahí su desconfianza hacia el Derecho; hacia la lucha de clases llevada por las vías jurídicas que evita que una lucha económica se convierta en política. Y de ahí su llamado al proletariado a la lucha revolucionaria que los lleve a imponer su dictadura, la dictadura del proletariado.

II.4. LA TRANSICIÓN A UNA SOCIEDAD SIN CLASES (DICTADURA DEL PROLETARIADO).

Con el tema de la dictadura del proletariado quedaría completado, en nuestra opinión, lo que son los postulados principales sobre la concepción marxista de la lucha de clases. Concepción que empieza con sus tesis sobre las clases sociales, su lucha en los terrenos económico y político; la conquista del Estado como objetivo de la lucha política; y, finalmente, la dictadura del proletariado como puente hacia una sociedad libre y sin clases, es decir, el comunismo.

Este tema que es, quizás, el más polémico y rechazado por muchos autores, requiere por lo mismo una pequeña aclaración previa a su exposición. Dicha aclaración es al concepto mismo de dictadura, que visto a-críticamente puede parecer como que Marx estuvo a favor de los regimenes dictatoriales, tal como hoy los conocemos, siendo que él se estaba refiriendo a otra cosa con tal término. El sentido en que Marx utiliza la expresión de dictadura es parecido al que se utilizó en la Roma clásica, que era un tipo de gobierno provisional que se implantaba en situaciones de emergencia o de crisis.²²⁸ La clave de esto es la palabra “provisional”, ya que efectivamente nuestro autor planteó la dictadura del proletariado pero sólo como un gobierno transitorio que desembocará en el comunismo o sociedad libre y sin clases sociales. Teniendo esto en cuenta, entremos ahora sí a los detalles.

²²⁷ Stoyanovitch, Konstantin: *El pensamiento marxista y el derecho*, Siglo XXI, España, 1977, p. 70

²²⁸ *La dictadura romana era un órgano extraordinario que se podía activar, según procedimientos y dentro de límites constitucionalmente definidos, para hacer frente a una situación de emergencia... (conducción de una guerra o solución de una crisis interna)*. Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco: *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1995, p. 492.

La clave para entender la dictadura del proletariado se encuentra en dos textos de Marx principalmente. El primero de ellos es la *Crítica del programa de Gotha*, donde se afirma que la dictadura del proletariado debe establecerse por la vía revolucionaria y donde se advierte que ésta significa sólo un estadio transitorio y posterior a las formaciones sociales capitalistas, pero previa a un objetivo final, al comunismo: *Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado*²²⁹.

Ahora bien, la dictadura del proletariado Lenin la concibe, en *El Estado y la revolución*, como el resultado de la conquista del poder del Estado por parte del proletariado y de la destrucción de éste en su forma capitalista, es decir, en la forma de la dictadura de la burguesía. Y es que para Lenin, según su interpretación de Marx, todo Estado es necesariamente clasista, más aún, toda sociedad dividida en clases implica la dictadura de una clase sobre la otra. Esto sucede con el capitalismo (dictadura de la burguesía o democracia de la minoría), pero también con el socialismo (dictadura del proletariado o democracia de la mayoría), sólo que con este último, concluye, se intentará transitar a una sociedad comunista que no esté dividida en clases y que, por ende, prescindirá del Estado. Además agrega:

En la sociedad capitalista tenemos una democracia amputada, mezquina, falsa, una democracia únicamente para los ricos, para la minoría. La dictadura del proletariado, el periodo de transición al comunismo, aportará por vez primera la democracia para el pueblo, para la mayoría, a la par con la necesaria represión de la minoría, de los explotadores. Sólo el comunismo puede proporcionar una democracia verdaderamente completa; y cuanto más completa sea, con tanta mayor rapidez dejará de ser necesaria y se extinguirá por sí misma.²³⁰

Sobre el último punto, donde Lenin menciona que en la sociedad comunista ya no existirá el Estado, no estamos del todo convencidos. Desde luego que el revolucionario ruso tiene razón al considerar, junto con Marx y Engels, que si el Estado existe es porque también existe la lucha de clases; y también tiene razón al afirmar que con la dictadura del proletariado se debe destruir al estado capitalista y las

²²⁹ Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 25.

²³⁰ Lenin, V. I.: *Obras escogidas*, Tomo VII, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 86.

relaciones de producción que generaban la contradicción entre las clases. Pero en lo que no estamos del todo convencidos es precisamente cuando de eso concluye que en la sociedad comunista no existirá, ni será necesario, el Estado. Pensamos que cuando Marx habla de comunismo y de la abolición del Estado, lo que nos quiere dar a entender es que se abolirá al Estado capitalista, o las funciones y fines para los que servía en esa sociedad, y florecerá un Estado que cumpla con otras funciones muy diferentes. ¿Qué funciones? Marx tuvo el tino de no profetizar:

¿Qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema.²³¹

David Held no menciona esa pequeña diferencia entre Marx y Lenin, pero sí ve una discrepancia entre la concepción de los dos autores sobre la dictadura del proletariado, pues afirma que el primero la concibe como una forma democrática y el segundo como una dictadura sin más. Pero en esto no podemos estar de acuerdo con Held, pues como se vio en la anterior cita de Lenin, él sí consideraba a la dictadura del proletariado como un momento necesario para transitar a una auténtica democracia de las mayorías. Quizás el lenguaje de Lenin en momentos parece un poco agresivo (no se olvide que Lenin escribía entre el jaloneo de la lucha de clases), cosa que llevó a algunos autores, como Held, a igualarlo con Stalin. En la siguiente cita se podrá ver como desmarca David Held a Marx de Lenin:

¿Qué entendía Marx por dictadura? No entendía lo que frecuentemente se cree: la necesaria dominación de un grupo o un partido revolucionario pequeño, que reconstruye la sociedad de acuerdo con su concepción particular de los intereses populares. Esta postura fundamentalmente leninista debe distinguirse de la postura general de Marx. Por <<dictadura del proletariado>> Marx entendía el control democrático de la sociedad y del estado por aquellos –la aplastante mayoría de los adultos- que ni son propietarios ni controlan los medios de producción.²³²

²³¹ Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 25.

²³² Held, David: *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 156.

Para no entrar en polémicas que hagan que el presente trabajo se alargue demasiado, continuemos viendo lo que Marx dice sobre la dictadura del proletariado. Para ello es imprescindible revisar la otra obra donde Marx da más detalles o características de esta dictadura, nos referimos a *La guerra civil en Francia*. Recordemos que Engels dijo en alguna carta que si queríamos saber qué es la dictadura del proletariado, deberíamos ver lo que fue la Comuna de París²³³. Pues sobre este hecho histórico, que ocurrió en 1871, y donde miles de trabajadores tomaron temporalmente el gobierno de París, escribió Marx en su obra mencionada, de ahí su importancia para dilucidar el tema.

A lo largo de todo su libro Marx nos da muchos datos y medidas urgentes que tomaron (dictaron) los trabajadores franceses una vez que conquistaron el poder político. Pero sólo nos detendremos en la mención de algunos puntos que nos den la muestra de lo que se puede lograr a favor de la democracia y la libertad, con la lucha política llevada a esos niveles. Para empezar ¿qué significó para Marx la Comuna (la dictadura del proletariado?):

La comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna... Desde los miembros de la comuna para abajo, todos los servidores públicos debían devengar salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del Gobierno central.²³⁴

Estas medidas tomadas por los trabajadores que encabezaron la Comuna, hicieron que Marx se convenciera todavía más de que era posible la conquista del Estado, y de que sólo así se podría empezar a hablar de un cambio verdadero tanto en las relaciones de producción, como en otros ámbitos de la vida social. Pero más importante aún fue el hecho de que para Marx con la Comuna de París quedó

²³³ Marx ya lo había dicho antes en *La guerra civil en Francia: La comuna era, esencialmente un gobierno de la clase obrera*. (p. 76)

²³⁴ Marx, Karl: *La guerra civil en Francia*, Ediciones en lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, pp. 71-72.

demostrado que con el poder en manos de los trabajadores se pueden tomar medidas que signifiquen el comienzo de la verdadera liberación humana:

Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, que eran los elementos de la fuerza física del antiguo Gobierno, la Comuna tomó medidas inmediatamente para destruir la fuerza espiritual de represión, el “poder de los curas”, decretando la separación de la iglesia y el Estado y la expropiación de todas las iglesias como corporaciones poseedoras. Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y al mismo tiempo emancipadas de toda intromisión de la iglesia y del Estado. Así, no sólo se ponía la enseñanza al alcance de todos, sino que la propia ciencia se redimía de las trabas a que la tenía sujeta los prejuicios de clase y el poder del gobierno.²³⁵

Unos párrafos después de lo citado, Marx advirtió dos cosas que son de gran importancia, pues señaló, en primer lugar, que la Comuna (o dictadura del proletariado) mostró con hechos que era un gobierno flexible y no represor como muchos gobiernos que se consideraron “democráticos”; y, en segundo lugar, que la Comuna fue la forma política *que permitía realizar la emancipación económica del trabajo*:

Sin esta última condición, el régimen comunal habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, cada hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase.²³⁶

Con esto ya nos podemos dar cuenta de por qué Engels enunció que la clave para comprender la dictadura del proletariado estaba entre lo que Marx escribió sobre la Comuna de París. Quizás muchos esperaban más datos o la descripción exacta, cual receta de cocina, de lo que Marx quiso decir cuando hablaba de dictadura del proletariado, o la manera cómo debería ser impuesta ésta. Pero creemos que el que lea con cuidado sus obras más importantes, entenderá que para Marx es imposible que alguien diga previamente, y con exactitud milimétrica, lo que va a pasar, pues

²³⁵ Ibid., p. 72.

²³⁶ Ibid., pp. 76-77.

pensaba que la historia no se mueve mecánicamente, sino que avanza de acuerdo a las características específicas de cada formación social y la manera en que en ésta se da la lucha de clases. El analizó los hechos políticos ocurridos en París, y vio con buenos ojos las medidas que tomaron los trabajadores. En todo caso, las enseñanzas que nos dejó Marx con su libro *La Guerra civil en Francia*, fueron la de describirnos cómo se ejerció la dictadura del proletariado en esa formación social y en ese corto periodo; y la de demostrar que sólo es posible transformar de raíz las condiciones paupérrimas de las clases explotadas si se conquista antes el poder político del Estado. En pocas palabras, con la comuna se puso al día la noción marxista de que la liberación de los desposeídos (de los medios de producción) está en sus propias manos.

Ahora bien, esto nos conecta con otro problema que ha dado lugar a muchas discusiones, a saber: el problema de la transición de la dictadura del proletariado al comunismo, el paso a una sociedad libre y sin clases. Esto quizás suene raro a los que, sin conocer a profundidad los textos de Marx, creyeron a los críticos de Marx cuando lo acusaron de ser enemigo de la libertad, acusación que por lo menos nos parece absurda, porque creemos que si se le quita a la teoría en general de Marx el ingrediente de la libertad, o el fin de la explotación del hombre por el hombre, se estaría dejando al marxismo sin aquel motivo que impulsó a su fundador a poner las bases teóricas para su realización. Lo que sí es cierto es que en muchas ocasiones Marx se mofó de la “libertad” que se ofrece con el capitalismo, que no es otra cosa que *el libre comercio, la libre compra y venta*.²³⁷ Y si viviera suscribiría totalmente lo que Karl Polanyi calificó como mala libertad: *la libertad para explotar a los iguales, la libertad para obtener ganancias desmesuradas sin prestar un servicio conmensurable a la comunidad, libertad de impedir que las innovaciones tecnológicas sean utilizadas con una finalidad pública, o la libertad para beneficiarse de calamidades públicas tramadas secretamente para obtener una ventaja privada*.²³⁸

En cambio, la libertad por la que el revolucionario de Tréveris luchó, significó algo totalmente diferente a la existente hasta nuestros días. Diferente no sólo en el contenido de ésta sino también en la forma de conseguirla, pues supone dos condiciones previas (mismas que no se consolidaron con la Comuna de París), a saber: la abolición del régimen de explotación capitalista y el establecimiento del socialismo o dictadura del proletariado, es decir, cuando la riqueza generada por el

²³⁷ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 59.

²³⁸ Karl Polanyi citado en: Harvey, David: *Breve historia del Neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2007, p.43.

trabajo humano sea disfrutada por todos y no sólo por la clase dominante; cuando el trabajo sirva para la satisfacción de las necesidades humanas y no para generar ganancias a costa de la esclavización de la clase dominada; o cuando los avances científicos o técnicos sean para disminuir las jornadas de trabajo y no para la sobreexplotación irracional de los recursos materiales y humanos, como sucede en el capitalismo. A continuación cito lo que para Marx significa la libertad:

De hecho el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posible. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo; en vez de ser dominados por él como un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana.²³⁹

Y no sólo en su obra mayor Marx expresó su noción de libertad, incluso en un texto incendiario como lo fue, y lo sigue siendo, el *Manifiesto comunista*, él nos regaló frases como la siguiente: *El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clase, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será condición para el libre desarrollo de todos.*²⁴⁰

David Held, en su análisis de los diferentes modelos de democracia, reconoce que Marx no estaba en contra de la libertad que defendieron algunos demócratas liberales, ya que estaba de acuerdo con ellos en su lucha contra las tiranías para lograr la igualdad y la libertad. Sólo que para él, dice Held, *la libertad era imposible mientras continuara la explotación humana (resultado de la propia dinámica de la economía capitalista), apoyada y reforzada por el estado. La libertad no puede realizarse si la libertad significa, en primer lugar y por encima de todo, la libertad del capital. En la práctica, esa libertad implica dejar que las circunstancias de la vida de*

²³⁹ Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo III, Vol. 8, México, 1977, p. 1044.

²⁴⁰ Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 67.

*las personas sean determinadas sin obstáculos por las presiones de la inversión privada capitalista.*²⁴¹

Llegamos así al final de este capítulo, no sin antes advertir que el tema de la lucha de clases no se agotó con lo dicho, pues dejamos para él último capítulo las tesis marxistas sobre el trabajo, tema que muy mencionado en este capítulo, pero no tratado como merece. Dicho tema, más algunas ideas recientes sobre la lucha de clases, serán discutidas y confrontadas con las tesis que ya vimos de Hegel, y con las que veremos a continuación de Axel Honneth.

²⁴¹ Held, David: *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 150-151.

CAPÍTULO III

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN HONNETH

Esencialmente mi idea se remonta a la hipótesis de que toda la integración social depende de unas formas fiables de reconocimiento mutuo, cuyas insuficiencias y déficits están vinculados siempre a las sensaciones de reconocimiento erróneo, que, a su vez, puede considerarse como el motor del cambio social.²⁴²

En este capítulo analizaremos la teoría de Honneth sobre la lucha por el reconocimiento, misma que retoma muchas de las tesis que propuso Hegel sobre el mismo tema, y que pretende ser el modelo teórico de explicación social que deja obsoleto el modelo de Marx. Y para ese análisis proponemos seguir el orden que el mismo Honneth sigue en su obra *La lucha por el reconocimiento*, pero apoyándonos de vez en cuando en otros de sus escritos²⁴³. Los puntos a analizar son los siguientes: las tesis que Honneth toma de George H. Mead; las tres formas de reconocimiento de Honneth (amor, derecho y solidaridad); las tres formas de desprecio como detonantes del conflicto (violación, desposesión y deshonor); el carácter moral de los conflictos sociales; y, por último, el modelo de eticidad que Honneth propone.

III.1. EL CAMINO DE HONNETH HACIA UNA TEORÍA NO METAFÍSICA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO.

Antes de entrar de lleno al análisis de las tres esferas de reconocimiento en Honneth, no está de más que en este apartado nos acerquemos todavía más a otra fuente, diferente a la de Hegel²⁴⁴, de la teoría del autor de *La lucha por el reconocimiento*. Y

²⁴² Axel Honneth en: Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, P. 182.

²⁴³ Principalmente: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad, Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica, Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea, Reificación*, y la obra donde debate con Nancy Fraser *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*.

²⁴⁴ Desgraciadamente en este trabajo no pudimos incluir, por no exceder los límites de éste, un capítulo que se dedicara a analizar las deudas que tuvo Honneth tanto de la Escuela de Fráncfort como de Jürgen Habermas. Para eso recomendamos acudir a la obra de Jean-Philippe Deranty, quien en su obra *Beyond*

tal fuente no es otra que las tesis de George Herbert Mead sobre el proceso de subjetivación, misma que utilizó Habermas para configurar su teoría de la acción comunicativa. Pero antes de ver cómo se plasman las ideas de Mead en las de Honneth, veamos cómo y por qué la incluye dentro de su sistema.

III.1.1. HONNETH FRENTE A TEORÍAS DEL CONFLICTO PREVIAS A HEGEL.

Como ya habíamos visto, no obstante que Honneth reconoce el gran aporte de Hegel a la teoría del conflicto por el reconocimiento, por haber superado las planteadas por Maquiavelo y Hobbes, ésta no acaba de convencerlo porque se asienta sobre presupuestos metafísicos. Él dice que mientras que Maquiavelo vio en la sociedad de su tiempo una lucha de los individuos por la autoconservación²⁴⁵, y un conflicto generado por la obtención, preservación y extensión del poder político, nunca fue más allá de una certera, aunque inconexa, descripción de las disputas interesadas. En cambio, señala Honneth, Hobbes sí se acerca a algo que ya se parece un poco a la ciencia²⁴⁶, pues, influido por las aportaciones científico-filosóficas de Galileo y Descartes, trató de darle una justificación a la existencia del Estado como producto de un pacto entre los hombres, y defendió la idea de que sin éste (sin el Estado) los hombres se destrozaban en una lucha sin tregua de todos contra todos, con el único fin de autoconservarse.

Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy, dedica una tercera parte al análisis de todas las etapas por las que fue atravesando Honneth hasta llegar a su propia concepción de crítica social y de la lucha por el reconocimiento, etapas que incluyen las dos influencias mencionadas. Respecto a la teoría crítica, o Escuela de Fráncfort, recomendamos, además del estudio clásico de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, la monumental obra de Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*. En el caso de la influencia de Habermas sobre Honneth, creemos que no es necesario reiterarla, pues es claro que antes que Honneth hiciera su análisis de Hegel sobre el periodo de Jena, Habermas ya lo había hecho en un texto que ya se expuso en el primer capítulo. Pero eso no queda ahí, el mismo Habermas, en su obra *El pensamiento posmetafísico*, había retomado a Mead, antes que Honneth, para elaborar su teoría. No obstante la influencia de Habermas, Honneth diferirá de éste en algunos de sus escritos. Para tener un panorama general de esas diferencias recomendamos la introducción que Miriam Mesquita Sampaio de Madureira hace en la edición en español de la obra de Honneth: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*

²⁴⁵Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 16-17.

²⁴⁶Ibid., p. 17.

Dicho lo anterior, según lo apreció Honneth, tanto Maquiavelo como Hobbes²⁴⁷ nunca pudieron escapar con sus premisas de señalar una lucha social con fines tan groseros como el de la autoconservación física. Y que es precisamente por eso que Hegel en sus escritos de Jena los supera, dado que dota a su teoría sobre la lucha de aquello que le faltó a los fundadores del pensamiento político moderno, a saber: del carácter moral que contempla al conflicto como el detonante que hace que las personas o sociedades avancen hacia un nuevo estadio de reconocimiento o ampliación de sus libertades. Dicho en palabras de Honneth:

Hegel defiende en sus años de Jena la convicción de que la “lucha por el reconocimiento” representa el medio de acción social por el cual la relación entre sujetos adquiere paso a paso una forma más ambiciosa en términos “morales”: es la pretensión recíproca de los individuos de que se les reconozca su identidad; pretensión que es inherente desde el principio a la vida social como una tensión normativa que lleva a conflictos morales entre los sujetos que dependen socialmente uno del otro, y que de esa manera, por la vía negativa de una lucha que se repite en cada escala, conduce de manera gradual a un estado de libertad vivido en términos comunicativos.²⁴⁸

En opinión de Honneth, este proyecto hegeliano de un desarrollo gradual en la moral de una comunidad sigue apareciendo en su obra madura *Filosofía del derecho*, sólo que bajo el ropaje de una razón que se va desplegando en el proceso histórico²⁴⁹, y que se va condensando tanto en instituciones como en prácticas sociales. Pero, como hemos venido reiterando, tampoco Hegel, ni el joven ni el viejo, cumplió con las expectativas de Honneth de dar un carácter normativo a la lucha por el reconocimiento sin caer en posiciones metafísicas²⁵⁰. Ahora bien, el que sean justas o no las apreciaciones de Honneth, es algo que no se discutirá en el presente capítulo, ya que el contraste entre las dos teorías ya vistas (la de Hegel y la de Marx) y la del propio Honneth, se hará en el último capítulo. Baste con decir que el discípulo de Habermas, debido a su insatisfacción con Hegel, echará mano de las tesis de George

²⁴⁷ También Paul Ricoeur trata de mostrar la manera en la que Hegel superó a anteriores teorías del conflicto, específicamente de la de Thomas Hobbes. Ver su obra *Caminos del reconocimiento*, especialmente la última tercera parte de ésta.

²⁴⁸ Honneth, Axel: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E., UAM, Buenos Aires, 2009, p. 199.

²⁴⁹ Honneth, Axel: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009, p. 31.

²⁵⁰ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 85.

Herbert Mead por considerarlas el puente o el tránsito hacia una teoría postmetafísica del reconocimiento que basa sus enunciados en investigaciones psicosociales con presupuestos naturalistas. Veamos con más detalle cómo recibe Honneth la teoría del multidisciplinario autor.

III.1.2. MEAD Y SU TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO.

Como se verá, Honneth adoptará las tesis de Mead para desarrollar sus tres esferas de reconocimiento (el amor, el derecho y la solidaridad), y las utilizará como anteojeras para analizar las tesis del Hegel del periodo de Jena como *esbozos teóricos acerca del desarrollo moral de las sociedades*²⁵¹. Pero esto se logra, según él, no haciendo borrón y cuenta nueva respecto a las formulaciones hegelianas, sino delimitando sus alcances y adicionando tesis no especulativas como las de Mead. Así, Honneth parte de tres tesis importantes de Hegel, con sus respectivas limitaciones o críticas.

En primer lugar, Honneth no deja de señalar la importancia del postulado de Hegel que afirma que la formación del Yo, como individuo autónomo y activo, está ligada necesariamente al reconocimiento mutuo entre dos o más sujetos, pero que *su reflexión permanece atada a los presupuestos de la tradición metafísica, porque ésta no considera la relación intersubjetiva como un hecho empírico dentro del mundo social, sino que lo estiliza en un proceso de formación entre inteligencias singulares*²⁵². Y concluye que para superar dichas debilidades, se necesita una teoría social, como la de él, con contenido normativo que integre las tesis de Hegel pero digeridas por una psicología social *emplazada empíricamente*²⁵³ como la de Mead²⁵⁴.

En segundo lugar, Honneth también propondrá las tesis de Mead como una salida a los laberintos metafísicos de Hegel, sólo que ahora con respecto a sus tres estadios de reconocimiento (amor, derecho y eticidad), donde el sujeto irá alcanzando gradualmente una mayor individualización y autonomía. Para Honneth estas tres formas de reconocimiento en la obra de Hegel, al igual que en el primer caso,

²⁵¹ Ibid., p. 87.

²⁵² Ibid., p. 88.

²⁵³ Ibid., p. 88.

²⁵⁴ Para ver con más detalle la influencia de Mead sobre Honneth, recomendamos también la obra de Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, que además de ver en qué consiste tal, menciona los motivos que llevan a Honneth a buscar una teoría que se sostenga empíricamente. De la misma manera recomendamos la reconstrucción que hace Ernst Tugendhat de las tesis de Mead en *Autoconciencia y Autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*.

presuponen *relaciones construidas de manera puramente conceptual por encima de la realidad empírica*²⁵⁵.

Y por último, la tercera tesis de Hegel, puesta en cuestión por Honneth, une a las dos anteriores y agrega el elemento del conflicto o la lucha. Según la lectura de Honneth, Hegel afirma que el desarrollo del yo hacia una mayor autonomía depende del reconocimiento recíproco en los estadios del amor, del derecho y de la eticidad; y que si eso no se logra, es decir, si al sujeto se le niega el reconocimiento, estallará el conflicto que impulsará el desarrollo o la formación de nuevas estructuras sociales. En la siguiente cita se pueden ver claramente los problemas que conllevan estas tesis de Hegel, y el reto que el mismo Honneth se propuso solucionar, siempre en base a Mead, en su principal obra:

Para el intento de ceñirse al modelo de pensamiento de Hegel bajo los presupuestos teóricos hoy modificados, este complejo de aseveraciones, altamente especulativas y difícilmente separables, representa un enorme reto; y éste solamente puede ser ganado, cuando cada una de las hipótesis es sometida a una verificación específica. Primero ha de rastrearse la cuestión de si la aceptación hegeliana de una secuencia de estadios de reconocimiento puede resistir a una consideración empírica; si las correspondientes experiencias de menosprecio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social. La respuesta a estas preguntas fluye paralela a la solución de la tarea de establecer, al menos a grandes rasgos, la lógica moral de los conflictos sociales. Esto no es posible sin volver a recoger de antemano los hilos histórico-teóricos que había trazado la primera parte de mi investigación; porque Hegel dejó la experiencia de la lucha social tan claramente en el horizonte especulativo de una teoría idealista de la razón, que sólo la reorientación materialista-histórica de sus sucesores pudo darle un lugar en la realidad histórica.²⁵⁶

Ahora bien, para ir desglosando un poco la teoría de Mead conviene citar la forma en que él considera que se forma la personalidad de un sujeto, pues de ella se desprenden dos conceptos claves en toda su teoría, a saber, el “yo” y el “mí”: *Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como un medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de*

²⁵⁵ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 88.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 89.

*los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad*²⁵⁷.

Quizás en la anterior cita no haya quedado claro, pero una persona, para Mead, no consiste en el simple resultado de una suma de actitudes sociales, sino en la integración en un ente humano de un “yo”, que consiste en *la relación del organismo a las actitudes de los otros*²⁵⁸; y de un “mí”, que *es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo*²⁵⁹. Si no entiendo mal la distinción de Mead, el “mí” de una persona es la interiorización de sus relaciones sociales que se expresan en el momento de actuar, y el “yo” consiste en una respuesta o acto inconsciente al “mí” en acción (y que al hacerse consciente se convierte en “mí”): *El “yo” es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo su acto*²⁶⁰. Y por si sigue sin quedar claro, conviene resumir el ejemplo que recurrentemente Mead utiliza. El ejemplo del juego en equipo, donde un miembro (una persona) de él, al hacer una jugada habrá asumido con ella un comportamiento que lleva implícito lo que aprendió en su interacción con los otros miembros (reglas del deporte, jugadas en equipo, festejos, etc.), es decir, es el “mí”. Pues a la reacción del jugador que sigue a la de su jugada, sea que haya sido exitosa o todo lo contrario, Mead le asigna el concepto “yo”²⁶¹.

La relación hasta aquí expuesta entre el “yo” y el “mí”, podría motivar varias objeciones si nos quedamos ahí y no explicamos que para Mead la acción del “mí” y su correspondiente reacción del “yo” no es una relación unidireccional del primero hacia el segundo, sino una relación de ida y vuelta donde *el “yo” provoca al “mí” y al mismo tiempo reacciona a él*²⁶². Más aún, para Mead un individuo *afecta continuamente a la sociedad por medio de su propia actitud, porque provoca la actitud del grupo hacia él, reacciona a ella y, gracias a dicha reacción, cambia la actitud del grupo*²⁶³. Y la principal objeción que se presentaría a Mead, si evitáramos ese matiz, sería la de considerar a la persona como un ente que actúa sin autonomía y

²⁵⁷ Mead, George Herbert: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 191.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 202.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 202.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 203.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 202.

²⁶² *Ibid.*, p. 205.

²⁶³ *Ibid.*, p. 207.

totalmente condicionado por sus relaciones sociales, haciendo imposible no sólo la novedad sino también la libertad y, por ende, la responsabilidad²⁶⁴. En suma:

La persona no es algo que exista primeramente y luego entre en relación con otros, sino que, por así decirlo, es un remolino en la corriente social, y, de tal manera, una parte de la corriente. Es un proceso en que el individuo se adapta continuamente, por anticipado, a la situación a la cual pertenece y reacciona ante ella. De modo que el “yo” y el “mí”, ese pensamiento, esa adaptación consciente, se convierte entonces en parte de todo el proceso social y torna posible una sociedad más altamente organizada.²⁶⁵

Sobre la relación entre el “yo” y el “mí”, pero como factores del desarrollo moral tanto del individuo como de la sociedad en su conjunto, volveremos más adelante. Antes veamos que para Mead la interacción entre personas da como resultado, como ya se vio, el que cada una de ellas alcance su identidad y, cosa más importante todavía, se realice como persona con características específicas. Tal autorrealización se dará, advierte Mead, siempre y cuando en la interacción haya reconocimiento mutuo:

En la medida en que dichas reacciones pueden ser provocadas en el individuo de modo que éste pueda reaccionar a ellas, en esa medida tendremos los contenidos que componen a la persona: el “otro” y el “yo”. La distinción se expresa en nuestra experiencia en lo que llamamos el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de nosotros en los otros. No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros.²⁶⁶

En la opinión de Honneth, con su teoría Mead pone las bases naturalistas de un reconocimiento entre sujetos, ya que, a diferencia de Hegel, hace transparente el proceso o mecanismo psíquico que hace que alguien desarrolle un autoconocimiento de sí, gracias a que hay otro sujeto que se le enfrenta. Esa autoconciencia, continúa, tanto en Hegel como en Mead, no tiene sólo una dimensión epistémica, sino también práctica, siendo la última la que más le interesa, debido a que la autoconciencia

²⁶⁴ Ibid., p. 205.

²⁶⁵ Ibid., p. 209.

²⁶⁶ Ibid., pp. 219-220.

práctica está en el camino de lograr un *entendimiento normativo de sí mismo*²⁶⁷, y no una simple conciencia de sí basada en una autoexploración puramente cognitiva. En esta parte Honneth cita un fragmento de Mead²⁶⁸ que postula que un niño se dará cuenta de que actuó bien o mal cuando su reacción inmediata corresponde a sus actos medidos con la vara de las enseñanzas morales de sus padres. El comentario de Honneth a esto es el siguiente:

En este caso, las reacciones de comportamiento, con que el sujeto intenta incidir en sí mismo, en representación de sus compañeros de interacción, contienen las posiciones de espera normativa de su entorno; pero conforme a esto, el “mí”, al que se vuelve desde la perspectiva de la segunda persona, no puede ser ya la instancia neutral de dominio de los problemas cognitivos, sino que debe encarnar la instancia moral de la resolución de los conflictos intersubjetivos. Con la expansión del comportamiento de reacción social hasta las conexiones normativas de acción, el “mí” se transforma en una autoimagen cognitiva de la propia persona en una práctica; el otro sujeto, cuando se pone en la perspectiva normativa de su compañero de interacción, debe recibir sus valoraciones morales y se vuelve hacia la relación práctica consigo mismo.²⁶⁹

Otras cosas importantes que Honneth señala sobre Mead, mismas que no se deben pasar por alto, son las dos fases en que el autor de *Espíritu, persona y sociedad* divide el desarrollo de la personalidad. Fases como las del juego (play) y la competición (game) transcurren cuando alguien aprende a concebirse cada vez más desde el punto de vista normativo de otro alguien. Es decir, cuando en la etapa del juego (play) el niño²⁷⁰ se conoce a sí mismo a través del acto de imitación del comportamiento de un compañero de juego, y su respectiva reacción a éste (al acto de imitación); y cuando en la etapa de la competición (game), comúnmente en la adolescencia, el participante se representa el comportamiento que se exige de él, además de su papel dentro de un juego donde hay otros participantes y reglas establecidas. La fase del juego y la competición desde luego que sí se encuentra en la teoría de Mead sobre la individualización, incluso, como ya se había mencionado, utiliza varios ejemplos del juego de pelota²⁷¹ (béisbol) donde se ve claramente su

²⁶⁷ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 95.

²⁶⁸ Ibid., p. 96.

²⁶⁹ Ibid., pp. 96-97.

²⁷⁰ Ibid., p. 97.

²⁷¹ Mead, George Herbert: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 189.

propósito. En este caso me gustaría citar no los ejemplos deportivos, y sí un largo fragmento que puede servir como resumen sobre lo dicho hasta aquí, y como punto de enlace con lo que sigue:

Si el individuo humano dado quiere desarrollar una persona en el sentido más amplio, no es suficiente que adopte simplemente las actitudes de los otros individuos humanos hacia él y de ellos entre sí dentro del proceso social humano, e incorpore ese proceso social como un todo a su experiencia individual, meramente en esos términos. Además, del mismo modo que adopta las actitudes de los otros individuos hacia él y de ellos entre sí, tiene que adoptar sus actitudes hacia las distintas fases o aspectos de la actividad social común o serie de empresas sociales en las que, como miembros de una sociedad organizada o grupo social, están todos ocupados; y entonces, generalizando esas actitudes individuales de esa sociedad organizada o grupo social, tomándolas como un todo, tiene que actuar con relación a diferentes empresas sociales que en cualquier momento dado dicha sociedad ejecuta, o con relación a las distintas fases mayores del proceso social general que constituye la vida de tal sociedad y de la cual dichas empresas son manifestaciones específicas. Esa incorporación de las actitudes amplias de cualquier todo social dado, o sociedad organizada, al campo experiencial de cualquiera de los individuos involucrados o incluidos en ese todo es, en otras palabras, la base esencial y prerequisite para el pleno desarrollo de la persona de ese individuo; sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrollará una persona completa o poseerá la clase de persona completa que ha desarrollado.²⁷²

Esta sociedad o equipo deportivo, que para Mead contribuye a integrar la unidad del individuo, es llamado por él el “otro generalizado”²⁷³. Y es la clave que, en opinión de Honneth, conecta el reconocimiento en el autor Norteamericano y el reconocimiento en Hegel, específicamente en lo que al estadio del derecho se refiere²⁷⁴, pues lo mismo que Hegel, en este psicólogo las personas adoptan en su actuar la voluntad general encarnada en normas sociales que ellos mismos reconocieron. Con esta aceptación de las normas del <<otro generalizado>>, concluye

²⁷² Ibid., pp. 184-185.

²⁷³ Ibid., p. 184.

²⁷⁴ Axel Honneth reconoce que no hay un planteamiento sistemático de Mead sobre el reconocimiento en el amor, aunque afirma que éste sí se encuentra implícito en los otros dos estadios (en el derecho y en la división social del trabajo).

Honneth, *los compañeros de interacción saben recíprocamente a qué obligaciones tienen que atenerse frente al otro ocasional; conforme a esto los dos pueden a la inversa concebirse como portadores de pretensiones individuales, a cuyo cumplimiento su semejante se sabe obligado*²⁷⁵.

A este respecto, la valoración de Honneth es que la visión que tiene Mead sobre las relaciones sociales que se dan en la etapa del derecho, no difiere, excepto por lo ya mencionado, de la que tuvo Hegel en los escritos de Jena, especialmente en lo que tiene que ver con la insuficiencia del derecho para garantizar el desarrollo de cada individuo en una sociedad. Esto porque el reconocimiento jurídico, por su carácter universal, no contempla la diferencia que existe entre los sujetos en una comunidad. Por tanto, concluye Honneth, tanto Hegel (como ya hemos visto) como Mead ven la necesidad de un nuevo estadio de reconocimiento donde queden superadas tales limitaciones y se den las condiciones que favorecerán la individualidad²⁷⁶ del sujeto. El estadio de reconocimiento más alto que Honneth detecta en Mead, y que en Hegel es el de la eticidad, es el de la *división social del trabajo*.

Ahora bien, este concepto de división social del trabajo será muy importante en Honneth, ya que, como se verá en el siguiente apartado, es integrado casi en su totalidad a su propia teoría, por ser un factor que, integrado a lo dicho por Hegel, permitirá una teoría del reconocimiento que tome en cuenta la especificidad de cada persona. Yendo por partes, Honneth considera relevante la teoría de Mead sobre la división del trabajo, porque pone énfasis en la autorrealización y autorrespeto que una persona puede alcanzar de ser reconocida en esta esfera social. Pero Honneth aclara que Mead nunca perdió de vista que tal sujeto o individuo se encuentra inserto en una comunidad que comparte valores, mismo que es reconocido, mediante el derecho, como parte de la misma, pero que al mismo tiempo lo considera como una persona distinta, que aporta al todo algo único y característico de él, y que posee habilidades y capacidades que otros no tienen, o las tienen en menor medida. Pues el espacio social donde se puede lograr todo esto es, según la lectura de Honneth, en el trabajo, es decir, en la *división funcional del trabajo*:

La solución que Mead tiene presente es la de una conexión de la autorrealización con la experiencia de un trabajo socialmente útil; la medida del reconocimiento, que

²⁷⁵ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 101.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 101.

se le concede a un sujeto que cumple debidamente las funciones que se le han confiado en el espacio social de la división del trabajo, basta para procurarle una conciencia de su especificidad individual. De ahí resulta para la cuestión acerca de las condiciones del autorrespeto, que un individuo sólo puede respetarse a sí mismo de manera plena si, en el marco de la objetiva y previa división de funciones, puede identificar la contribución positiva que él aporta a la reproducción de la entidad comunitaria.²⁷⁷

Dicho en palabras de Mead:

Si uno posee una legítima superioridad, se trata de una superioridad que descansa sobre la ejecución de funciones definidas. Uno es un buen cirujano, un buen abogado, y puede enorgullecerse de su superioridad, pero es una superioridad de la cual hace uso. Y cuando la emplea realmente en la comunidad a la que pertenece, ella pierde el elemento de egoísmo en que pensamos cuando pensamos en una persona que se jacta simplemente de su superioridad sobre alguna otra [...] Tenemos que distinguirnos de otros, y ello se logra haciendo algo que los demás no pueden hacer o no pueden hacer tan bien.²⁷⁸

Visto lo anterior, no obstante que Honneth suscribe lo planteado por Mead sobre el reconocimiento en el ámbito laboral, considera que aún no es suficiente para los fines normativos que persigue. Y es que para Honneth, aunque el modelo de la división social del trabajo fue el ingrediente que le faltó a la teoría de la eticidad de Hegel, esto no significa que Mead haya resuelto todos los problemas. Para empezar, Honneth dice que, para Hegel, en el estadio de la eticidad se alcanzaba un tipo de relación que conjugaba al amor y a las relaciones jurídicas, dando como resultado la solidaridad entre todos los integrantes de una sociedad, y el respeto mutuo como individuos diferenciados. A tal resultado en la obra de Hegel, asegura Honneth, le faltó lo que sí aparece en las tesis de Mead, a saber: *Toda indicación acerca de por qué los individuos deben sentir unos para con otros recíprocos afectos de respeto solidario, pues sin el añadido de una orientación a objetivos y valores comunes, como Mead ha intentado de manera objetivista en su idea de división funcional del trabajo, el concepto de solidaridad carece del fundamento de una conexión de experiencia*

²⁷⁷ Ibid., p. 110.

²⁷⁸ Mead, George Herbert: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982, pp. 231-232.

*motivadora*²⁷⁹. Y lo que en opinión de Honneth le faltó a Mead, fue precisamente lo que sí puede desarrollarse a partir de Hegel, a saber, las tesis sobre la *integración moral de las sociedades* que permitiría que un individuo sea reconocido como alguien que aporta con su trabajo algo útil para todos, *ya que el movimiento de las funciones divididas de manera regulada depende a su vez de los objetivos entrecruzados de una comunidad*²⁸⁰.

Ahora bien, en estos momentos ya podríamos pasar a la formulación que hará Honneth sobre la lucha por el reconocimiento, que contempla también al amor, al derecho y a la solidaridad como tres esferas de reconocimiento. Pero antes de eso tenemos que ver otra tesis de Mead sobre el conflicto que será muy importante para la teoría de Honneth. El conflicto social, que en Hegel y Marx representa el motor que impulsa el desarrollo social, también cumplirá el mismo papel en Mead²⁸¹ y en Honneth. En el caso de Mead, como bien señala Honneth²⁸², el conflicto que se da entre el “yo” y el “mí”, donde el “yo” quiere ir más allá de lo que le permite la sociedad, es lo que facilita el desarrollo moral en el plano individual y social. Esta tensión entre el “yo” y el “mí”, que sólo se abordó de pasada, se ve claramente en la siguiente cita:

En ocasiones es la reacción del ego o “yo” a una situación, la forma en que uno se expresa en sí mismo, lo que le proporciona una sensación de gran importancia. Uno se hace valer en cierta situación, y el énfasis reside en la reacción. La exigencia es de libertad con respecto a convenciones, a leyes dadas. Por supuesto, tal situación es posible sólo cuando el individuo recurre, por así decirlo, de una comunidad estrecha y restringida a una más amplia, es decir, mayor en el sentido lógico de poseer derechos que no estén tan restringidos. Uno se aparta de convenciones fijas que ya no tienen significación alguna en una comunidad en que los derechos serán públicamente reconocidos, y recurre a otros individuos, en la suposición de que existe un grupo de otros organizados que responden al llamado de uno –aun cuando este llamado sea hecho para la posteridad. En este caso se trata de la actitud del “yo” en contraste con el “mí”.²⁸³

²⁷⁹ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 113.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 112.

²⁸¹ Ver una opinión similar en: Deranty, Jean-Philippe: *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Netherlands, 2009, p. 250.

²⁸² Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 103.

²⁸³ Mead, George Herbert: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 224.

Una vez que vimos los puntos que retomará Honneth de las tesis de Mead, ya podemos ver más claro hacia dónde apunta su propia teoría sobre el conflicto por el reconocimiento, misma que empieza por el análisis de la forma en que se da el reconocimiento en las tres esferas mencionadas con anterioridad.

III.2. LAS TRES FORMAS DEL RECONOCIMIENTO EN HONNETH.

A estas alturas, con lo ya expuesto en el primer capítulo, y con el apartado que se acaba de dedicar a las tesis de Mead, ya debe quedar claro hacia dónde se dirige Honneth, pues lejos de presentar su propia teoría como un rompimiento con los dos teóricos que le antecedieron, adopta sus presupuestos y les da un carácter normativo que esté acorde con los problemas contemporáneos. Para eso, Honneth intentará desarrollar dos tesis que Hegel y Mead dejaron sólo en esbozos. En primer lugar, propone que las tres formas de reconocimiento, a saber, el amor, el derecho y la solidaridad, sean dotadas de una justificación de mayor alcance que contemple una tipología *fenomenológicamente establecida que intenta describir los tres modelos de reconocimiento de manera que puedan ser controlables en los estados de hecho empíricamente establecidos en las ciencias particulares*²⁸⁴. Y en segundo lugar, Honneth quiere mostrar que a dichas tres formas de reconocimiento, corresponden tres formas de menosprecio que las lesionan o impiden su realización. Así, la forma de menosprecio que corresponde al reconocimiento del amor será el maltrato o la violación; la que corresponde al derecho será la desposesión o exclusión de ellos; y la que corresponde a la solidaridad será la indignidad, la deshonra y la injuria.

Hechas esas aclaraciones de por dónde irá Honneth en su teoría, y nosotros en nuestra exposición de los siguientes apartados, sólo nos falta mencionar otros puntos que irán apareciendo en el desarrollo teórico de nuestro autor. Nos referimos a los tres modos de reconocimiento y a los tres tipos de autorrealización práctica que alcanzará alguien que sea reconocido. Estos dos factores²⁸⁵, los modos de reconocimiento y los tipos de autorrealización, también corresponden a las tres formas de reconocimiento. Al amor le corresponderá la dedicación emocional, como modo de reconocimiento, y la autoconfianza, como tipo de autorrelación; al derecho, por su parte, le corresponderá la atención cognitiva y, como autorrelación, el autorrespeto; y a la solidaridad, la

²⁸⁴ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 115.

²⁸⁵ Ver cuadro que aparece en la página 159 del libro de Honneth que hemos venido citando. Ahí aparecen todos los aspectos a analizar por él, que corresponden a las tres esferas de reconocimiento.

valoración social y, como autorrelación, la autoestima. Veamos cómo entran todos estos conceptos en cada una de las formas de reconocimiento.

III.2.1. EL RECONOCIMIENTO EN EL AMOR.

En lo que se refiere a la forma de reconocimiento del amor, Honneth nos aclara, antes que otra cosa, que con amor no se está refiriendo exclusivamente a las relaciones sexuales, ya que también contempla a las relaciones amorosas como lazos afectivos que unen a parejas sexuales, a padres e hijos, a hermanos, a amigos, etc. Pero no sólo eso, también nos advierte que el amor²⁸⁶, tal como el lo concibe, puede ser pensado bajo una de las ramas de investigación científica, la psicología. Y para entender el reconocimiento en el amor, en esos términos, Honneth nos remite a algunas teorías psicoanalíticas²⁸⁷ sobre la relación objetal que ponen las bases para entender las relaciones amorosas como una interacción que lleva implícita una tensión entre la entrega simbiótica (unión entre diferentes organismos) que se da entre el niño y su madre, y la autoafirmación individual de los involucrados. Dicha teoría objetal (que tuvo sus inicios en cabezas como las de Freud, René Spitz y Daniel Stern) no pudo ser conectada con una consideración del amor en términos de reconocimiento hasta que Donald W. Winnicott, en su búsqueda de patrones que dieran cuenta de la socialización de los niños, dejó claro que *los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis*²⁸⁸.

Dicha relación simbiótica, que Honneth toma de Winnicott, postula que el niño en la etapa de lactancia, o de total dependencia de la madre, se da cuenta del poder que tiene sobre su madre, pues con sólo chillar la pone a su disposición; y ésta, a la par del niño, se da también cuenta de ese apego y actúa en consecuencia. En otras palabras, en esa etapa, si se trata de una familia normal, hay una interacción

²⁸⁶ En este apartado nos basamos principalmente en lo que Honneth nos dijo acerca del amor en su obra *La lucha por el reconocimiento*. Sin embargo, recomendamos ampliamente que se revise unos escritos de él donde debate con Nancy Fraser, pues en ellos aclara todavía más lo referente al amor, y a las otras esferas del reconocimiento. La obra publicada en español es la siguiente: Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, p. 110.

²⁸⁷ El que Honneth haya basado en gran medida su teoría en la psicología generó no pocas críticas, la más importante aparece en: Thompson, Simon: *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2006. En este estudio, el autor analiza no sólo las tesis de Honneth, sino también las de Charles Taylor y las de Nancy Fraser.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 121.

simbiótica (intersubjetividad primaria) donde no hay una diferenciación clara entre la madre y su hijo. De esto surge la pregunta que según Honneth, Winnicott tratará de responder: *¿Cómo está constituido el proceso de interacción por el que madre e hijo pueden desprenderse de tal situación de ser-uno indiferenciado, de modo que al final del proceso aprenden a amarse y aceptarse como personas indiferentes?*. Y para responder a esta pregunta, Honneth expondrá las tres fases en las que Winnicott divide la relación simbiótica, que por sí solas explican ese proceso. La primera etapa comienza inmediatamente después del nacimiento del bebé y lleva como nombre <<dependencia absoluta>>, que no es otra cosa que la completa entrega (o fusión) del uno al otro en tanto satisfacción mutua de necesidades; una entrega donde el par de sujetos no distingue su propia frontera. La dependencia del niño y la madre es explicada por Honneth en los siguientes términos:

Por un lado la madre vivirá la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación, porque se ha identificado con él durante el embarazo; por ello su atención emocional está tan plenamente amoldada al niño, que aprende a adecuar sus atenciones y cuidados, como por un impulso interno, a sus cambiantes exigencias, que ella siente igualmente. A esta precaria dependencia de la madre, de la que Winnicott admite que requiere el reconocimiento protector por parte de un tercero, responde, por otro lado, la total indefensión del lactante que todavía no puede articular con ningún medio comunicativo sus necesidades físicas y emocionales. Incapaz de diferenciación cognitiva entre sí y el entorno, en los primeros meses de vida el niño se mueve en un horizonte de vivencias cuya continuidad sólo está asegurada con la ayuda de un compañero de interacción... Sólo en el espacio protegido del <<ser mantenido>> puede el lactante aprender a coordinar sus experiencias sensoriales o motoras respecto a un único centro de vivencia y llegar con ello al desarrollo de su esquema corporal.²⁸⁹

La segunda etapa que señala Honneth de la teoría de Winnicott se conoce en psicología con el nombre de <<dependencia relativa>>, y, como su nombre lo indica, en esa fase los dos afectados (madre e hijo) conquistarán un pequeño espacio de autonomía. Misma que consiste en que la madre podrá despegarse un poco de su criatura, tanto en espacio como en tiempo, para atender otros aspectos de su vida en el hogar o en otros aspectos de su entorno social. Por lo tanto, para el niño esto significará un cambio, pues irá aprendiendo en esa etapa a diferenciarse entre sí y su

²⁸⁹ Ibid., pp. 122-123.

entorno, incluyendo a la madre. Esto ocurre, como señala Honneth, más o menos cuando el niño tiene seis meses de edad, y es cuando el niño también entiende algunas señales acústicas o visuales relacionadas a la satisfacción de sus necesidades; además será capaz de soportar las ausencias de su madre pues se vive *como algo en el mundo que no está sometido al control de su propia omnipotencia, de manera que esto simultáneamente significa para el niño una preservación germinal de su dependencia; sale de la fase de la <<dependencia absoluta>>, porque su orientación a la madre penetra de tal manera en su campo de visión, que aprende a relacionar finalistamente sus impulsos personales con aspectos determinados de su propia atención a sí mismo.*²⁹⁰

Sin embargo, los autores citados reconocen que esa <<dependencia relativa>> no es nada fácil, ya que se produce en el niño una desilusión al notar que su madre ya no le dedica todo el tiempo a él. Tal desilusión se traducirá en la tercera fase que Winnicott llama con el nombre de <<destrucción>> o <<fenómenos de transición>>, y consiste en que el infante se vuelve agresivo contra la madre; contra el cuerpo que antes le proporcionaba placer y satisfacción, y que ahora es blanco de sus golpes, mordiscos y rechazos. No obstante, lo anterior no es algo que Winnicott considere como negativo, sino como un paso importante en la relación entre madre e hijo, dado que se da el paso donde él se sabe autónomo, aunque unido amorosamente a otra persona autónoma, su madre²⁹¹. Para trasladar lo dicho a un lenguaje de la lucha por el reconocimiento Honneth utilizará el argumento de Jessica Benjamin²⁹², que resumido por el autor alemán queda de la siguiente manera:

Sólo e el intento de destrucción de la madre el niño vive que está destinado a la atención amorosa de una persona que existe con pretensiones propias, independiente de él. Pero para la madre esto significa, por el contrario, que ella sólo puede aprender a aceptar la independencia del niño si sobre lleva sus ataque destructivos en el espacio de un ámbito de acciones siempre creciente; la situación agresiva exige de ella que comprenda las fantasías destructoras del niño, como algo que va contra sus propios intereses y que por ello sólo puede corresponderle como una persona ya autónoma. Por el camino así descrito se ha logrado un primer paso

²⁹⁰ Ibid., p. 124.

²⁹¹ Ibid., p. 125.

²⁹² Esta autora tiene un artículo donde analiza el amor como reconocimiento en Hegel. El artículo se llama “Master and Slave. The Bonds of Love”, y aparece en una obra donde otros autores también analizan el concepto de reconocimiento: O’Neill, John (Edited): *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*, State University of New York press, USA, 1996.

en la recíproca delimitación de fronteras, de modo que madre y niño pueden saberse dependientes del amor del otro, sin necesidad de fundirse simbióticamente.²⁹³

Convencido está Honneth por todo lo dicho hasta el momento, porque las afirmaciones que se hacen fueron producto de observaciones y estudios sobre las relaciones afectivas entre madres e hijos. Además, porque está seguro de la importancia que tiene el lazo afectivo del amor tanto para la autocomprensión del niño como para la autoconfianza (la autorrelación del niño) que se generará en él. Pero esto no solamente se logra en los primeros años de vida ni exclusivamente en relaciones filiales, también se presentará en cualquier edad y entre personas que no pertenezcan al mismo círculo familiar *porque esta relación de reconocimiento además le abre camino a un tipo de autorrelación, en el que los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos, precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco; aquella fundamental seguridad emocional no sólo en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y sentimientos, a la que le presta ayuda la experiencia intersubjetiva del amor, constituye el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto.*²⁹⁴

En suma, para Honneth la teorización sobre el amor puesta en los términos expuestos, tiene más poder explicativo y normativo que una visión del amor como una relación unilateral y/o instrumental como se ha planteado por algunos filósofos²⁹⁵. Si vemos el amor como una relación donde los humanos saben unirse afectivamente (simbióticamente) sin perder su propia independencia e individualidad (cosa que no ocurre en relaciones sádicas o masoquistas), se estará en una forma de reconocimiento que Hegel había descrito, aunque en términos metafísicos, como un <<ser- sí- mismo en otro>>²⁹⁶.

²⁹³ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 125-126.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 131-132.

²⁹⁵ Honneth hace referencia a Sartre, quien, según él, reduce las relaciones amorosas a algo de ese tipo. Sin embargo, nosotros creemos que hay fragmentos de su obra capital que no concuerdan en mucho con la lectura del filósofo alemán. El dice que: *¿Por qué el amante quiere ser amado? Si el amor, en efecto, fuera puro deseo de posesión física, podría ser en muchos casos fácilmente satisfecho... Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad...* Sartre, Jean Paul: *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 502.

²⁹⁶ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 130.

III.2.2. EL RECONOCIMIENTO EN EL DERECHO.

En su tratamiento del derecho como reconocimiento Honneth nos señala una diferencia entre Hegel Y Mead que en su reconstrucción de la teoría de éstos no había explicitado. Él dice que mientras que en Hegel la autonomía individual es garantizada por el reconocimiento recíproco que está representado por el derecho positivo; en Mead, con su concepto del <<otro generalizado>>, se interesó únicamente por la simple lógica del reconocimiento jurídico. Honneth tratará de esclarecer esta diferencia entre los dos autores porque lo cree necesario para proponer su propia concepción del tipo de reconocimiento que se da en la esfera del derecho.

Para empezar, Honneth va a distinguir entre una concepción tradicional del derecho y una postradicional. La primera representada por Mead, y la segunda por Hegel. La visión tradicional de Mead consiste, según el discípulo de Habermas, en que con el derecho se establece simplemente el hecho de que cualquier miembro de una comunidad, por ser reconocido como miembro de ésta, puede ser portador de derechos y obligaciones. Caracterizarlo en esos términos, es para Honneth una forma muy pobre de considerar al derecho, pues sirve exclusivamente para entender el reconocimiento en comunidades tradicionales, y no permite avanzar hacia un modelo de derecho postradicional que asume principios universales que no defienden únicamente a miembros de una comunidad específica, es decir, *tal forma tradicional del reconocimiento jurídico, como hemos visto, ya le otorga al sujeto la protección social de su dignidad humana; pero ésta se encuentra todavía totalmente fundida con el papel social que se le atribuyen en el espacio de una distribución altamente desigual de derechos y deberes.*²⁹⁷ En cambio Hegel, dice Honneth, ve en la forma de reconocimiento jurídico, una serie de principios morales universales que se han construido históricamente, y que han dejado atrás un derecho basado en privilegios de unos cuantos²⁹⁸. Es decir, en una comunidad postradicional todos sus miembros aceptan de buena gana cumplir con lo dispuesto en las leyes, porque éstas aplican a todos sin diferencias de ninguna clase. En suma, *a diferencia de las determinaciones de Mead, las de Hegel conciernen al ordenamiento social de derecho sólo en la*

²⁹⁷ Ibid., p. 135.

²⁹⁸ Ver esto de manera más resumida o condensada en: Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, p. 111.

*medida en que ésta ha podido desligarse de la autoridad inmediata de las tradiciones morales y se ha trasladado a un principio universalista de fundamentación.*²⁹⁹

Ahora bien, de la distinción entre las posturas de Hegel y Mead, donde Honneth toma partido claramente por el primero, surgen dos preguntas que, al ser respondidas por el autor de *Crítica del poder*, nos estará colocando en su propia concepción del derecho. Las preguntas son las siguientes: [1] *¿Cómo debe cualificarse un tipo de respeto que, por una parte, debe haberse desligado de los sentimientos de simpatía o inclinación, pero que, por otra, debe poder dirigir el comportamiento individual?*; [2] *¿Qué puede significar que los sujetos en las condiciones modernas de relaciones de derecho se reconocen recíprocamente en su responsabilidad moral?*³⁰⁰

Y para responder a esas cuestiones Honneth no acudirá ahora a una rama de investigación empírica (la psicología) como lo hizo con su concepción del reconocimiento en el amor, sino que hará uso, tal como él lo advierte, de un *análisis conceptual empíricamente sostenido*. El concepto clave que guiará su argumento será el de respeto, y los autores que sigue en este caso serán los expertos en derecho: Rudolph Von Ihering y Stephen L. Darwall. El primer autor, dice Honneth, distingue entre dos formas de respeto que a la vez son dos respuestas a la pregunta *¿Qué puede respetarse en otro hombre?* La primera respuesta, que nos lleva al primer tipo de respeto, es que se debe considerar a todos y cada uno de los humanos como fines en sí mismos, que puede llevar el nombre de <<reconocimiento jurídico>>. Y la segunda respuesta, o forma de respeto, que se conoce como <<respeto social>>, consiste en respetar el valor de cada individuo por separado. Además Honneth agrega que la distinción de Ihering corresponde, en el primer caso, a la fórmula kantiana del respeto universal de la libertad individual, y, en el segundo caso, a una formulación que reconoce las características o valores individuales de cada persona, que se puede medir tomando como parámetro a la sociedad a que pertenece ésta.

En el caso de Stephen L. Darwall, también Honneth reconoce en él la misma distinción que vio en el anterior, sólo que Darwall se centró más en el segundo aspecto del respeto, el que incumbe a las personas como individuos diferenciados, es decir, *un sistema de referencia evaluativo que informa acerca del valor de tales rasgos de la personalidad en una escala de más o menos, de mejor o peor*³⁰¹. Con esto una vez

²⁹⁹ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 135.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 136.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 139.

más nos encontramos, señala Honneth, con la misma distinción que aparece en Hegel y Mead, que ven la diferencia entre el reconocimiento jurídico de la cualidad que comparten todos los humanos, y el reconocimiento de las cualidades que cada uno posee y que lo hace diferente de cualquier otro. Cabe señalar que esta segunda forma de reconocimiento es el tercer estadio de reconocimiento que en Hegel era el de la eticidad, y en Mead la división social del trabajo. Por otro lado, en lo que respecta al segundo cuestionamiento que Honneth quiere responder, tiene que ver con dilucidar cuál es aquella cualidad que todo el mundo comparte, misma que le hace acreedor del reconocimiento como persona, es decir, la cualidad que comparten todos los humanos y que debe ser respetada. Tal cualidad es la capacidad de *obrar autónomamente a partir de un enfoque racional*³⁰² que no está exenta de responsabilidad moral. Sólo así, concluye Honneth, fue posible darle legitimidad al derecho moderno:

Si un ordenamiento jurídico vale como legitimado y, por lo tanto, puede contar con la predisposición individual a seguirlo sólo en la medida en que, en principio, puede reclamar el libre acuerdo de todos los individuos, entonces a estos sujetos de derecho debe subordinárseles la capacidad de decidir racionalmente acerca de cuestiones en su autonomía individual. Sin esa atribución no sería pensable que los sujetos puedan haberse unificado recíprocamente sobre un ordenamiento jurídico.³⁰³

No obstante, el mismo Honneth reconoce que las cualidades que deben ser reconocidas nunca pueden establecerse de una sola vez y para siempre, ya que éstas se van modificando o ensanchando conforme avanza la historia, que a su vez es empujada por la lucha para obtener reconocimiento. Así es como se ha visto por algunos de los más destacados teóricos del derecho como Georg Jellinek y Robert Alexi, quienes, según Honneth, han distinguido tres tipos de derechos, a saber: derechos liberales de libertad, derechos políticos y derechos sociales. En otras palabras, derechos civiles que defienden la libertad de todas las personas de las imposiciones del Estado; los políticos, que permiten que toda persona participe en procesos públicos donde se eligen funcionarios; y derechos sociales, que coadyuvan a que las personas participen en la distribución de bienes materiales.

Pero el autor que analizó esa ampliación de derechos fue T.H. Marshall, autor que Honneth retoma porque sus análisis tienen una orientación histórica de cómo se

³⁰² Ibid., p. 140.

³⁰³ Ibid., p. 140.

fueron conquistando los tres tipos de derechos señalados. Así, para Marshall³⁰⁴ los derechos liberales de libertad se gestaron en el siglo XVIII, los derechos políticos en el XIX, y los derechos sociales en el XX. Respecto a los dos últimos, el siguiente es el resumen de Honneth:

Así, los derechos políticos de participación surgieron primero sólo como un producto secundario de aquellos derechos de libertad liberales, que ya en el XVIII, en no pequeña medida, se le habían reconocido al menos al sector masculino de la población adulta: al principio, la positiva pretensión a la participación en el proceso de formación de la voluntad política sólo la poseyó el ciudadano jurídicamente libre que podía presentar cierta cantidad de renta o de propiedad. Clase específica de los derechos fundamentales generales sólo lo devinieron los hasta entonces derechos de participación ligados al estatus, cuando con parcial ensanchamiento y elevación el clima jurídico-político había cambiado de tal manera que no se podía oponer ningún argumento convincente a las exigencias de igualdad [...] A partir de aquí no podía estar lejos la visión de que la participación política sólo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad a su percepción activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica. De tales exigencias igualitarias, más tarde en el curso del siglo XX, al menos en los países occidentales, ha tenido lugar un desarrollo del bienestar y ha surgido esa nueva clase de derechos al bienestar, que debe asegurar a todo ciudadano la posibilidad del ejercicio de todas sus restantes pretensiones de derecho.³⁰⁵

Lo que en opinión de Honneth se muestra con esta resumida concepción histórica del derecho de Marshall, es que existe un doble camino³⁰⁶ por donde se han ampliado los derechos: en primer lugar, se ha extendido el derecho de una persona en cuanto a lo material, pues se le han ido otorgado nuevas competencias; y en segundo lugar, también se han ido ampliado sus derechos en cuanto al aspecto social, ya que se han ido incluyendo dentro de los derechos a cada vez más miembros de la comunidad. Y esta ampliación del derecho en los dos sentidos tienen que ver, como bien señala Honneth, con el conflicto inherente a toda sociedad que en tanto se reconozcan los derechos de sus miembros, o el que se les nieguen, siempre se estará pugnando por una ampliación en el contenido material de los derechos, si estos ya han

³⁰⁴ Ibid., p. 52.

³⁰⁵ Ibid., p. 143.

³⁰⁶ Ibid., p. 145.

sido reconocidos; o se luchará para que cada vez más sujetos gocen de ellos, si hasta ese momento se les hubieran negado.

Así las cosas, para Honneth todo conflicto social por la obtención de derechos tiene atrás el menosprecio, pues surgirá la pugna cuando no se posean derechos, cuando alguien no obtenga reconocimiento jurídico y su autorrelación (la del sujeto excluido) no sea de autorrespeto, es decir, cuando alguien tenga poco respeto de sí. Sobre la autorrelación, hay que recordar que para Honneth ésta va a ser importante en las tres formas del reconocimiento, pues de la misma manera que en las relaciones de amor se genera en los involucrados una autoconfianza para actuar, en el derecho se creará una autorrelación de autorrespeto puesto que el sujeto que es reconocido en este ámbito concebirá que sus actos son respetados por su comunidad. Sobre el autorrespeto Honneth cita un argumento de Feinberg, que si bien no lo considera como una justificación empírica, sí muestra una conexión conceptual entre reconocimiento jurídico y autorrespeto. El resumen del argumento de Feinberg lo pone Honneth en los siguientes términos:

Como tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, en conexión con la cual él puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás. El carácter público de los derechos es aquello por lo que ellos autorizan a su portador a una acción perceptible por sus compañeros de interacción, lo que les concede la fuerza de posibilitar la formación del autorrespeto; pues con la actividad facultativa de la reclamación de derechos al singular se le da un medio simbólico de expresión cuya efectividad social siempre le puede demostrar que encuentra reconocimiento general en tanto que persona moralmente responsable.³⁰⁷

Finalmente, Honneth no se conforma con la conexión conceptual de Feinberg, y dirá que la conexión empírica o fenoménica, aunque difícil de encontrar, se puede percibir en forma negativa, es decir, volteando a ver con detalle a aquellos grupos que a lo largo de la historia resiente se les ha negado reconocimiento se podrá percibir que la exclusión genera autodesprecio, violencia y resistencia en el grupo marginado:

En tales situaciones históricamente excepcionales, como representaron las discusiones de los años cincuenta y sesenta acerca de los derechos civiles de los negros en Estados Unidos, accede a la superficie de los hechos de lenguaje la

³⁰⁷ Ibid., p. 147.

significación psíquica que el reconocimiento jurídico tiene para el autorrespeto de los colectivos excluidos; en las publicaciones acerca del problema siempre se habla de que tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia pueden liberar.³⁰⁸

III.2.3. EL RECONOCIMIENTO EN LA SOLIDARIDAD.

Como se ha venido diciendo, Honneth intentará superar los déficits que tuvieron las teorías de Hegel y Mead sobre las tres formas de reconocimiento. Si propuso un nuevo enfoque para entender cómo se daba el reconocimiento en el amor y en el derecho, también lo hará así con los enfoques de los dos autores respecto al tercer grado de reconocimiento, es decir, en el de la eticidad (Hegel) y el de división social del trabajo (Mead). El nuevo enfoque de Honneth aplicado a la forma de reconocimiento de la solidaridad, contempla cuatro características que deben ser tomadas en cuenta. En primer lugar tenemos la dimensión de la personalidad, que no es otra cosa que el reconocimiento de cualidades y capacidades individuales de cada uno de los integrantes de una sociedad; el modo de reconocimiento que, como se mencionó al principio, es la valoración social; en tercer lugar, Honneth menciona el potencial de desarrollo que permite la individualización sin subestimar los factores de igualdad; y en último lugar, la también mencionada forma de autorrelación práctica del sujeto cuando es reconocido, la autoestima.

El modo de reconocimiento que Honneth conoce como valoración social ya se había mencionado de pasada en el anterior apartado, y parte de la premisa de que se deben reconocer las diferencias particulares que cada quien tiene respecto a los demás integrantes de una comunidad, esto sin perder de vista aquello que los hace iguales. En otras palabras, la diferencia personal que es reconocida no obstante que se compartan valores morales, políticos, religiosos, etc.³⁰⁹ Y dado que dichos valores que comparten todo un grupo es algo que puede cambiar al transcurrir el tiempo, Honneth propone también un análisis histórico³¹⁰ para saber cómo es que se fue consolidando determinada forma de relación comunal, y su grado de reconocimiento de la individualidad. Más exactamente, de lo que influyó para que dicho grado de reconocimiento se alcanzara. Esto es muy importante para Honneth pues, como buen

³⁰⁸ Ibid., p. 148.

³⁰⁹ Ibid., p. 150.

³¹⁰ Los mismo hace Charles Taylor en: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, F.C.E., México, 1993, p.

habermasiano, trata de dar cuenta de dos cosas: cómo se permitiría una simetría creciente en las relaciones sociales, y una valoración social con rasgo *individualizante*. Hay que decir también que para Honneth estas dos cosas se logran si hay tanto un *grado de pluralidad del horizonte de valor socialmente definido como del carácter del ideal de persona caracterizado en ese horizonte*.³¹¹

Honneth parte, entonces, de un análisis que contempla cómo las propiedades en la valoración social cambiaron de una concepción medieval del honor, a una moderna de prestigio. En las sociedades tradicionales, como él las llama, la sociedad estaba dividida en estamentos, y cada integrante se insertaba en uno o en otro, dependiendo de las tareas que realizaba. Además dice Honneth, siguiendo en esto a Weber, que los individuos actuaban y se dejaban guiar por el horizonte de valores que compartían con sujetos del mismo estatus; y eran dignos de honor si sus actos corresponden a éste (al estatus) y no afectan a los demás, sin embargo *no son las de un sujeto individualizado históricamente, sino las de un estatus culturalmente tipificado*.³¹² Este tipo de valoración social, según lo estudia Honneth, aunque proporcionaba estabilidad, favorecía un orden jerárquico asimétrico, ya que al estar la comunidad dividida en estamentos, éstos tenían una relación vertical donde unos estamentos valían más que otros. Además dice³¹³ que si bien había una simetría³¹⁴ entre los miembros de un estamento, y se medía el honor con la misma vara, no sucedía lo mismo en el nivel del todo social.

Es así como estaban las cosas en la edad media, dice Honneth, hasta que con la irrupción nada pacífica de la modernidad se pasó de una sociedad dividida jerárquicamente y legitimada en rígidos valores metafísicos y religiosos, a una donde todos los individuos poseían dignidad humana; dignidad como individuos y no dignidad de grupo. Además menciona que con las revoluciones burguesas no sólo se quiso terminar con los valores establecidos, sino que también se intentó imponer una serie

³¹¹ Ibid., p. 150.

³¹² Ibid., p. 151.

³¹³ Ibid., p. 151.

³¹⁴ Es importante que se aclare lo que entiende Honneth por simetría, pues puede confundirse el sentido de todo su argumento. El dice: *Que <<simétrico>> aquí no puede significar valorarse recíprocamente en igual medida, se desprende de la apertura principal de interpretación de todo horizonte social de valores; en último término, ningún objetivo colectivo es representable como tan fijo cuantitativamente que establezca una comparación exacta entre el valor de la contribución del singular; <<simétrico>> debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad.* Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 159.

de valores nuevos que favorecían la individualización³¹⁵. Esta y otras afirmaciones muy esclarecedoras aparecen en el siguiente fragmento de Honneth:

La lucha de la burguesía contra las coerciones de comportamiento específicas de los estamentos, que impuso el viejo orden de reconocimiento, conduce a una individualización en la representación acerca de quién contribuye a la realización de los objetivos sociales; porque ya no se puede establecer de antemano, qué formas de conducta en la vida valen en tanto que éticas; ya no son las cualidades colectivas, sino las capacidades histórico-vitalmente desarrolladas del singular, las que comienzan a orientar la valoración social. Con la individualización de las operaciones las representaciones sociales de valor se abren a modos diferenciados de autorrealización personal. En lo sucesivo es un determinado pluralismo valorativo específico de clase y de sexo, el que constituye el marco cultural de orientación, y en el que se determina la medida de la operación del singular y con ello su valor social. En esta conexión histórica tiene lugar el proceso en el que, en general, el concepto de honor social se disuelve en el de prestigio social.³¹⁶

Más adelante Honneth reitera que en las sociedades postradicionales con el prestigio se abatió aquel concepto de honor basado en privilegios, y se estableció un sistema basado en la consideración y el prestigio que reconocía las cualidades y capacidades personales. Por estos conceptos (consideración y prestigio) Honneth entiende *el grado de reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad*³¹⁷. Y también aclara que con esos mismos conceptos no se está refiriendo exclusivamente al reconocimiento económico, pues según muestran los conflictos actuales, la búsqueda de reconocimiento de las cualidades y capacidades personales se inscriben dentro de una lógica moral más allá de lo material³¹⁸. Más adelante, en nuestra exposición del penúltimo apartado de este capítulo, quedará más clara esta postura de Honneth.

³¹⁵ Logro, prestigio, autorrealización, son los términos usados por Honneth en: Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, p. 111.

³¹⁶ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 154.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 155.

Dentro de esta forma de reconocimiento, la de la solidaridad, Honneth también señala la diferencia que existe entre la concepción tradicional y la moderna. Pero para llegar a esto antes explica la diferencia que hay entre las dos épocas respecto al modo de autorrelación práctica que alcanzará un individuo de ser reconocido en el tercer estadio. Nos referimos a la autoestima (recordemos que en el amor era la autoconfianza, y en el derecho el autorrespeto). En primer lugar indica que en las sociedades divididas en estamentos, la autorreferencia que cada miembro de éstos poseía se quedaba en un simple *sentimiento de orgullo de grupo*³¹⁹ o de *honor colectivo*, y no de la valoración individual de autoestima, por estar asentada en relaciones donde la actividad individual de cada miembro no difería notablemente de la de los demás. En cambio, la autorrelación que se obtiene con el reconocimiento solidario es de autoestima pues se respetan las particularidades individuales y se reconocen las contribuciones de cada uno como valiosas para lograr el objetivo de la comunidad³²⁰.

En suma, la concepción que tiene Honneth de la solidaridad le permitirá avanzar en su teoría, pues gracias a ella, a la solidaridad que debe darse en una sociedad, se obtendrá una valoración social libre de todo obstáculo como el dolor y el menosprecio en sus tres modalidades: violación, desposesión y deshonra.

III.3. LAS TRES FORMAS DE MENOSPRECIO SOCIAL.

Una vez que Honneth dejó establecidas las tres formas de reconocimiento que se dan en las esferas del amor, el derecho y la solidaridad, en un pequeño apartado de su libro *La lucha por el reconocimiento* procederá a fijar tres formas de desprecio que corresponden a cada una de las tres formas de reconocimiento, a saber: el maltrato y la violación de la integridad física; la exclusión de una o varias personas de los derechos; y la injuria e indignidad de las personas. En términos generales, las tres formas de desprecio son para Honneth no sólo actos de injusticia que impiden a los humillados y ofendidos ejercer su libertad, sino agresiones que dañan a las personas en cuanto a su identidad o autorrelación consigo mismas (lo que en Charles Taylor significa el falso reconocimiento³²¹). Además, Honneth, con la teorización del desprecio

³¹⁹ Ibid., p. 157.

³²⁰ Ibid., p. 158.

³²¹ En *La política del reconocimiento*, Charles Taylor desarrolla muy bien el tema de la identidad y la falsa identidad. Él dice que el que alguien descubra su identidad, esto no lo logró en un esfuerzo individual donde se pensó a sí mismo solipsistamente, sino que adquirió la identidad en su relación con

no se quiere quedar con un mero señalamiento, y sí quiere ir más allá de donde se quedaron Mead y Hegel, pues propone una respuesta a la pregunta *¿cómo se enraiza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio, de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?*³²².

Así las cosas, el menosprecio en su forma de violación consistirá en cualquier tipo de agresión que se dirija a lastimar la *integridad corporal de una persona*, sin que ésta pueda hacer nada contra ello, y resulte humillada. Este tipo de menosprecio es el que le parece más grave a Honneth (más que los otros dos), al ser una forma de agresión que además de ser física daña gravemente la identidad personal del (los) afectado (s)³²³. Es el caso de las personas que son torturadas, violadas, mutiladas o golpeadas:

Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objeto buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura y en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad.³²⁴

Para Honneth, la contraposición entre el desprecio físico y el reconocimiento del amor es más que obvia, ya que mientras que con el amor el individuo logra una autoconfianza, con la violación se siembra un sentimiento de odio que causa en el que es víctima de ella una pérdida de confianza en ella misma, además de una *especie de*

los demás, en una relación dialógica y no monológica. Y es donde entra lo del reconocimiento, ya que la identidad, dice él, se terminará de moldear ya sea por el reconocimiento que obtenga de los otros o por la falta de éste. Ver su argumento completo en: Gutmann, Amy, (comp.): *El Multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993, p. 55.

³²² Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 161.

³²³ El tema del desprecio en Honneth es muy importante, y es un concepto que lo separa de Habermas, pues este lo plantea sólo en términos de lenguaje, es decir, en el de distorsiones lingüísticas. Ver esto en: Honneth, Axel: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E., UAM, Buenos Aires, 2009, pp. 262-263.

³²⁴ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 161.

*vergüenza social*³²⁵. Aunado a esto, Honneth señala el carácter histórico que tiene este no reconocimiento al expresarse espacio-temporalmente de diferentes maneras:

Como tales formas de autoconfianza anímica dependen de presupuestos emocionales, que pertenecen a una lógica invariable del equilibrio intersubjetivo entre fusión y delimitación, esta experiencia de menosprecio puede variar no simplemente con el tiempo histórico o con los espacios culturales de referencia: con el padecimiento de la tortura o de la violencia, por muy diferenciados que se pretendan los sistemas de legitimización que socialmente intentan justificarlos, siempre se produce un desplome de la confianza en el mundo social y en la propia seguridad.³²⁶

En el caso de la segunda forma de desprecio, la de la exclusión de derechos, Honneth va a resaltar el hecho grave que significa que a una persona, o grupos de personas, se les excluya o no se les reconozcan sus derechos. El autor alemán dice que si con el reconocimiento en el derecho una persona puede sentirse parte igual de la sociedad, al ser respetado y respetar a los demás, con la desposesión de ellos se orillará a la persona a no sentirse parte del todo, o sentirse despreciado por no ser considerado como alguien igual y tan valioso como los restantes integrantes de su comunidad. En pocas palabras, el excluido de derechos experimentará lo contrario al autorrespeto que se obtiene cuando alguien goza de los mismos derechos que los demás:

Para el singular, la privación de sus pretensiones de derechos socialmente válidas, significa ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales; por eso, la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí.³²⁷

Y la tercer forma de desprecio que Honneth señala, como respuesta a la pregunta de qué es lo que provoca el conflicto o la resistencia civil, es la deshonra. Esta forma de desprecio, que también puede cambiar, lo mismo que las otras dos, históricamente, afecta directamente a la autorrelación y autorrealización de la persona deshonrada, pues con el no reconocimiento, o infravaloración, de los logros y capacidades individuales de cada individuo se estará dañando directamente su autoestima:

³²⁵ Ibid., p. 162.

³²⁶ Ibid., p. 162.

³²⁷ Ibid., p. 163.

La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello, para el singular con la experiencia de tal desvalorización, se conjuga una pérdida en la autoestima personal y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características.³²⁸

Por otro lado, de los tres tipos de menosprecio señalados, se derivan, según Honneth, tres consecuencias individuales que pueden ser descritas como metáforas que el psicoanálisis (específicamente el de Bruno Bettelheim) aplica a *situaciones de ruina del cuerpo humano*³²⁹, a saber: la “muerte psíquica”, que acarrea alguien que ha sido torturado; la “muerte social”, que es producto de la esclavitud de algunas personas que no gozaron de derechos igualitarios; y la “enfermedad”, que se produce en alguien que es despreciado por su forma de vida. Estas tres patologías sociales, que de hecho nunca son aclaradas por Honneth, corresponden, respectivamente, a los desprecios de la violación, la desposesión y la deshonra, e implican las dos indicaciones siguientes:

Por un lado, la comparación con la enfermedad física, empuja a llamar sufrimientos de menosprecio social a la capa de síntomas que llama la atención del sujeto concernido acerca de su propia situación; puede suponerse que a los síntomas corporales aquí corresponden reacciones de sentimientos negativos que se expresan como sensaciones de vergüenza social. Pero, por otro lado, la comparación antes expuesta, a partir de la visión global sobre las diferentes formas de menosprecio, ofrece la oportunidad de extraer conclusiones sobre lo que contribuye a la integridad del ser humano, su salud psíquica.³³⁰

En lo que se refiere a la segunda indicación, se verá con más detalle en el último apartado, pues tiene que ver directamente con el concepto formal de eticidad que propone Honneth, ya que en él se consideran las condiciones intersubjetivas para el autodesarrollo individual. Lo que sí corresponde a este apartado es la primera consideración, por aludir directamente a lo que Honneth presenta como el motor que impulsa las luchas por el reconocimiento. Para empezar, él dice que ni Hegel ni Mead

³²⁸ Ibid., p. 164.

³²⁹ Ibid., p. 164.

³³⁰ Ibid., p. 165.

explicaron cómo es que se pasa del sufrimiento o desprecio (del no reconocimiento) a la acción (al conflicto por el reconocimiento)³³¹, pues nunca vieron que la vergüenza, la cólera y la enfermedad, que causan las tres formas de desprecio, son los síntomas que provocan que la persona afectada tome conciencia de que no está siendo reconocida y reaccione en consecuencia³³². Y para llegar a esas conclusiones Honneth parte de la psicología pragmática de John Dewey, que postula que los sentimientos negativos (cólera, indignación, tristeza, etc.) o positivos (alegría, orgullo, etc.) son *reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción*³³³. De esta teoría de la acción de Dewey, Honneth deduce que las acciones humanas, o las expectativas de éxito de las acciones de un sujeto, incluso del fracaso de éstas, se pueden inscribir en un marco más amplio, pues tales expectativas pueden ser tanto de éxito instrumental, más sus consecuencias, como de un comportamiento normativo en sentido positivo o negativo, es decir, *si acciones orientadas al éxito fracasan ante resistencias que les salen al paso en el campo de tareas que debe dominar, esto conduce a perturbaciones técnicas en el sentido amplio... si las acciones normativamente dirigidas chocan, porque las normas supuestas en tanto que válidas son violadas, esto conduce a conflictos morales en la vida social.*³³⁴

Ahora bien, de los sentimientos morales de desprecio que detonan la lucha, Honneth le da una especial importancia a la vergüenza, o *el desplome del sentimiento del propio valor* que un sujeto siente cuando ve que su acto es rechazado por otros, o se da cuenta que su actuar va en contra de lo que él considera un *yo ideal*³³⁵. En otras palabras, la vergüenza de alguien puede surgir o cuando ese alguien viola una norma moral que consideraba como un principio importante para la formación de su ideal de persona, o cuando otra persona la infringe (la norma moral) y obstruye la consecución de ese mismo ideal. Aquí, concluye Honneth, ya se está a un paso del estallido social o de la resistencia política³³⁶.

Ahora bien, después de señalar las formas de desprecio y sus consecuencias, Honneth mencionará las carencias que en su opinión tuvieron las teorías del conflicto

³³¹ Honneth reconoce que Marx si intentó dar cuenta de ello, sólo que lo redujo todo a lo económico.

³³² Ibid., pp. 165-166.

³³³ Ibid., p. 166.

³³⁴ Ibid., p. 167.

³³⁵ Ibid., p. 168.

³³⁶ Ibid., p. 169. Esto, al parecer, fue reconocido por Habermas, ya que dice: *Las relaciones concretas de reconocimiento, que un orden jurídico legítimo no hace sino sellar, provienen siempre de una <<lucha por el reconocimiento>>; esta lucha viene motivada por el sufrimiento que produce el desprecio concreto de que uno es objeto y por la rebelión contra él. Son, como ha mostrado A. Honneth, experiencias de humillación de la dignidad humana.* Habermas, Jürgen: *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Valladolid, 2000, p. 511.

de Karl Marx, de George Sorel y Jean-Paul Sartre, pues no fueron capaces de explicar los movimientos sociales más que como una lucha utilitaria o egoísta. De las críticas a estos autores, sólo abordaremos las que aluden a Marx, sólo que lo haremos, como se ha venido anunciando, en el último capítulo. En lo que eso sucede, pasemos a ver la lógica moral que Honneth detecta en los conflictos sociales.

III.4. LA LÓGICA MORAL DE LOS CONFLICTOS SOCIALES.

Una vez que Honneth hace una reconstrucción de los modelos teóricos para explicar los conflictos de los tres autores mencionados (además de la mención de Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber y Georg Simmel) llega a la conclusión de que ellos atribuyeron el origen de los movimientos sociales a intereses materiales, es decir, que postularon que los conflictos sociales eran motivados por una *distribución desigual de las oportunidades materiales de existencia*³³⁷. En cambio, Honneth propone, frente a esas posiciones, un modelo de análisis del conflicto que dé cuenta de lo que genera los sentimientos morales de injusticia. Pero para demostrar eso, él empieza por delimitar su propia teoría y reconoce que de los tres estadios de reconocimiento que propuso, sólo el amor no posee el potencial de convertirse en una lucha social por el reconocimiento, ya que su búsqueda de reconocimiento, no obstante que se da en medio del conflicto, no excede el ámbito privado y/o íntimo. En cambio, señala Honneth, en los estadios de reconocimiento del derecho y la valoración social (solidaridad), sí están contenidos los valores que se pueden generalizar y, por ende, sí pueden aglutinar a más personas para la defensa, búsqueda o ampliación de reconocimientos. Esto concuerda con su siguiente definición de lucha social: *se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento*³³⁸.

Esta definición del concepto de lucha social que propone Honneth tiene, según su apreciación, la característica de ser neutral por lo menos en tres direcciones. En primer lugar, menciona la neutralidad como la abstención de calificar si un conflicto es violento o pacífico. En segundo lugar, es neutral respecto a que no distingue entre formas de conflicto donde se es conciente de lo que se reclama, y formas en las que

³³⁷ Ibid., p. 195.

³³⁸ Ibid., p. 196.

no se es consciente de ello. Y en tercer lugar, es neutral porque tampoco distinguirá entre si un conflicto busca un objetivo personal o de grupo³³⁹. Pero eso no es todo, la concepción que se citó de Honneth sobre la lucha social, busca trascender las explicaciones utilitaristas al reconocer que las causas de los conflictos *se constituyen en un espacio de experiencias morales*³⁴⁰, y surgen cuando no se recibe el reconocimiento esperado, esto sin olvidar, aclara, que hay una semántica o identidad³⁴¹ que se comparte socialmente y que permite que los individuos al sentir limitada su autonomía se unan para resistir o pelear juntos:

Tal sentimiento de violación sólo puede devenir la base de esa resistencia colectiva si el sujeto puede articularlo en un espacio intersubjetivo de elucidación que se considera característico para todo el grupo; en esa medida, el surgimiento de movimientos sociales depende de la existencia de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no sólo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido.³⁴²

Más adelante Honneth va a mencionar las posibles objeciones que puede recibir su teoría del conflicto si se interpreta erróneamente como un modelo omnisciente, es decir, si se piensa que con él se puede leer todo conflicto únicamente en clave moral. Interpretar así su teoría, advierte Honneth, sería desconocer que en la historia ha existido movimientos sociales que luchan por la búsqueda de algún interés económico; y creer erróneamente que todo lo que se busca en un conflicto tiene que ver exclusivamente con experiencias morales como el *sentimiento de menosprecio*. Finalmente dice que su modelo teórico no pretende substituir al paradigma económico (utilitario) como modelo para explicar conflictos, y más bien lo que propone es presentarlo como un complemento a éste, y eso con el fin de entender hasta dónde un estallido social tiene como causa algo material, y hasta dónde, este mismo, es motivado por algo del orden moral³⁴³.

Ahora bien, para defender su postura Honneth señala dos etapas en las que se fue desarrollando la teoría que el defiende, etapas que fueron dejando atrás a las

³³⁹ Ibid., p. 197.

³⁴⁰ Ibid., p. 197.

³⁴¹ Incluso Honneth interpreta los conflictos de clase no como luchas motivadas por intereses económicos, sino como conflictos que esconden algo de la esfera moral. Ver más detalles en: Honneth, Axel: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009, p. 401.

³⁴² Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 197.

³⁴³ Ibid., p. 200.

teorías utilitaristas. Las dos etapas que señala nuestro autor, están representadas por estudios históricos y antropológicos que hicieron Edward Palmer Thompson³⁴⁴ y Barrington Moore³⁴⁵, respectivamente. En el caso del historiador (marxista, por cierto) E. P. Thompson, como señala Honneth, fue el primero que analizó los movimientos obreros atendiendo no sólo a motivos económicos, sino también a motivos morales. Así interpreta Honneth los textos de Thompson:

Con sus investigaciones, sobre las representaciones morales cotidianas que motivaron a las capas subalternas inglesas a la resistencia contra los comienzos de la industrialización capitalista, preparó el camino a toda una posición investigadora. Thompson cree que la rebelión social no es sólo la expresión directa de experiencias de Necesidad y carencia económica; lo que es sentido como una situación insoportable provisionalmente económica, más bien se mide en referencia a expectativas morales, que los concernidos elevan a la organización de la comunidad. Por ello, en la mayoría de los casos, se llega a la protesta y a la resistencia cuando una modificación de la situación social se vive como una violación del consenso tácito efectivo; en esa medida, la investigación de las luchas sociales se vincula inicialmente al presupuesto de un análisis del consenso moral que regula, de manera no oficializada, en el seno de una estructura social de cooperación, cómo están distribuidos derechos y deberes entre señores y dominados.³⁴⁶

Sin embargo, esta primera etapa encabezada por E.P. Thompson no fue suficiente para Honneth, pues supone únicamente un cambio de perspectiva, mismo que requiere de presupuestos más sólidos sobre la identidad que ha sido violada. Este factor que falta en el historiador inglés se encontrará, según Honneth, en la segunda etapa con los estudios de Barrington Moore, que al analizar una serie de conflictos obreros en Alemania (de 1848 a 1920) vio que estos fueron motivados porque fueron violados los pactos no escritos que hacían que los afectados se reconocieran mutuamente. En otras palabras: *Tan pronto como ese consenso tácito es violado por las innovaciones políticamente impuestas, se produce, por lo general, el menosprecio social de la identidad enraizada en grupos particulares; se desencadena la amenaza*

³⁴⁴ Thompson, Edward Palmer: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989.

³⁴⁵ Moore, Barrington: *La injusticia: Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989. En esta misma línea de Moore, pero desde una perspectiva discursiva, está la obra: Scott, James C.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Era, México, 2007.

³⁴⁶ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 201.

*de la lesión del autorrespeto colectivo, lo que, para Moore, origina resistencia y rebelión social sobre una amplia base política.*³⁴⁷

Queda así establecido para Honneth que estos dos autores contribuyeron a entender los conflictos sociales, en especial los movimientos obreros, bajo una gramática moral que incluye o complementa a la teoría que los interpretaba como movimientos de carácter económico-instrumental. Pero Honneth no quiso conformarse con una teoría que simplemente explicara por qué surgen los conflictos sociales, e intentó agregarle un concepto formal que diera cuenta del desarrollo moral de las sociedades. Y para obtener una teoría de ese tipo, Honneth tratará de defender un concepto formal de eticidad que no vea a los conflictos como sucesos aislados, como hacen los dos autores señalados (Thompson y Moore), y que los integre como un factor esencial que *ha desatado el potencial normativo del derecho moderno y de la valoración.*³⁴⁸

III.5. EL CONCEPTO FORMAL DE ETICIDAD EN HONNETH.

Ya estamos en el último punto a analizar de la teoría de Honneth, punto que, como se dijo, apunta hacia la fundamentación de un concepto formal de eticidad o vida buena, mismo que deberá servir de guía para indicar las condiciones intersubjetivas que harán posible que se autorrealicen todos los sujetos de una sociedad. Este concepto de eticidad de Honneth será muy importante porque si se entienden las luchas por el reconocimiento como el motor del desarrollo moral de las sociedades, se necesita de éste (del concepto formal de eticidad) como meta a alcanzar o perseguir. De ahí la definición que Honneth da de la eticidad: *Con el concepto de eticidad ahora se designa el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual.*³⁴⁹

Este principio de eticidad de Honneth, como él mismo lo dice, está basado tanto en éticas comunitarias de corte aristotélico y hegeliano, como en la teoría moral de Kant, pero una teoría kantiana que fue pasada previamente por una crítica que señala sus limitaciones. Las limitaciones a que se refiere Honneth serían que la teoría de Kant no logra mostrar ni *el objetivo de la moral en su totalidad*, ni *los objetivos concretos de los sujetos*³⁵⁰. En otras palabras, de las tesis de Kant, Honneth rechazará

³⁴⁷ Ibid., p. 202.

³⁴⁸ Ibid., p. 205.

³⁴⁹ Ibid., p. 208.

³⁵⁰ Ibid., p. 207.

el carácter de la autonomía moral del hombre porque no se toman en cuenta las condiciones que harán posible su autorrealización; pero agrega que sí asumirá totalmente el carácter universal de la ética kantiana.

Puestos los objetivos normativos, Honneth intentará tres cosas: 1) presentar su concepto de eticidad en los términos más abstractos y formales³⁵¹ para evitar que se le acuse de proponer una forma concreta de vida; 2) tomará en cuenta que por más formal y abstracto que sea su concepto, éste debe tener un contenido material que permita que se pueda experimentar la autorrealización; y 3) proponer un concepto de eticidad que no pretenda ser transhistórico. En vista de estos tres objetivos (formales, materiales e históricos), Honneth los conectará a las que cree son las tres condiciones intersubjetivas para lograr una vida buena, a saber, el amor, el derecho y la solidaridad:

No es difícil ver que las condiciones así perfiladas satisfacen los criterios metodológicos que, de antemano, hemos establecido en vistas a un concepto formal de eticidad. Por una parte, los tres modelos diferentes de reconocimiento, que deben valer como presupuestos de una autorrealización lograda, son, según su determinación, lo bastante formales a abstractos para no despertar la sospecha de que encarnan determinados ideales de vida. Por otra parte, la exposición de estas tres condiciones desde el punto de vista del contenido, son lo bastante ricas como para enunciar algo más que las estructuras generales de una vida conseguida, tal como se contiene en la simple indicación de la autodeterminación individual. Las formas de reconocimiento del amor, el derecho y la solidaridad constituyen los preparativos intersubjetivos de protección que aquellas condiciones aseguran a la libertad interior y exterior, y a la que está destinado el proceso de una articulación y realización no forzadas de los objetivos de vida individual; como, además, no representan determinadas estructuras institucionales, sino solamente modelos generales de comportamiento, pueden diferenciarse como elementos estructurales de la totalidad concreta de toda forma particular de vida.³⁵²

En lo que sigue Honneth presentará por separado cada una de las tres formas de reconocimiento. Y dice que el amor es un componente importante para alcanzar la vida buena (autorrealización) porque, como se vio, con él se logra la autoconfianza que le permite al sujeto *acceder a la libertad interna que le hace posible la articulación*

³⁵¹ Ibid., p. 208.

³⁵² Ibid., p. 210.

*de sus propias necesidades*³⁵³. En otras palabras, la experiencia del amor representa, cualquiera que sea la forma que históricamente haya adoptado, el núcleo más profundo de cualquier forma de vida que se califique de <<ética>>.³⁵⁴

Igual de importante será el reconocimiento jurídico o del derecho, pues éste lleva implícito, según Honneth, un potencial moral que no sólo apunta hacia una cobertura cada vez más universal, sino que también tiene el carácter de ser sensible a las características de cada sujeto de una sociedad. Y se alcanza la autorrealización, porque al ser reconocida por el derecho adquiere una autonomía que debe ser respetada por todos los integrantes de su comunidad, asunto que contribuye a su autorrespeto. Además dice que con el derecho, aunado a lo anterior, también se cumple con el propósito de un concepto de eticidad que no está desligado de la historia, pues *los presupuestos jurídicos de la autorrealización representan una magnitud susceptible de desarrollo, porque puede ser mejorada en la dirección de una más atenta consideración de la situación particular del singular sin que se pierda su contenido universalista.*³⁵⁵

Finalmente, la solidaridad, que es la tercera forma de reconocimiento, y la tercera condición intersubjetiva para la integridad personal, es para Honneth el ingrediente material o concreto de su concepto formal de eticidad, y consiste en lo siguiente:

Nuestro concepto formal de una eticidad postradicional no está cerrado, como queda claro en lo ya expuesto, sino que puede al menos indicar el lugar en el que habrían de encajar los valores materiales. Porque el intento de arrancar de las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, para alcanzar a los universales normativos de una vida lograda, debe al final incluir el modelo de reconocimiento de una solidaridad social que sólo puede surgir de objetivos colectivamente compartidos: porque, por su lado, éstos se subordinan a las delimitaciones normativas que se establecen con la autonomía, jurídicamente garantizada, de todos los sujetos, resulta de su colocación en un complejo de relaciones que debe coexistir con los modelos de reconocimiento del amor y del derecho.³⁵⁶

Una vez que ya quedaron expuestos los tres modelos teóricos de lucha o conflicto de Hegel, Marx y Honneth, al menos en los puntos que consideramos más importantes, creemos que ya podemos pasar al último capítulo donde se contrastarán

³⁵³ Ibid., p. 212.

³⁵⁴ Ibid., p. 212.

³⁵⁵ Ibid., p. 213.

³⁵⁶ Ibid., p. 214.

las tres teorías, y podamos afirmar cuál de las tres es la que ofrece el marco conceptual que nos permite entender y explicar los conflictos sociales y político que hoy en día nos aquejan, o si existe la posibilidad de una combinación entre ellas para el mismo objetivo.

CAPÍTULO IV

EL CONFLICTO ENTRE HEGEL, MARX Y HONNETH

Cualquier muchacho sabe que una nación que dejase de trabajar, no digo durante un año, sino durante unas cuantas semanas, estiraría la pata.³⁵⁷

En lo que se refiere a la definición de proletariado deberíamos traer a la memoria la etimología de la palabra. En la sociedad de la antigüedad, el proletariado eran aquellos que eran demasiado pobres para servir al Estado ostentando propiedades, y que por el contrario le servían teniendo hijos (*proles*, <<descendencia>>) que sirvieran de fuerza de trabajo. Son aquellos que no tienen nada que ofrecer salvo sus cuerpos. Los proletarios y las mujeres están, por tanto, estrechamente aliados, como de hecho están en las regiones más pobres del mundo hoy en día. La pobreza

³⁵⁷ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. II, F.C.E., México, 1946, pp. 922-923.

absoluta o la pérdida del ser consisten en que a uno no le quede nada más que uno mismo. Es trabajar directamente con el cuerpo, al igual que el resto de los animales. Y como esta es todavía en la actualidad la condición de millones de hombres y mujeres sobre la Tierra, resulta extraño que se nos diga que el proletariado ha desaparecido.³⁵⁸

Una vez que quedaron expuestos los principales puntos sobre las teorías de los tres autores, creemos que será más fácil ir viendo cuáles son sus puntos de encuentro y cuáles sus diferencias. Por eso, en este último capítulo lo que intentaremos hacer es confrontar las tres teorías ya expuestas, pero lo haremos conforme a las respuestas que se pueden dar a las críticas que Axel Honneth realizó respecto a Hegel y a Marx. Con ello intentaremos mostrar, en primer lugar, si efectivamente la teoría de Honneth representa, según su pretensión, el modelo teórico más consistente sobre los conflictos sociales, es decir, si su teoría vino a substituir a las de sus predecesores como el modelo que explica los conflictos sociales contemporáneos. O, en segundo lugar, si la teoría de Hegel va mucho más allá de lo que Honneth piensa, a la luz de lo que no dijo sobre el reconocimiento en los *Principios de la filosofía del derecho*. O, en tercer y último lugar, si la teoría marxista de la lucha de clases sigue siendo actualmente la que no sólo explica por qué surgen los principales conflictos sociales, sino también la que propone una alternativa a su solución y superación.

IV.1. CRÍTICAS DE HONNETH A HEGEL.

Sobre las críticas de Honneth a Hegel no nos detendremos mucho, ya que tanto en el capítulo dedicado a Hegel como en el dedicado a Honneth ya se fueron mencionando con insistencia. Baste sólo citar algunas de las más importantes, pues serán el hilo conductor de las respuestas desde el hegelianismo en el siguiente apartado. En primer lugar, Honneth reprocha a Hegel el que en obras posteriores a los llamados escritos de Jena (*El sistema de la eticidad* y *Filosofía real*), a saber: en la *Fenomenología* y en los *Principios de la filosofía del derecho*, él (Hegel) haya abandonado las que considera (Honneth) las tesis más importantes que se habían hecho sobre la lucha por

³⁵⁸ Eagleton, Terry: *Después de la teoría*, Debate, Barcelona, 2005, p. 54.

el reconocimiento (es decir, una lucha que no significara, como en Maquiavelo y Hobbes, la obtención de beneficios materiales, sino el impulsor del desarrollo moral y político de las sociedades), y las haya diluido o empobrecido con una simple lucha entre amos y esclavos donde no aparecen los diferentes grados de reconocimiento (amor, derecho y eticidad), ni la distinción entre ellos:

Hegel no retomará en su forma originaria el gran programa que en sus escritos de Jena siguió en proposiciones permanentemente renovadas aunque en forma fragmentaria [...] Limitada a esta significación, presente en la dialéctica señor-siervo, la lucha entre los sujetos que combaten por el reconocimiento se anula tan estrechamente con la experiencia de la confirmación práctica por el trabajo, que su propia lógica desaparece casi del todo. La nueva concepción de la fenomenología, metódicamente reflexionada, ha efectuado un profundo corte en el pensamiento de Hegel; por ello a él se le cerró en adelante el paso para recurrir a lo más potente de sus antiguas intuiciones, al modelo todavía inacabado de la lucha por el reconocimiento. En las grandes obras que debían seguir, se hallan aún, conforme a lo dicho, huellas del recuerdo del programa seguido en Jena, pero ni el concepto intersubjetivo de la identidad humana, ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral, vuelven a tener una función sistemática en la filosofía política de Hegel.³⁵⁹

Y en segundo lugar, y quizás la crítica más severa de Honneth hacia Hegel, fue que en todas las obras de éste último, incluidas las del periodo de Jena, siempre haya estado la sombra de una sobrevaloración del Estado (el todo), por encima de la libertad y de la individualidad del sujeto (la parte):

Las categorías de que se sirve, se toman sobre las relaciones con la instancia superpuesta del Estado, en lugar de hacerlo sobre las de la interacción de los miembros de la sociedad. El Estado es para Hegel, como ya se ha indicado, la encarnación institucional de actos de reflexión, por los que el Espíritu se lleva a presentación una vez más en los estadios ya abandonados de la realidad del derecho. Pero si aquél autorrepresentándose tiene que cumplir la operación del Espíritu, debe convertir en momentos de su propia objetivación las relaciones de

³⁵⁹ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 81.

interacción que los sujetos mantienen en la esfera del derecho. La construcción de la esfera ética se lleva a cabo, conforme a esto, como un proceso de transformación de todos los elementos de la vida social en componentes de un Estado global. Con ello, entre él y los miembros de la sociedad tiene lugar una caída de éstos en la dependencia del primero, lo mismo que ocurre entre el Espíritu y los productos de su enajenación; en el Estado, la voluntad general se concentra en <<un uno>>, en el punto de una única instancia de poder, la cual por su parte debe referirse a sus portadores, a las personas de derecho, como a figuras de su producción espiritual. Por ello, Hegel no puede sino abrir la esfera de la *Sittlichkeit* en cuanto a sus relaciones positivas, no según las relaciones que los sujetos sociales establecen entre sí, sino conforme a las que mantienen con el Estado en tanto que encarnación del Espíritu. Son costumbres culturales de tipo autoritario, que desempeñan de improviso el papel que, en un concepto teórico de eticidad, dentro de una teoría del reconocimiento, hubieran debido desempeñar las formas altamente ambiciosas del reconocimiento recíproco.³⁶⁰

Creemos que en las anteriores y largas citas se concentran las principales objeciones a la teoría del reconocimiento en Hegel³⁶¹ por parte de Axel Honneth.

³⁶⁰ Ibid., p. 77.

³⁶¹ Sobre las reiteradas declaraciones de Honneth en su principal obra, acerca de que no comparte los supuestos metafísicos de la teoría sobre el reconocimiento de Hegel, no le dedicaremos un apartado especial, ya que él nunca deja claro cómo entiende tanto el concepto hegeliano de metafísica, como su papel en la mayoría de sus obras. Creemos suficiente indicar que una respuesta clara a las acusaciones de Honneth la podemos encontrar en la obra de Klaus Vieweg: *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009, pp. 57-58. Vieweg seguramente está pensando en la importancia que tiene el pensamiento lógico especulativo para las tesis de Hegel, en especial para los que enuncia en su obra *Principios de la filosofía del derecho*. En ella Hegel hace referencia a su *Ciencia de la lógica* de la manera siguiente: *He desarrollado detalladamente en mi Ciencia de la lógica la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso del objeto, se ha dejado de lado el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica. Esto hubiera podido resultar superfluo dado que se supone el conocimiento del método científico, y por otra parte resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia, y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido.* Hegel, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 47. Más allá de esta simple, y tan importante, aclaración de Hegel, si se lee con cuidado su obra donde trata el tema del derecho, previa revisión de la *Ciencia de la lógica*, se podrá detectar claramente su relación. Sobre la importancia de la lógica especulativa para cualquier tema hegeliano ver las obras siguientes: Pawlik, Michael: *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Universidad Externado de Colombia, Colombia, 2005. Dri, Rubén: *Hegel y la lógica de la liberación*, Editorial Biblos, Argentina, 2007. Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1990. Y Houlgate, Stephen: *The opening of Hegel's logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006.

Veamos, entonces, qué se puede decir en respuesta a éstas por parte de otros comentaristas de Hegel.

IV.2. LECTURAS HEGELIANAS EN RESPUESTA A HONNETH.

El orden en el que se responderá a las críticas de Honneth a Hegel será exponiendo y explicando lo siguiente: 1) qué papel juega la lucha entre el amo y el esclavo dentro de la *Fenomenología del espíritu*; 2) cómo introduce Hegel la lucha por el reconocimiento en sus *Principios de la filosofía del derecho*; y 3) qué entiende él por libertad, y qué papel tiene el Estado para garantizarla y desarrollarla.

IV.2.1. LUGAR DE LA LUCHA ENTRE EL AMO Y EL ESCLAVO EN LA FENOMENOLOGÍA.

Dado que le dedicamos un apartado completo a la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, lucha que Hegel simbolizó en la dialéctica del amo y el esclavo, no creemos necesario explicar muchos conceptos o argumentos que en las respuestas a Honneth irán apareciendo. Para empezar, creemos que el concepto de lucha por el reconocimiento en esta obra no se difuminó como cree Honneth. Quizás no se haya conservado el mismo esquema que aparece en *El sistema de la eticidad* y en la *Filosofía real*, y Hegel exponga el tema en términos de una lucha entre amos y servidumbre, pero eso no significa que el concepto de reconocimiento haya perdido su fuerza o importancia dentro de la obra³⁶², ni mucho menos que haya desaparecido. Precisamente creemos que el conflicto por el reconocimiento que involucra al trabajo humano dentro de la *Fenomenología del espíritu*, no es un conflicto por la simple autoconservación de las partes involucradas como al parecer denuncia Honneth, pues conlleva elementos morales que apuntan a la autorrealización de los sujetos.

Ahora bien, para demostrar que Honneth se equivoca al subestimar la lucha entre el amo y esclavo, por considerarla una lucha por la autoconservación, nos basaremos principalmente en un artículo de Eduardo Álvarez titulado “La

³⁶² Ludwig Siep será de los que opinan que el concepto de lucha por el reconocimiento en Hegel no es uno más dentro la *Fenomenología*, sino un concepto con una importancia sobresaliente. Ver su artículo “Recognition in Hegel’s *Phenomenology of Spirit* and Contemporary Practical Philosophy” en: Schmidt and Busch, Hans-Christoph and Zurn, Christopher: *The Philosophy of Recognition. Historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, Maryland, 2010, p. 111.

autoconciencia: lucha, libertad y desventura". En dicho artículo, el autor español empieza señalando el ingrediente conflictivo que subyace en las relaciones entre seres vivientes, seres vivientes que adquirirán el carácter de seres humanos cuando en su lucha logren no sólo autoconocerse como tales, sino que también alcanzan ese reconocimiento por parte de otros humanos. Y estos dos momentos (autoconocimiento y reconocimiento por el otro) Eduardo Álvarez lo empareja con la distinción hegeliana de certeza de sí (subjetiva), que corresponde a la autoconciencia unilateral; y verdad (objetiva), que corresponde al reconocimiento mutuo entre autoconciencias. Pero para que detecte o alcance esa verdad *supone para el lector el descubrimiento del espíritu, el cual traspasa a los individuos y existe también como la relación objetiva entre ellos*³⁶³, entre las autoconciencias que buscan reconocimiento. Y tal relación objetiva *corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etcétera, en las que aquellas relaciones intersubjetivas han fraguado.*³⁶⁴

Por otro lado, Eduardo Álvarez está seguro de que para Hegel la lucha, puesta en los términos que aparecen en la *Fenomenología*, es la forma *fundacional*³⁶⁵ de las relaciones entre humanos, por la sencilla razón de que el conflicto, o la lucha por el reconocimiento, insta a la vez a la unión y desunión de las subjetividades. Y esto es importante de señalar, según Eduardo Álvarez, pues con eso comprobamos que Hegel asume tanto el principio moderno de la individualidad humana como el carácter social y moral de los mismos; carácter que fue un aporte teórico de Hegel, dado que va más allá de las interpretaciones del conflicto (y en esto no estaría en desacuerdo Honneth) que postularon pensadores políticos moderno de la talla de Maquiavelo y Hobbes:

Es la lucha por el reconocimiento lo que al mismo tiempo une y separa a las autoconciencias, pues éstas encarnan a la vez el deseo natural y el principio de su superación. En ello se manifiesta... esa concepción moderna que atribuye al hombre natural una realidad individual que es irreducible a su ser social, de modo que, antes de cualesquiera otros conflictos explicables por la estructura de una formación social concreta, Hegel encuentra en la naturalidad del individuo, con sus impulsos e intereses, un motivo permanente de los conflictos que aquejan a los hombres. En realidad, parte del modelo moderno que –desde Maquiavelo y Hobbes– considera la lucha entre los hombres como el punto de partida para elaborar una teoría social.

³⁶³ Eduardo Álvarez en: Duque, Félix: *Hegel. La odisea del espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010, p. 93.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 93.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 94.

Pero su proyecto crítico lo elabora en una dirección que le aparta del atomismo individualista moderno, basado en un modelo antropológico inspirado en el principio de autoconservación, y le lleva a reinterpretar aquella lucha refiriéndola a los motivos morales que desde el primer momento se presentan en la constitución de lo humano: se trata de una lucha por el reconocimiento cuya dialéctica demostrará que el individuo pertenece no sólo al elemento de la vida, sino también a una unidad superior de carácter espiritual que la trasciende.³⁶⁶

Una vez que puso las cartas sobre la mesa, Eduardo Álvarez procederá a relacionar lo dicho acerca del reconocimiento con la dialéctica del amo y el esclavo. Y dice que en la lucha previa a ser reconocidos, en un primer momento, tanto el siervo como el amo tienen la certeza de sí mismos, ambos de forma separada. Por un lado, el siervo se somete al amo por temor a la muerte, pero al someterse no está obteniendo reconocimiento por el amo. Y por el otro, el amo también tiene certeza de sí, porque ha sometido al esclavo y ha adquirido, gracias a ello, cierta independencia al no tener que trabajar para satisfacer sus necesidades, pues el esclavo se las procurará³⁶⁷.

Sin embargo, recordemos que en nuestra exposición de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* ya habíamos visto que la mayoría de los comentaristas de Hegel compartían la opinión de que la superioridad del amo sobre el esclavo era sólo aparente, pues en realidad es el esclavo el que a la larga triunfará sobre el amo. Pues Eduardo Álvarez también coincide, y casi por los mismos motivos expuestos, con lo defendido por dichos autores (Kojève, Marcuse, Hyppolite, Valls Plana, et.). Entonces, para él la verdad, y no la simple certeza u opinión, se alcanzará en la inversión dialéctica, cuando finalmente sea el siervo *el que desarrolle y realice la esencia de la autoconciencia*³⁶⁸. ¿Por qué no el amo? *Porque la independencia representada por el señor adolece de la inmediatez que es característica de la afirmación abstracta de sí: su desprecio a la vida le ha impedido retener el momento de la negación, que el siervo, en cambio, interiorizará a través de su miedo a la muerte*³⁶⁹. ¿Y por qué el miedo a la muerte es a la larga lo que hará superior al esclavo sobre el amo? Por que la *conciencia servil prefigura en ese temor y en su traducción*

³⁶⁶ Ibid., p. 94.

³⁶⁷ Ibid., p. 97.

³⁶⁸ Ibid., p. 97.

³⁶⁹ Ibid., p. 97.

*externa como trabajo el signo de la verdadera humanidad*³⁷⁰. Finalmente ¿Por qué el trabajo? Por lo siguiente:

Hegel destaca el efecto humanizador del trabajo, pues el deseo reprimido y, en general, la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor implican la experiencia de la negatividad como renuncia a sí mismos y alienación en la cosa. Por eso, el trabajador siente inicialmente la extrañeza del objeto, y sólo a través de su tarea con él llegará a recuperarse como sí mismo en tanto que actividad que se refleja en su obra. Pero entonces la cosa ha perdido ya su extrañeza y se ha mostrado con una forma que el trabajador ha impreso en ella, una forma humanizada que es su propio ser para sí reconocido ahora objetivamente en el producto de sus manos... Pero al mismo tiempo, el carácter objetivo de su obra se impone también al señor, que no puede entonces dejar de reconocer la humanidad del siervo en esa forma objetivada de la acción que denomina cultura... Así pues, ese proceso de formación cultural entraña no sólo la humanización de la naturaleza a través del trabajo y la creación de un mundo artificial en el que el hombre puede llegar a reconocer su ser para sí mismo a través de la del objeto; y, por último, trae consigo también la aparición de una realidad social objetiva en la que las relaciones interindividuales se orientan hacia el mutuo reconocimiento intersubjetivo.³⁷¹

Dicho esto, creemos que la lectura de Eduardo Álvarez aporta un elemento más a las explicaciones de otros autores expuestos en el apartado dedicado a la *Fenomenología*, mismo que van más allá de la simplista crítica de Honneth. Sólo nos falta agregar la conclusión a la que llega el autor español, que no podría ser otra que la siguiente:

Toda esta larga discusión examinada hasta el momento se revelará finalmente como el camino fenomenológico a través del cual la conciencia llega a comprenderse como parte de la vida del espíritu, trascendiendo así su sujeción al mundo natural. Pero ese tránsito exige la superación de la dialéctica de independencia y sujeción, cuyos términos parecen aún apegados al elemento de la vida natural, para expresarse en el elemento del espíritu, es decir, como dialéctica de la libertad.³⁷²

IV.2.2. LUGAR DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.

³⁷⁰ Ibid., p. 98.

³⁷¹ Ibid., pp. 98-99.

³⁷² Ibid., p. 99.

Lo mismo que en la *Fenomenología*, en los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel no abandona ni le asigna un papel secundario al concepto de la lucha por el reconocimiento, como afirma Honneth. Quizás Hegel en esta obra no ponga el mismo énfasis en el reconocimiento que en las obras que le gustan a Honneth (*El Sistema de la eticidad* y *Filosofía real*), pero definitivamente no lo borra ni le quita el potencial que tiene en el conjunto de su obra. Más aún, en los *Principios de la filosofía del derecho* siguen apareciendo las tres formas de reconocimiento que Honneth rescató de los escritos de Jena de Hegel, a saber, el amor, el derecho y el estado. En los *Principios*, por ejemplo, él sigue afirmando al amor como lazo primordial del reconocimiento en la familia. El sujeto es autoconsciente de su individualidad, dice Hegel, pero no como sujeto por sí, sino como miembro de una familia unida por el amor. En esta obra, el amor significa *conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo*.³⁷³

Más adelante Hegel va a señalar los tres aspectos en los que se realiza la familia³⁷⁴, a saber: en su concepto inmediato, como matrimonio; en su existencia exterior, como propietarios y resguardadores de sus bienes y propiedades; y, finalmente, como responsables de la educación de los hijos. Y también menciona cuatro bases éticas del matrimonio³⁷⁵: la relación sexual como unidad espiritual; el matrimonio como acto de libertad; la eticidad del matrimonio como institución; y el matrimonio como acto social. Para nuestros propósitos sólo citaremos el cuarto punto, ya que contiene lo esencial del reconocimiento en el estadio de la familia: ... *la declaración solemne del consentimiento para el lazo ético del matrimonio y el correspondiente reconocimiento del mismo por la familia y la comunidad... constituyen la conclusión formal y la realidad efectiva del matrimonio*.³⁷⁶

Y lo mismo que en las dos obras tempranas, en su obra madura Hegel ve en la procreación de los hijos un vínculo definitivo en la relación matrimonial, la objetividad de su sentimiento de amor, el reconocimiento pleno en este estadio: *La relación de amor entre el hombre y la mujer no es todavía objetiva, pues aunque el sentimiento es la unidad sustancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. Los padres sólo la*

³⁷³ Hegel, G.W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 277.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 278.

³⁷⁵ En este caso seguimos el esquema que se hace en la edición de Iltting en Hegel, G.W. F.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Prodhufi, Madrid, 1993, p. 566.

³⁷⁶ Hegel, G.W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 283.

*alcanzan con los hijos, en los que tienen ante sí la totalidad del amor. En el hijo la madre ama al marido y éste a su esposa; ambos tienen en él ante sí su amor.*³⁷⁷

Respecto al reconocimiento en la esfera del Derecho, Hegel, en los *Principios de la filosofía del derecho*, no sólo mantendrá firme su convicción sino que le dará más sustento teórico. Y lo mismo que en los escritos de Jena dirá que el sujeto será reconocido en este estadio como persona, y como tal constituirá el *concepto y fundamento del derecho abstracto y por ello formal*, y que por lo tanto el mandato del derecho es: *sé una persona y respeta a los demás como persona*³⁷⁸. En este caso también Hegel afirmará que el ser reconocido como persona significa lo mismo que ser reconocido como propietario, como propietario de algo que es adquirido o refrendado por el contrato: *Así como en la sociedad civil el derecho en sí deviene ley, así también la existencia inmediata y abstracta de mi derecho individual toma el significado de ser reconocido como una existencia en el saber y en la voluntad universales existentes. Las adquisiciones y los actos referentes a la propiedad deben por lo tanto efectuarse con la forma que les da esa existencia. La propiedad se basa entonces en el contrato y en las formalidades que la hacen susceptible de demostración y jurídicamente válida.*³⁷⁹ El contrato, entonces, es para Hegel un paso importante para que el sujeto sea reconocido por otros (y reconozca a otros) como persona y como propietario, y no sea un simple sujeto que se apropió de manera unilateral, o subjetiva, de una cosa. El contrato es, dice Hegel, una expresión de una voluntad común y no la imposición de una voluntad subjetiva, y supone *que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él.*³⁸⁰

Sobre la importancia del reconocimiento en el Derecho vale la pena señalar la lectura que hace Klaus Vieweg, pues pone el énfasis como nadie en su importancia en el sustento teórico que le da Hegel. Así, este autor menciona lo siguiente:

Este comienzo a partir del simple *yo quiero* en su discusión sobre el yo –el cual Hegel expone de manera categorial con el concepto de *sujeto de derecho*– comprende el deber de *ser una persona*, un sujeto que conoce su propia universalidad al modo de una legitimación absoluta, es decir, como un sujeto que se adscribe esa característica a sí mismo. En tanto que se sabe persona, uno se adscribe la capacidad de ser un sujeto de derecho y se reconoce así mismo como

³⁷⁷ Ibid., pp. 291-292.

³⁷⁸ Ibid., p. 120.

³⁷⁹ Ibid., p. 338.

³⁸⁰ Ibid., p. 160.

tal. Todo ello descansa sobre el concepto de reconocimiento, el cual marca todo el itinerario especulativo de la *Filosofía del Derecho*. La *autonomía absoluta* fundada en el respeto mutuo obtiene el estatuto de *una legitimación absoluta de la persona individual*. Ahí está presente lo general como lo universal, como lo más [válido] existente, y vemos ahí también la absoluta igualdad de aquellos que se encuentran en una relación de reconocimiento, que, para ser tal, supone que los sujetos se conciben a sí mismos como personas. Hegel describe este principio como tránsito lógico-especulativo de la razón a la idea... y ve en él la sustancia de toda comunidad. Se trata de un principio que abarca tanto la amistad como el amor, tanto la familia como el Estado.³⁸¹

Aunado al carácter que tiene el reconocimiento en Hegel, Vieweg también reconoce en la *Filosofía del Derecho* dos dimensiones más: la invulnerabilidad de los derechos, que da cabida a *la posibilidad de emprender cierto tipo de acciones y el mandamiento que le impide a uno violentar a las otras personas*³⁸²; y la que considera a la persona como fin en sí misma, ya que *la persona entra en la relación consigo misma no sólo en tanto que es un yo..., sino también a través de la superación de la naturaleza preexistente del agente, la cual se traduce en una trans-formación de lo propio: una a-propiación en el sentido de que mi voluntad y mi libertad se postula como aquello que me es propio*³⁸³.

Más adelante volveremos con este autor, mientras señalemos que otro elemento que no deja de aparecer en los *Principios de la filosofía del derecho*, es el del delito, sólo que en esta obra Hegel pone más énfasis en la importancia de éste como factor que hace ver al estadio del derecho, y al respectivo contrato, como insuficiente para el reconocimiento. Y tiene tanta importancia el delito, debido a que para Hegel el reconocimiento no debe quedarse en dicho estadio, y debe trascender a otro (al del Estado) donde el transgresor (delincuente) sienta que lo que él viola con el delito, no es una ley que le es ajena, sino una ley que él mismo se ha dado. En el siguiente fragmento Hegel muestra lo que está en juego con el delito: *La violencia ejercida como fuerza por el individuo libre, que lesiona la existencia de la libertad en su sentido concreto, el derecho en cuanto derecho, es el delito. Es un juicio negativo*

³⁸¹ Vieweg, Klaus: *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009, pp. 60-61.

³⁸² *Ibid.*, p. 61.

³⁸³ *Ibid.*, p. 61.

*infinito en su sentido completo, mediante el cual no sólo se niega lo particular, la subsunción de una cosa bajo mi voluntad, sino también lo universal.*³⁸⁴

Presente el delito, Hegel introducirá el castigo o eliminación del delito, en el que se hace justicia, pero no una justicia vengativa, (contingente y subjetiva) sino punitiva, de donde habrá de surgir la moralidad³⁸⁵; donde se pasa del derecho a la moralidad, y en la que incluso el delincuente no se ve aplastado por el derecho sino que vive la ley como suya: *Este [el castigo del delito] deja de ser una reparación contingente y sólo subjetiva para transformarse, bajo la forma de pena, en la verdadera reconciliación del derecho consigo mismo. Ésta acontece, desde una perspectiva objetiva, como reconciliación de la ley que, por medio de la eliminación del delito, se restituye a sí misma y efectiviza por lo tanto su validez; desde la perspectiva subjetiva del delincuente, acontece como reconciliación con la ley sabida por él y válida para él y para su protección, en cuya ejecución encuentra la satisfacción de la justicia y por lo tanto una acción suya.*³⁸⁶

Y así pasamos a la tercera forma de reconocimiento, al reconocimiento que se puede lograr en el ámbito del Estado que, contrario a lo que asegura Axel Honneth, sigue apareciendo en los *Principios de la filosofía del derecho*, y no para desgracia del individuo concreto, sino como condición necesaria para la libertad y autorrealización de cada miembro de una comunidad. Pero como los conceptos de reconocimiento, Estado y libertad, en dicha obra, están fuertemente relacionados, y tienen que ver con las principales críticas de Honneth a Hegel, les dedicaremos un apartado especial. Sólo que como puente, o conexión con las respuestas a Honneth, citaremos un fragmento de la obra de Hegel en cuestión que ya muestra la conexión entre los tres conceptos señalados:

El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni

³⁸⁴ Hegel, G.W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 181-182.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 193.

³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 342-343.

el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad.³⁸⁷

IV.2.3. APROXIMACIÓN A LA REALIZACIÓN ENTRE EL RECONOCIMIENTO EN EL ESTADO Y LA LIBERTAD EN HEGEL.

El papel que juega el concepto de lucha por el reconocimiento, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, no es poca cosa, ya que está fuertemente vinculado al de libertad, mismo que es, según varios autores³⁸⁸, el tema central de dicha obra. Pues como afirma Klaus Vieweg, mediante la lucha por el reconocimiento se pueden conquistar o ampliar derechos que significan un aumento gradual en la libertad de todos los integrantes de una comunidad, es decir, *las formaciones principales del derecho o modos de libertad, que a partir de allí se han de desenvolver de manera concluyente como derecho abstracto, moralidad y eticidad – representan cada uno un derecho y una pretensión de validez propios, constituyen tipos ideales de la ejecución de acciones, determinaciones racionales de la libertad*³⁸⁹. Además de esto, advierte la condición de servidumbre en la que un sujeto se encontraría en el caso de que pertenezca a una comunidad donde no se reconozcan o se violen los derechos de sus habitantes:

En la esclavitud como servidumbre, por ejemplo, el esclavo no es aceptado como persona: “lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de la personalidad, y el principio de la personalidad es la verdadera universalidad... Hegel caracteriza a esta idea como lo verdaderamente universal e ilustra a la misma con la reflexión sobre la esclavitud, entendida esta última como una transgresión del concepto de persona. En cada polis, en cada vida en comunidad en la cual se dé una forma de opresión, de no-reconocimiento y de segregación, el sujeto libre como tal no es respetado completamente ni en su dignidad ni en su legitimación infinitas.³⁹⁰

³⁸⁷ Ibid., p. 379.

³⁸⁸ Sobre este punto me sirvió de mucho el análisis que está realizando actualmente Guillermo Flores Miller en su tesis de doctorado, pues ve un vínculo entre reconocimiento y libertad en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel.

³⁸⁹ Vieweg, Klaus: *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009, p. 34.

³⁹⁰ Ibid., pp. 62-63.

Sobre la relación entre lucha por el reconocimiento y libertad, Jorge Rendón apunta que la realización de la libertad (entendida no como libertad individual desligada de toda influencia social, sino como una libertad de todos y con todos) no está exenta de conflicto, y que lejos de que éste (el conflicto) sea algo negativo o un obstáculo a ella, representa el aliciente para su constante despliegue:

El antagonismo es tanto el trasfondo de la vida en común, como la contraposición en la que se debaten seres humanos iguales y libres, y que al buscar afirmarse precisamente como sujetos emancipados pueden reconocer también que la libertad individual y la libertad del conjunto son indisolubles.³⁹¹

Ahora bien, la libertad que se alcanza por medio de la lucha por el reconocimiento alcanza a los tres niveles de reconocimiento que permean la obra tardía de Hegel (familia, sociedad civil y Estado), pues conforme se va alcanzando un nivel más elevado del derecho, se va obteniendo a la par una libertad cada vez más amplia. Así es como nosotros leemos el parágrafo 30 de los *Principios de la filosofía del derecho*, cuyo contenido conceptual se entiende más si no se pasa por alto la observación a éste:

Cada estadio del desarrollo de la idea de la libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares. Cuando se habla de la oposición entre la moralidad o la eticidad y el derecho, se entiende por este último sólo la personalidad formal y abstracta. La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la libertad.³⁹²

Y la razón de que Hegel tenga al Estado como el punto más alto de la eticidad, es porque lo considera como la instancia efectiva que favorece el desarrollo de la libertad concreta, que no es otra cosa que la salvaguarda de las características particulares de cada individuo y sus intereses también particulares, es decir: *El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta*, libertad que consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al

³⁹¹ Rendón Alarcón, Jorge: *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*, Ediciones Coyoacán, México, 2008, p. 17.

³⁹² Hegel, G.W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 108.

que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad.³⁹³

Respecto al papel del Estado, para el desarrollo de la libertad, hay varios autores que han opinado de manera distinta, y hasta contrapuesta, a como opinó Honneth. Uno de ellos es Klaus Vieweg³⁹⁴, autor que ya habíamos citado, y que es de la opinión de que sin Estado, más bien, sin un Estado basado o legitimado en el pensamiento conceptual no se podría garantizar la libertad de todos y cada uno de los integrantes de una comunidad; ni tampoco su desarrollo, dado que las pugnas que hay en los estadios de la familia y la sociedad civil no permiten más que el desarrollo de la libertad de unos cuantos³⁹⁵, es decir, de los más fuertes y poderosos:

La elaboración de la distinción y de la diferencia específica entre sociedad civil y Estado y el primado de este último como verdadera esfera de la universalidad son puntos clave en la filosofía política de Hegel. *En la sociedad civil se encuentran los fundamentos para una particularidad libre de los miembros y la base de una dinámica de las sociedades modernas, pero sin una regulación y formación racionales de sus propios principios pueden destruirse a sí mismas estas sociedades* [las cursivas son de Vieweg]... La legitimación del Estado sólo puede provenir de una instancia: del pensamiento conceptual. Todas las otras instancias de legitimación (lo natural, lo comprensivo, lo pragmático, lo divino, etcétera) no alcanzan el fundamento de lo político —el cual no es otro que la idea del Estado— y son amenazas potenciales para la libertad.³⁹⁶

³⁹³ Ibid., p. 379.

³⁹⁴ La relación reconocimiento-libertad-Estado, está resumida de una forma clara por Sergio Pérez en un fragmento de su artículo “Hegel: su concepto de libertad”, él dice lo siguiente: *La irrupción del “otro” en la idea de libertad tiene un segundo sentido que se concentra en la categoría de reconocimiento; es decir, en el encuentro de la conciencia de sí con otras conciencias, en el espacio colectivo. Ya se ha visto que para Hegel, el ser humano no logra su libertad en la reclusión de su interioridad, sino en encontrarse en su otro, como en sí mismo, dependiendo de sí mismo y estableciendo en ese encuentro su propia determinación. Tómese como ejemplo la categoría de propiedad: si considero un objeto de mi propiedad puedo aferrarme a él, aun con los dientes, pero ¿Cómo podría ese objeto ser considerado mi propiedad si no hubiera otras conciencias que lo reconocieran y algún tipo de derecho que lo sancionara? A ese espacio de encuentro entre conciencias Hegel lo llama “Estado”, y al individuo que actúa en él para realizar su libertad, lo llama ciudadano. Es importante señalar que la categoría de “Estado” no es equivalente a la noción mucho más limitada de “gobierno”, ni se reduce a una institución jurídico-política.* Este texto de Sergio Pérez está en: Rendón Alarcón, Jorge (coordinador): *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, UAMI-Casa Juan Pablos, México, 2007, pp. 103-104.

³⁹⁵ De parecida opinión es Walter Jaeschke, ver su obra: *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Ediciones Akal, Madrid, 1998, p. 31. Ver también lo mismo pero vinculado a la *Ciencia de la Lógica en: Dri, Rubén: Hegel y la lógica de la liberación*, Editorial Biblos, Argentina, 2007, pp. 26-27.

³⁹⁶ Vieweg, Klaus: *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009, pp. 55-56.

Michael Pawlik es de la misma opinión que Vieweg, pues considera al Estado como el garante de la libertad individual, y señala a autores que, como Honneth, pensaron erróneamente que Hegel tenía una concepción autoritaria del Estado; que consideraba al Estado por encima de cualquier individuo, sin importarle que éste (el individuo) se sintiera aplastado y sometido por el Estado:

Así como la posición hegeliana, en un primer momento, le puede parecer desconcertante a un lector moderno desacostumbrado al idealismo clásico, así también resulta poco justificado el reproche que se suele hacer constantemente a Hegel... de que practica un acaparamiento totalitario del ciudadano particular a favor de un cuerpo colectivo imaginario, es decir, de que el Estado es para él todo, y el individuo, nada.³⁹⁷

En la última parte de la anterior cita se deja ver que este autor sí entendió la relación que para Hegel existe entre el todo, es decir el Estado, y sus partes, es decir los individuos que lo conforman. Relación que de ninguna manera considera un orden vertical donde el todo es superior a las partes, sino una relación horizontal donde tienen el mismo grado de importancia los dos factores. Nos parece que esto se puede leer en siguiente fragmento donde Jorge Rendón habla de intersubjetividad y reconocimiento:

La preocupación por la vida cívica en Hegel no surge, de este modo, de sobreponer la vida cívica a los individuos sino, más bien, de hacer coincidir la autonomía individual con una racionalidad práctica decidida intersubjetivamente. Se trata, en todo caso, de que, a través del reconocimiento mutuo, seamos capaces de interiorizar también un cierto interés colectivo y que los intereses propios, en esta perspectiva, sólo pueden legitimarse como partes constitutivas de un todo social.³⁹⁸

Finalmente, nos gustaría rescatar las reflexiones que hace Sergio Pérez, pues resume todo lo dicho con anterioridad, y deja claro que: 1) *para Hegel no hay ninguna sugerencia de que la libertad individual se eclipse en beneficio del Estado y él no acepta que el individuo se limite a obedecer los preceptos de un déspota*³⁹⁹; y 2) que

³⁹⁷ Pawlik, Michael: *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Universidad Externado de Colombia, Colombia, 2005, pp. 30-31.

³⁹⁸ Jorge Rendón: "Libertad y vida cívica en Hegel" en Rendón Alarcón, Jorge (coordinador): *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, UAMI-Casa Juan Pablos, México, 2007, p. 164.

³⁹⁹ Sergio Pérez Cortés: "Hegel: su concepto de libertad" en Rendón Alarcón, Jorge (coordinador): *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, UAMI-Casa Juan Pablos, México, 2007, p. 98.

para el mismo Hegel *los individuos son libres en el Estado, porque actuando como ciudadanos están trabajando no sólo para satisfacer sus necesidades y sus deseos, sino para preservar y desarrollar las propias capacidades de libertad y racionalidad que ya poseen.*⁴⁰⁰

IV.3. CRÍTICAS DE HONNETH A MARX.

Respecto de las críticas de Axel Honneth a Karl Marx, no necesitamos ir a otra obra de él más que a *La lucha por el reconocimiento*, pues en uno de los capítulos, como ya habíamos señalado, no hará otra cosa que cuestionar las teorías del conflicto de Marx, Sorel y Sartre (las críticas a estos dos últimos autores no se expondrá en este trabajo por rebasar los objetivos del mismo), a la luz de su teoría sobre el reconocimiento. Respecto a las críticas a Marx, él empieza asegurando que los propósitos teóricos de Marx, respecto a la lucha por el reconocimiento, fracasaron, ya que los procesos de desarrollo social son enfocados sólo bajo uno de los tres aspectos morales, o formas de reconocimiento que sí desarrolló Hegel en el periodo de Jena, y que él mismo (Honneth) le dio seguimiento. Aunque Marx, dice Honneth, acogió en los *Manuscritos* la idea de una lucha por el reconocimiento influida por la dialéctica del amo y el esclavo, del Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, no fue capaz (por su desconocimiento de las obras hegelianas *El sistema de la eticidad* y *Filosofía Real*) más que de reducir la lucha por el reconocimiento a la dimensión del trabajo, de la autorrealización en el trabajo, sin tomar en cuenta el reconocimiento en el amor y el Derecho. Honneth lee algunas de las tesis de Marx sobre el trabajo de la siguiente manera:

[Marx] en su resumen de la economía política de James Mill, que surge contemporáneamente a los Manuscritos de París, habla de la << doble afirmación >> que por el trabajo experimenta un sujeto, tanto en sí mismo como frente al otro; en el espejo del objeto producido, puede vivirse no sólo como un individuo al que se le atribuyen positivamente determinadas cualidades, sino concebirse como una persona que está en condiciones de satisfacer las necesidades de otro sujeto concreto de interacción.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Ibid., p. 111.

⁴⁰¹ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 176-177.

Y es que Marx entiende al capitalismo, según Honneth, como un orden social que destruye las relaciones (mediadas por el trabajo) de reconocimiento, por el hecho de la separación entre los medios de producción y los trabajadores. Además aclara que la lucha de clases, tal como se expone en los *Manuscritos*, no representa sólo un combate por la ganancia, por los bienes o los instrumentos de poder, sino un conflicto moral donde se intenta una liberación del trabajo en tanto que autorrealización del individuo. Sin embargo, dice Honneth, dichas tesis de los *Manuscritos* llevan implícitas especulaciones histórico-filosóficas que no fueron justificadas por el joven Marx, y por tal motivo fueron trasladadas, por el Marx maduro, de manera atenuada en *El capital*⁴⁰². En suma, en sus escritos de juventud, dice Honneth, Marx presenta un estrechamiento “estético-productivista” del modelo hegeliano, pero elimina los aspectos del reconocimiento que no surgen directamente de esto, no obstante *Con su concepto histórico-filosófico del trabajo <<alienado>>, en una búsqueda culminación, orienta la mirada a los fenómenos de indignidad que resultan de las circunstancias de la organización capitalista del trabajo; con ello ha abierto conceptualmente por vez primera la posibilidad de comprender el trabajo social como un médium de reconocimiento y, por ello, la de entenderlo como un campo de posible menosprecio.*⁴⁰³

Pero lo que no acaba de gustarle a Honneth, de las tesis de Marx, es lo siguiente: *La unilateralidad estético-productivista de su modelo de conflicto, impide a Marx situar adecuadamente la diagnosticada alienación del trabajo en la red de relaciones de reconocimiento intersubjetivas.*⁴⁰⁴ Este error es, más o menos, el mismo que Marx comete, dice Honneth, en su obra *El capital*, ya que a pesar de que en ella se retiene que el trabajo no es únicamente un proceso de creación de valor, sino que también representa una exteriorización de la potencia humana, abandona en el análisis del capital *el pensamiento recogido en Feuerbach de que todo acto de trabajo desalienado puede interpretarse al mismo tiempo como una especie de amorosa afirmación del carácter necesitado de todos los demás sujetos del género.*⁴⁰⁵ Y tal abandono, continúa Honneth, representa el abandono del medio que le permitiría conectar con el modelo de conflicto de la lucha por el reconocimiento, ya que *si la autorrealización individual en el trabajo ya no incluye automáticamente la referencia*

⁴⁰² Ibid., p. 178.

⁴⁰³ Ibid., p. 179.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 179.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 180.

*cognoscente a los otros sujetos, la lucha de los trabajadores ya no se interpreta como un combate por las condiciones del reconocimiento.*⁴⁰⁶

En suma, según Honneth, Marx transita de un reduccionismo (al trabajo) en su obra temprana, a un modelo utilitarista (intereses del proletariado) de lucha en su obra fundamental⁴⁰⁷, es decir, *Marx nunca ha podido concebir la lucha de clases sociales, que constituye el núcleo de su propia teoría, sistemáticamente, como una forma de conflictos motivados moralmente, en los que, analíticamente pueden distinguirse los diferentes aspectos de una ampliación de relaciones de reconocimiento.*⁴⁰⁸

IV.4. RESPUESTAS A HONNETH DESDE EL MARXISMO.

Dicho lo anterior, las críticas de Honneth a Marx se podría resumir en una sola: el que la teoría sobre el conflicto de Marx se haya remitido únicamente a una forma de reconocimiento; a la lucha de clases cuya forma, según Honneth, tiene sólo la dimensión económica, es decir, una dimensión utilitarista. Por lo tanto, en este apartado se expondrán, en primer lugar, algunas tesis importantes que Honneth omitió (además de las ya expuestas en el capítulo dedicado a Marx) tanto de los *Manuscritos de 1844*, donde Marx desarrolla el concepto de trabajo alienado; como de *El capital*, donde el trabajo es analizado por él como fuente principal del valor. Además de esto, retomaremos algunas tesis de autores marxistas recientes, que han dado una dimensión actual de la lucha de clases, misma que puede servir como una crítica a la teoría de Honneth.

IV.4.1. EI CONCEPTO DE TRABAJO EN LOS *MANUSCRITOS DE 1844 DE MARX.*

⁴⁰⁶ Ibid., p. 180.

⁴⁰⁷ Honneth también expresa que Marx, en sus obras *El 18 Brumario* y *La lucha de clases en Francia*, da una alternativa a sus tendencias utilitaristas, ya que en tales obras histórico-políticas adopta un modelo hegeliano del conflicto social que incluye las formas de vida, culturalmente determinadas, de los diferentes grupos sociales. No obstante, concluye, Marx siguió dándole más importancia a aspectos económico-utilitaristas. Ibid., p. 182.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 183.

Un concepto marxiano importante que habíamos estado postergando es precisamente el relativo al trabajo, concepto que debió aparecer en nuestra reconstrucción de la teoría sobre la lucha de clases de Marx, pero que consideramos más oportuno exponer en esta parte pues representa una respuesta a las críticas de Honneth acudiendo a los mismos textos de Marx. No obstante que Honneth reconoce que en los *Manuscritos de 1844* de Marx sí se habla de un concepto de trabajo que va más allá del aspecto utilitario, el autor de *La lucha por el reconocimiento* no va al fondo de éstos y deja pasar aspectos importantes que refuerzan la idea de Marx sobre la importancia del trabajo para la autorrealización humana, y del impedimento que significa el sistema capitalista para lograr eso, del cual se debe deshacer el trabajador mediante la lucha.

Dicho esto, en los *Manuscritos* Marx nos habla de cuatro formas de alienación que conlleva el trabajo humano en el capitalismo, a saber: 1) el de la relación trabajador-producto de trabajo; 2) el de la relación trabajador-actividad productiva (la suya); 3) el de la enajenación del trabajador de su vida como especie; y 4) el de enajenación del hombre respecto a los demás hombres. Sobre el primer punto, la alienación del hombre en el producto de su trabajo, Marx señala que al trabajador se le presenta su producto como algo ajeno, y entre más trabajo aplique a su producto, más poder tendrá éste sobre él, es decir, el trabajador al producir gasta sus fuerzas, mismas que son transferidas a su producto, por lo tanto, entre más produzca, más débil se vuelve y más poderoso hace a su producto: *En efecto, partiendo de esta premisa resulta claro que cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a el que crea frente así, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo.*⁴⁰⁹ Además reitera que el trabajador, con todo esto, transfiere su vida al objeto, y que por esto su producto toma vida propia y se le vuelve (a su creador) como algo ajeno que lo oprime:

El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carente de objeto será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo. La enajenación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente de él, es independiente de él y ajena a él y represente

⁴⁰⁹ Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 64.

frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil.⁴¹⁰

Cabe señalar que Marx dio una especial importancia a la naturaleza, y esto en dos sentidos: la naturaleza es la materia sobre la cual produce el trabajador, pues sin material no hay trabajo; y la naturaleza es el medio de subsistencia de éste, pues sin alimentos el hombre no podría sobrevivir. Esto trae como consecuencia, dice Marx, que cuanto más se apropie el trabajador, mediante el trabajo, de la naturaleza (objetos físicos), menos medios (comida) tendrá el trabajador, en cuanto persona, para su subsistencia. Así es como el trabajador, concluye Marx, se vuelve esclavo del trabajo y de los productos de su propio trabajo: *El obrero se convierte, pues, en siervo de su objeto en dos sentidos: primero, en cuanto a la adquisición de un objeto de trabajo, es decir, de trabajo, y, segundo, en cuanto a la adquisición de medios de sustento. Dicho en otros términos, en cuanto a su posibilidad de existir como obrero, en primer lugar, y en segundo, en cuanto a la de existir como sujeto físico.*⁴¹¹

Para comprender esta forma de enajenación Bertell Ollman, un gran conocedor del concepto de trabajo en Marx, señala que se debe recurrir al concepto que Marx tiene acerca de la naturaleza humana donde existe una indivisible relación entre el hombre y la naturaleza, ya que las capacidades del hombre existen en él como objeto, y se realizan, dichas capacidades, en otro objeto; es decir, las capacidades del hombre se coagulan en el objeto que manipula:

Hay entre ambas una relación interna. Como agente principal de la interacción entre las capacidades del hombre y la naturaleza, la actividad productiva es también el medio a través del cual aquellos se objetivan. Las capacidades existen en sus productos en razón de la magnitud y tipo de cambio que su ejercicio ha generado. Al transformar el mundo real para satisfacer sus necesidades, la actividad productiva del hombre deja su huella –la huella de las capacidades de la especie en ese momento de su desarrollo- en todo lo que toca. Así es como <<pone su vida>> en sus objetos; estos últimos expresan, en lo que son, el carácter de la totalidad orgánica a la que pertenecen tanto ellos como la persona viva que los engendró.⁴¹²

⁴¹⁰ Ibid., p. 64.

⁴¹¹ Ibid., p. 64.

⁴¹² Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 172.

Finalmente, Bertell Ollman comenta que en todas las sociedades la actividad humana se objetiva en sus productos, sólo que en las sociedades capitalistas los productos humanos son ajenos y adversos a quienes los producen: *Pero la actividad productiva se objetiva en sus productos en todas las sociedades; lo que distingue dicha objetivación en el capitalismo es la presencia de otras dos relaciones; que tienen sus raíces en el trabajo alienado. Ellas son: que el producto del hombre <<existe fuera de él e independientemente, como algo ajeno a él, y que se convierte en un poder que lo enfrenta>>.*⁴¹³

Respecto al segundo aspecto del trabajo enajenado (donde hay una relación entre el trabajador y su actividad productiva), Marx dice que hay una enajenación del acto de producir, es decir, si en el primer caso se habló de la enajenación del objeto producido, en el segundo se hablará ya de la enajenación del acto de producir dicho objeto: *La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo.*⁴¹⁴ El trabajo cuando es alienado, dice Marx, no es un atributo natural del hombre, por lo tanto en él no se siente a gusto ni realizado tanto física como espiritualmente, sino que se siente infeliz y disgustado; por tanto sólo se sentirá bien en sus ratos libres, porque para él el trabajo es una carga que no buscará y que, por el contrario, tratará de evitar. El trabajo no es la satisfacción de una necesidad sino el medio para satisfacerla. Y es que para Marx, *la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo.*⁴¹⁵ Y con todo esto al hombre se le degrada al rango de animal, ya que sólo se siente libre cuando satisface sus necesidades primarias de comer, beber, reproducirse, etc., (necesidades que también poseen los animales), es decir, el trabajador sólo realiza una parte de él (la animal), la otra queda excluida: *Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en animal*⁴¹⁶

Sobre este punto Ollman comenta que hay tres relaciones que el trabajo como actividad mantiene con las capacidades del hombre, a saber: *El primer término, es el ejemplo supremo del funcionamiento conjunto de estas últimas; en segundo lugar, establece nuevas posibilidades para la consumación de tales capacidades mediante la transformación de la naturaleza; y, por último, es el medio fundamental para el*

⁴¹³ Ibid., p. 172.

⁴¹⁴ Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 65.

⁴¹⁵ Ibid., p. 66.

⁴¹⁶ Ibid., p. 66.

*desarrollo de su propia potencialidad, esto es, sus capacidades.*⁴¹⁷ Sobre el primer punto Ollman dice que Marx no creyó que esta relación (actividad-capacidad humana) sea la adecuada, y esto gracias al crecimiento de la división del trabajo y a que la actividad se ha vuelto muy monótona, es decir, las capacidades del ser humano son mayores a la exigencia de la producción capitalista. Ollman también menciona que si estuvieran a la par, tanto la actividad como la capacidad, esto sería debido a que esta última se ha limitado (atrofiado) o reducido:

Al sostener que el trabajo llevado a cabo en el capitalismo no pertenece al ser esencial del hombre, que éste se niega así mismo en su trabajo y sólo satisface necesidades que le son externas, Marx nos está describiendo una situación en que las relaciones entre la actividad y las capacidades del hombre existen en un bajísimo nivel de adecuación (...) El trabajo capitalista no pertenece al ser esencial del hombre en el sentido en que no influye para nada en la mayoría de las relaciones que, según Marx, constituyen un ser humano. Con la división cada vez mayor del trabajo y el carácter sumamente repetitivo de cada tarea productiva, la actividad productiva no ofrece ya un buen ejemplo del funcionamiento de todas las capacidades del hombre, o bien, si lo ofrece, sólo lo hace en la medida en que estas capacidades han limitado o estrechado su grado de aplicación.⁴¹⁸

El también experto en estos temas marxianos, Maximilien Rubel, considera que Marx fue influido, más que por Hegel, por Goethe, ya que el autor de *Fausto* también creyó que el hombre se realizaba desarrollando sus facultades, sólo que en el plano estético: *Para Marx, como para Goethe, el hombre sólo se realiza mediante el desarrollo de sus facultades individuales, desarrollo que el segundo ve desde un punto de vista estético, aun cuando haya en él algunas intuiciones de orden social. Para Marx, ese desarrollo no podía ser posible sin la colaboración armoniosa de los hombres consagrado a tareas comunes en el dominio de la producción material.*⁴¹⁹

Retomando a Ollman, él menciona de qué manera el trabajo, en el capitalismo, impide el desarrollo de las capacidades humanas, ya que crea las condiciones naturales para que ello ocurra. Pero ¿qué condiciones naturales impiden esas capacidades humanas? Ollman responde lo siguiente: *Con respecto a la segunda relación, al dar origen a caseríos miserables, tierras incultas, fábricas en que impera la*

⁴¹⁷ Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 166.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁴¹⁹ Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, 110.

*suciedad, etc., ese trabajo hace tanto o más por limitar que por incrementar las posibilidades que hay en la naturaleza para la consumación de las capacidades del hombre.*⁴²⁰

Y, por último, Ollman comenta que el capitalismo no desarrolla, sino más bien consume las capacidades humanas: *Es la tercera relación, empero, la que sufre una inversión, casi total en el capitalismo. En vez de desarrollar el potencial inherente a las capacidades del hombre, el trabajo capitalista lo consume sin reponerlo, como si se tratara de un combustible, y deja al individuo menoscabado en esa misma medida. Las cualidades que lo signan como ser humano disminuyen progresivamente.*⁴²¹

Ahora bien, ya se mencionaron dos aspectos del trabajo alienado: la enajenación de los productos del trabajo, y la auto-enajenación. Antes de pasar al tercer punto, veamos cómo Marcuse sintetiza estas dos formas de trabajo alienado:

Marx explica la alineación del trabajo tal como ésta se manifiesta, primero, en la relación del obrero con su propia actividad. El obrero en la sociedad capitalista produce bienes. La producción de bienes en gran escala requiere capital, es decir, grandes cantidades de riqueza utilizada exclusivamente para promover la producción de bienes. Los bienes son producidos por empresarios independientes privados, con el fin de obtener una venta provechosa. El obrero trabaja para el capitalista, al cual entrega, a cambio de un salario contractualmente fijado, el producto de su trabajo. El capital tiene el poder de disponer de los productos del trabajo. Mientras más produce el obrero, mayor es el poder del capital y menor los medios que el obrero tiene de apropiarse de su producto. El trabajo se convierte así en víctima del poder que él mismo ha creado.⁴²²

En lo que se refiere a la enajenación del trabajador de su vida como especie, la tercera forma de alienación, Marx dice que se debe distinguir la diferencia que hay entre la actividad vital de los animales y la actividad vital de los humanos. En los primeros, dicha actividad se da inconscientemente; en los segundos, la actividad es conciente: *La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la*

⁴²⁰ Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, pp. 166-167.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 167.

⁴²² Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 271.

*actividad vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico.*⁴²³ O más específicamente:

La creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es obra del hombre como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia la especie como a su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie. Ciertamente también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal, sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se haya libre de ella es cuando verdaderamente produce; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce a toda la naturaleza; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto; el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza.⁴²⁴

En suma, para Marx es en el trabajo (como transformación del mundo objetivo) donde el hombre se manifiesta como ser genérico; y el objeto de trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre. ¿Qué pasa, entonces, si el trabajo es enajenado?: *El trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebató su vida genérica, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebató su vida inorgánica, la naturaleza.*⁴²⁵

Sobre esto, Ollman comenta de qué manera la ventaja que tiene el hombre, con respecto a los animales, se invierte por causa del trabajo alienado: *Pero todas las ventajas del hombre sobre los animales se vuelven desventajas cuando los objetos naturales con los que está vinculado pasan a ser propiedad de otros hombres. Los animales salvajes pueden tomar todo lo que necesitan de su entorno inmediato; el*

⁴²³ Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p.67.

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 68.

*hombre, en cambio, se ve restringido a utilizar los objetos en el grado en que se lo permitan sus poseedores.*⁴²⁶

Ollman también comenta que, para Marx, la capacidad propia del ser humano es desarrollada sólo en el comunismo; y atrofiada (dicha capacidad del hombre) en el capitalismo: *En la medida en que las condiciones vigentes en el comunismo permiten al individuo desarrollar y expresar todo lo que es capaz como ser humano, el hombre comunista y el hombre genérico son idénticos. Por lo tanto, cuando Marx dice que <<el trabajo humano alienado aliena a la especie con respecto al hombre>>, lo que está diciendo es que la singular configuración de relaciones que caracterizan al ser humano se ha transformado en algo muy diferente por obra del trabajo capitalista.*⁴²⁷

Por otro lado, dice Marx que el trabajo enajenado invierte la relación que hay entre el ser como especie y el ser como sujeto, ya que subordina su ser como especie a su ser individual: *Como trabajo enajenado: 1) enajena a la naturaleza del hombre; y 2) enajena al hombre de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, así lo enajena de la especie. Convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual.*⁴²⁸

Erich Fromm señala, sobre este punto, que la formulación de Marx, acerca del hombre como especie, se parece un poco al principio de Kant que dice que no se debe tomar al hombre como un medio para alcanzar un fin, sino en un fin en sí mismo: *El concepto de Marx se acerca aquí al principio kantiano de que el hombre debe ser siempre un fin en sí mismo y nunca un medio para realizar un fin. Pero amplía este principio afirmando que la esencia humana del hombre nunca debe convertirse en medio para la existencia individual.*⁴²⁹

Y la cuarta, y última, forma de trabajo enajenado, se da cuando el hombre se enajena de sus semejantes, ya que: *Al enfrentarse el hombre a sí mismo, se enfrenta también al otro hombre. Lo que decimos de la relación entre el hombre y su trabajo, el producto de su trabajo y él mismo, vale también para la relación entre el hombre y el otro hombre, así como con respecto al trabajo y al objeto del trabajo del otro.*⁴³⁰ Esta relación se presenta, dice Marx, específicamente entre el trabajador y el capitalista, ya

⁴²⁶ Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 181.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁴²⁸ Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 67.

⁴²⁹ Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962, p. 64.

⁴³⁰ Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 68.

que el trabajador crea productos que no le pertenecen, pues pertenecen al capitalista; y crea beneficios que no disfruta, mismos que sí disfruta el capitalista:

(El) ser ajeno a quien pertenece el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el hombre mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si constituye frente a él un poder extraño, la única explicación que cabe es que pertenezca a otro hombre que no sea el obrero. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, tiene necesariamente que ser un goce y una fruición de vida para otro. Y este poder extraño sobre el hombre no hay que buscarlo en los dioses ni en la naturaleza, sino pura y simplemente en el hombre.⁴³¹

Sobre esto Marx deduce dos comportamientos del hombre: uno hacia los objetos que produce; y el otro en cuanto al acto de producirlo. En el primero su comportamiento es de hostilidad, ya que el objeto, como vimos, no le pertenece, su dueño es el capitalista. En el segundo también es de hostilidad ya que su actividad tampoco le pertenece, la pone al servicio del capitalista:

Cuando se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo objetivado, como hacia un objeto extraño, hostil, poderoso, e independiente de él, se comporta hacia él de tal modo que otro hombre, un hombre extraño a él, hostil, poderoso e independiente de él, es el dueño de este objeto. Cuando se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre.⁴³²

Al respecto, Ollman comenta que el enfrentamiento que hay entre el productor y su producto se origina porque éste pertenece a otro, al capitalista, es decir, hay un choque de intereses entre productor (obrero) y capitalista. Además: *“El producto es para Marx tanto la máscara cuanto el instrumento del poder del capitalista.”*⁴³³ Y precisa que, para Marx, los dueños de los medios de producción son encarnaciones del modo de producción capitalista y que, por ende, el producto capitalista es un reflejo del poder del capitalista: *Al ubicarse en la perspectiva del producto, Marx quiere mostrar en qué forma ejerce su poder sobre la gente (incluidos, como veremos, los*

⁴³¹ Ibid., p. 69.

⁴³² Ibid., p. 69.

⁴³³ Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 177.

*capitalistas) el producto del trabajo alienado; y al hacerlo en la perspectiva del capitalista, quiere mostrar en qué forma este último controla el producto.*⁴³⁴

También señala las diferencias que hay para Marx entre el comunismo y el capitalismo: en lo que se refiere a este punto *como en otros aspectos del capitalismo, el obrero no tiene en su necesidad derecho alguno a usar aquello que su mismo trabajo ha producido. El hombre debería sentirse en su casa <<tan a gusto como un pez en el agua>>; esto expresa verdaderamente el grado de aceptación y confianza en la posesión de la naturaleza que experimentarán todos los hombres en el comunismo. En cambio, en el capitalismo, la relación del obrero con su hogar es incierta, y se manifiesta en su temor al dueño de los bienes raíces.*⁴³⁵ En la siguiente cita Ollman señala la forma en que está alienada la relación capitalista-trabajador (siempre a favor del capitalista):

El obrero enfrenta al capitalista con idénticas actitudes, pero en tanto que su patrón puede tratarlo con la indiferencia y la insensibilidad de los poderosos, el sombrío rencor con que el obrero le obedece no hace sino mostrar su debilidad. La alienación social de ambos es como una calle de doble mano.⁴³⁶

Así las cosas, me gustaría señalar que fue por esto último, por la alienación trabajador-capitalista, que Marx consideró que de la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se puede sacar en conclusión que la emancipación del hombre de su esclavitud debe ser llevada a cabo por los trabajadores, y no para el beneficio de su clase, sino para el beneficio de la humanidad:

De la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se desprende, además, que la emancipación de la sociedad con respecto a la propiedad privada, etc., la emancipación de la servidumbre, se manifiesta bajo la forma política de la emancipación de los obreros, pero no como si se tratara solamente de su emancipación, sino porque en ella va implícita la emancipación humana en general, y va implícita porque la relación entre el obrero y la producción envuelve de por sí el sojuzgamiento de todos los hombres, y todas las relaciones de avasallamiento no son más que modalidades y consecuencias de aquella relación.⁴³⁷

⁴³⁴ Ibid., p. 177.

⁴³⁵ Ibid., p. 178.

⁴³⁶ Ibid., p. 179.

⁴³⁷ Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 71.

Y sobre todo lo dicho sobre el trabajo alienado, Karl Löwith señaló uno de los ejes fundamentales de la crítica de Marx al capitalismo, a saber su crítica a la economía política clásica que sí vio al trabajo en los términos que no le gustan a Honneth, a saber, de modo utilitarista. La crítica de Marx a la economía política clásica, dice, consistió en que ésta justificó el desarrollo del sistema capitalista sin denunciar la alienación y degradación humana que provoca. Y es que para Marx el hombre al trabajar no sólo se reproduce a sí mismo sino también reproduce al sistema social al que pertenece; y el capitalismo, al prescindir constantemente de su trabajo (dependiendo de la oferta y la demanda de la mercancía producida), interrumpe o impide la realización del hombre. Más aún, según Löwith, para Marx el capitalismo desvaloriza al hombre porque reduce su trabajo concreto e individual, a uno abstracto o universal, o también negativo ya que consiste en el hecho de que *el trabajador, en lugar de exteriorizar su vida de modo productivo, está constreñido a aumentar el trabajo y a alienarse.*⁴³⁸ Esto está ligado para Löwith con otras críticas de Marx a los economistas clásicos, dado que ellos no se preocuparon de lo que ocurría con el trabajador fuera de su centro de trabajo (eso era objeto de atención de médicos, juristas, religiosos y políticos), sólo veían a éste como un mal necesario para la reproducción del capital, y consideraban que sus necesidades no deberían atrofiar su funcionamiento. En pocas palabras, *su principio ascético fundamental consiste en renunciar a la totalidad de las necesidades que no sirvan al aumento del capital.*⁴³⁹ Y más adelante no dejará de mencionar que para Marx, la concepción que tiene sobre el trabajo la economía política clásica (especialmente la que representaron Malthus y Ricardo), se puede resumir en que relacionan trabajo y capital, cuyo objetivo común es la creación de ganancia y no la de satisfacer necesidades ni la de dignificar al ser humano. Dicha ganancia se expresa en dinero, que a su vez representa la explotación, alienación y degradación humana:

En tanto patrimonio alienado de la humanidad, constituye el medio universalísimo de vinculación y separación de un mundo en sí mismo alienado. En lugar de hacer actuar y enriquecer las fuerzas esenciales del hombre, cada uno especula con arruinar económicamente al otro, mediante la generación de nuevas necesidades. Todo producto flamante constituye una nueva potencia de mutuo engaño y de

⁴³⁸ Löwith, Karl: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del siglo XIX*, Madrid, Katz, 2008, p. 358.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 358-359.

saqueo. Pero cuanto más se empobrece el hombre como tal, tanto más necesita dinero para poder apoderarse de su ser alienado. La economía política produce sólo y únicamente necesidad de dinero. Ese movimiento es necesariamente inmenso, porque el dinero tiene una sola cualidad: su cantidad, y ésta, por esencia, no conoce límite alguno.⁴⁴⁰

Creemos que con lo expuesto quedan abiertos otros caminos de interpretación, del concepto de trabajo en Marx, diferentes a lo que señala Honneth en su principal obra. Esperamos haber dejado claro que tal concepto, fundamental dentro de todo el marco de la lucha de clases, no se queda en la simple esfera de los cálculos utilitaristas. Y esperamos mostrar lo mismo en la noción que tuvo Marx sobre el trabajo en *El capital*, una obra escrita algunos años después de los *Manuscritos de 1844*.

IV.4.2. EI CONCEPTO DE (VALOR) TRABAJO EN *EL CAPITAL* DE MARX.

Indudablemente la forma en la que Marx aborda el concepto de trabajo en *El capital* no es la misma que la plasmada en la obra que antes se expuso. Sin embargo creemos, y eso lo mostraremos más adelante, que sigue conservando el mismo núcleo humanista que tenía en los *Manuscritos*, por más que ya no aparezca con la misma insistencia el tema de la alienación. En *El capital* Marx le sigue dando al trabajo un lugar privilegiado, pues lo traslada a su teoría sobre el valor y el plusvalor, que según muchos intérpretes serán sus tesis más importantes dentro del materialismo histórico, pues incluye categorías que no sólo tienen un carácter económico, como afirma Honneth, sino también: histórico, social, antropológico, filosófico y hasta humanista. ¿En qué consiste la ley del valor? Veámoslo brevemente.

Para empezar, hay que tener presente que Marx llega a su concepto de valor o valor de cambio, no sin antes analizar el doble carácter que tiene cada elemento de la riqueza que se produce en una formación social capitalista, a saber, la mercancía⁴⁴¹. Para él, la mercancía tiene las características de ser, por un lado, valor de uso, y, por el otro, valor de cambio. El valor de uso no es otro que las propiedades materiales o naturales que hacen útil a una mercancía. La utilidad de las mercancías, dice Marx, está en las propiedades de su propio cuerpo, y no es algo externo a ellas. Pero ¿qué significa que una cosa tenga utilidad? Significa que una cosa tiene un valor de uso que se hace efectivo cuando la mercancía es usada o consumida para cubrir alguna

⁴⁴⁰ Ibid., p. 360.

⁴⁴¹ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 6.

necesidad humana⁴⁴². Los valores de uso, agrega, son el contenido material de la riqueza de cualquier forma social, y son además, en el caso del capitalismo, *portadores materiales del valor de cambio*”.⁴⁴³

Engels dice, en *Para leer El capital*, que el valor de uso existe en cualquier formación social (valores de uso como el agua, el aire, los árboles, etc., han existido a lo largo de toda la humanidad, incluso antes), pero que, como ya se mencionó antes, en las sociedades capitalistas una mercancía también será portadora material del valor de cambio: *La riqueza de las sociedades en las que rige la producción capitalista está formada por mercancías. Mercancías es una cosa que tiene valor de uso; éste existe en todas las formas de sociedad, pero en la sociedad capitalista el valor de uso es, a la vez, el portador material del valor de cambio.*⁴⁴⁴ Incluso Marx dice que cuando el valor de uso no es portador material del valor de cambio, no puede ser motivo de investigación en económica política, ya que el valor de uso únicamente es considerado como factor económico cuando es portador del valor de cambio:

El valor de uso en esta indiferencia en la determinación económica formal, es decir, el valor de uso como tal, se halla fuera de la esfera de investigación de la economía política. Entra en ella solamente cuando él mismo es determinación de forma económica. Directamente es la base material con que se manifiesta una determinada relación económica: el valor de cambio.⁴⁴⁵

Y sobre el valor de cambio, Marx va a decir que es una relación cuantitativa entre valores de uso diferentes; una relación donde se intercambian valores de uso de una clase, con valores de uso de otra clase. Los ejemplos que pone Marx dejan claro dicha relación cuantitativa. En “*El capital*” pone el ejemplo del trigo y del hierro, que se pueden representar como una ecuación donde una cantidad de trigo es equiparable a otra cantidad de hierro: *Tomemos otras dos mercancías, por ejemplo el trigo y el hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, ésta se podrá representar siempre por*

⁴⁴² Es importante señalar que las necesidades a las que se refiere Marx, no tiene que ver exclusivamente con necesidades corporales o biológicas del ser humano, lo que no lo diferenciaría de los animales, sino también a necesidades espirituales que variarán de acuerdo a cada formación social y al momento histórico en el que se encuentre ésta. Para un análisis de esto recomendamos el ya clásico libro de Ágnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1978.

⁴⁴³ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁴⁴⁴ Engels, Federico: *Para leer el Capital*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 9.

⁴⁴⁵ Marx, Karl: *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979, p. 22.

*una ecuación en la que determinada cantidad de trigo se equipara a una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: 1 quarter de trigo=a quintales de hierro.*⁴⁴⁶ De esta manera pueden ser equiparados cualquier par de valores de uso que se nos ocurra (por absurdos que parezcan), siempre y cuando sea en las cantidades o proporciones adecuadas. En la “*Contribución a la crítica de la economía política*” Marx pone el ejemplo de la equivalencia de un palacio con cajas de betún: *Considerado como valor de cambio, un valor de uso vale exactamente tanto como otro, con tal de que se presente en proporción conveniente. El valor de cambio de un palacio puede expresarse en un número determinado de cajas de betún.*⁴⁴⁷

Tanto la ecuación que aparece en *El capital* (x cantidad de trigo= y cantidad de hierro), como la de la *Contribución a la crítica de la economía política* (x palacio= y cajas de betún), muestran, dice Marx, que existe algo común, o de la misma magnitud, en dos valores de uso diferentes, es decir, que los dos términos de la ecuación son iguales a algo que no es ni lo uno ni lo otro: *Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, tanto en 1 quarter de trigo como en a quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra.*⁴⁴⁸ Y entonces, ¿qué es lo que es común a las diferentes mercancías? Marx dirá que si de una mercancía abstraemos su valor de uso, o sus propiedades materiales, nos quedará la propiedad llamada trabajo, es decir, lo común a toda mercancía es el trabajo. Queda, entonces, establecido por Marx que la sustancia del valor será el trabajo. Pero eso no queda ahí, faltaría ver lo que para Marx fue la magnitud del valor y la categoría de forma valor.

La magnitud del valor es de gran importancia para Marx, dado que no basta con decir que toda mercancía tiene objetivado trabajo humano, sustancia del valor, pues no queda claro por qué en nuestras sociedades se puede intercambiar una mercancía por otra. No habría problema si, absurdamente, se intercambiara un par de zapatos por otro par de la misma calidad y con el mismo tipo trabajo cristalizado; el problema surge cuando, como de hecho ocurre, en nuestras sociedades se pueden cambiar productos con características diferentes. Se necesita, entonces, la categoría de magnitud del valor que, entre otras cosas, establece la cantidad de trabajo que se aplicó a las mercancías en cuestión, es decir, las horas, días, meses, o incluso años

⁴⁴⁶ Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol. 1, México, 1977, pp. 45-46.

⁴⁴⁷ Marx, Karl: *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979, p. 23.

⁴⁴⁸ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 46.

que se gastan de trabajo para producir una mercancía. En otras palabras, con la magnitud del valor reconoceremos si una mercancía tiene menor, igual o mayor valor que otra. Sabremos sin lugar a dudas que, por ejemplo, un automóvil tiene más valor que una mochila, no por su tamaño, que es evidentemente mayor, sino porque se ocuparon más horas en su producción que en las de la mochila. La formulación de la magnitud del valor quedó establecida por Marx en la siguiente cita:

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado* o *materializado trabajo abstractamente* humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de “sustancia generadora de valor” –por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera... Es sólo la *cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso*, lo que determina su *magnitud* de valor.⁴⁴⁹

.Valdría la pena que pusiéramos unos ejemplos sobre esto para ir comprendiendo mejor. Se nos ocurre que un productor de alguna mercancía, por ejemplo un carpintero, sabe el valor de sus mercancía por las horas que tardó en producirlas; el carpintero sabe que una silla tiene menos valor que un librero porque, independientemente de la menor cantidad de madera que utilizó en ella, lleva menos tiempo fabricar una silla que un librero, es decir, las horas de trabajo contenidas en la silla son menores a las horas de trabajo contenidas en el librero. Jon Elster pone un ejemplo que nos pareció simpático. Un productor de alguna mercancía, dice, cambiará su producto por otro en base a las horas que él tardó en producirlo; no esperará menos, es decir, la mercancía que reciba a cambio de la suya deberá contener el mismo tiempo de trabajo:

Si yo empleo seis horas entrelazando mimbres para hacer un cesto y tú empleas tres horas para atrapar con tus propias manos un pez del riachuelo, la proporción del intercambio –si es que hay intercambio- que cabe esperar sería de dos peces por cada cesto. Yo no aceptaría menos de dos peces porque podría haber capturado esa

⁴⁴⁹ Ibid., pp. 47-48.

cantidad yo mismo en el tiempo que pasé haciendo el cesto; de modo similar, tú no te conformarías con menos de un cesto entero.⁴⁵⁰

Ahora bien, de la formulación que se citó sobre la magnitud del valor no se deben perder de vista dos asuntos importantes: 1) que Marx se está refiriendo a un tiempo de trabajo socialmente necesario; y 2) que él hace una distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Cuando Marx dice que la magnitud del valor es el tiempo de trabajo socialmente necesario, él está diciendo que el trabajo medido por el tiempo no es un trabajo individual sino social; un trabajo promediado que tiene que ver con el grado de desarrollo tecnológico que ha alcanzado una sociedad, y *con el grado social medio de destreza*⁴⁵¹ del los trabajadores de ésta. Si eso no es tomado en cuenta sería errado comparar el tiempo de trabajo que una máquina se tarda en producir un metro de tela, y el de un solo artesano que manualmente produce lo mismo. Lo mismo sucedería si comparamos el trabajo de una persona fuerte y bien alimentada y el de alguien que es débil o tiene alguna discapacidad física.

Y respecto a la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto, es importante de señalar dado que nos conecta con la categoría marxiana de forma valor. Dice Marx que cuando abstraemos el valor de uso de una mercancía, ésta deja de ser, por ejemplo, una mesa, una casa, etc.; pero también deja de ser el trabajo específico o concreto del carpintero y del albañil. Además, dice que como dichos trabajos específicos pierden sus formas concretas, y dejan de distinguirse, quedan únicamente como trabajo abstracto:

Si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos de trabajo. No obstante, también el producto de trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de

⁴⁵⁰ Elster, Jon: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1992, p. 67.

⁴⁵¹ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 48

distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.⁴⁵²

Karl Kautsky dice, sobre la diferencia entre trabajo concreto y abstracto, que si se compara el trabajo de un carpintero y el de un zapatero se podrá observar que ambos tendrán en común el trabajo abstracto; sin embargo, también se notará que ambos trabajos tienen características propias, pues es obvio que es diferente lo que hace un carpintero y lo que hace un zapatero. Kautsky hace el siguiente comentario y utiliza otro ejemplo:

Por un lado el trabajo se nos presenta como un desgaste productivo de fuerza humana de trabajo en general; por el otro, como una actividad humana determinada que persigue un fin determinado. El primer aspecto del trabajo representa el fundamento común de cualquier actividad productiva de los hombres. El segundo aspecto, en cambio, es distinto en las diferentes actividades productivas. Tomemos el trabajo agrícola y el de forja: ambos tienen de común el ser gastos de fuerza humana de trabajo. Sin embargo cada uno de ellos es distinto en su finalidad, en su procedimiento, en su objeto, en sus medios y en su resultado.⁴⁵³

El trabajo abstracto es, entonces, una categoría muy importante para Marx, dado que es lo que permite que en las sociedades capitalistas se pueda cambiar una mercancía por cualquier otra. Y esta categoría no fue posible plantearla más que en un tiempo histórico como en el de Marx, no así en los tiempos de los filósofos clásicos griegos, pues en la antigüedad, dado su grado de desarrollo social o su tipo de relaciones sociales de producción (la esclavista), nunca pudieron descifrar en qué consistía que cosas tan diferentes (como cinco lechos y una cama) se pudieran equiparar. El que se acercó un poco, dice Marx, fue Aristóteles⁴⁵⁴.

Y la forma de valor tiene relación con el trabajo abstracto porque ésta tiene que ver con el tipo de relaciones sociales de producción o con el momento histórico que permiten que un valor de uso adquiera la forma de mercancía y se pueda cambiar o

⁴⁵² Ibid., pp. 46-47.

⁴⁵³ Kautsky, Karl: *El pensamiento económico de Carlos Marx*, Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974, p. 20.

⁴⁵⁴ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 74.

equiparar con cualquier otra. En otros términos, la mercancía tiene en el capitalismo una parte material o valor de uso, y una social que hace posible su valor de cambio⁴⁵⁵; la primera que se puede ver y tocar, y la segunda que por ser una relación social no puede ser tocada, sin que esto signifique que la forma valor no sea algo objetivo. Veamos cómo formula Marx dicha categoría:

La objetividad de las mercancías en cuanto valores se diferencia de mistress Quickly en que no se sabe por dónde agarrarla. En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías.⁴⁵⁶

Ahora bien, una vez que se tiene claro que en el capitalismo el trabajo es la fuente del valor de las mercancías, es decir de la riqueza de una formación social, es importante señalar que, según Marx, el trabajo tendrá también un doble carácter: es valor de uso y valor de cambio. Esto es importante mencionarlo porque nos conectará con el concepto marxiano de plusvalía. Pero antes de decir algo acerca de esta categoría, creemos que es importante exponer brevemente lo que para Marx es la fuerza de trabajo, y el valor de ésta.

Para Marx, la fuerza de trabajo es una mercancía que puede ser adquirida por el capitalista en un mercado determinado, y cuyas propiedades (valor de uso) son las de producir valor y plusvalor. La definición que Marx nos proporciona, de esta mercancía, es la siguiente: *Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad*

⁴⁵⁵ Sergio Pérez Cortés nos advierte, con toda razón, de no confundir la forma de valor con el valor de cambio pues *una chaqueta puede intercambiarse por un reloj, o por tres sillas o cinco libros, y este es su valor de cambio, la proporción en que se intercambia con otras mercancías. Pero únicamente puede tener valor de cambio porque previamente ha adquirido la forma valor, es decir, porque ha sido producida bajo ciertas relaciones sociales establecidas entre productores independientes.* Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, UAM, México, 2010, p. 31.

⁴⁵⁶ Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 58.

*viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole.*⁴⁵⁷ Él también menciona que para que el poseedor de los medios de producción compre dicha fuerza de trabajo (en el sistema capitalista) se deben cumplir dos condiciones. La primera es que el poseedor de la fuerza de trabajo la ofrezca y venda libremente, para que el comprador (capitalista) disponga de ella, también libremente, por un tiempo (jornada laboral) determinado:

Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales.⁴⁵⁸

La segunda condición que debe cumplirse, dice Marx, para que esta compra-venta se dé, es que el que vende su fuerza de trabajo lo haga porque no tiene otra cosa que vender, es decir, que no sea poseedor de los medios de producción: *La segunda condición esencial para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado la fuerza de trabajo como mercancía, es que el poseedor de ésta, en vez de poder vender mercancías en las que se haya objetivado su trabajo, deba, por el contrario, ofrecer como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente.*⁴⁵⁹

Ahora bien, el valor de cambio de la fuerza de trabajo, dice Marx, es determinado, lo mismo que la mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción y reproducción de la mercancía llamada fuerza de trabajo; es decir, el tiempo de trabajo que un obrero necesita para poder comprar comida, vestido, vivienda, o cualquier cosa que le garantice dicha subsistencia:

Para su conservación el individuo vivo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia, o, dicho de otra manera, el valor de la fuerza de

⁴⁵⁷ Ibid., p. 203.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 204.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 205.

trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquélla.⁴⁶⁰

Pero no sólo eso, según Marx el valor de la fuerza de trabajo debe incluir la subsistencia de sus hijos, que serán los futuros obreros, o el ejército industrial de reserva, que garantizará la perpetuación de los individuos de esta clase:

El propietario de la fuerza de trabajo es mortal. Por tanto, debiendo ser continua su presencia en el mercado, el vendedor de la fuerza de trabajo habrá de perpetuarse, “del modo en que se perpetúa todo individuo vivo, por medio de la procreación”. Será necesario reponer constantemente con un número por lo menos igual de nuevas fuerzas de trabajo, las que se retiran del mercado por desgaste y muerte. La suma de los medios de subsistencia necesarios para la producción de la fuerza de trabajo, pues, incluye los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros, de tal modo que pueda perpetuarse en el mercado esa raza de peculiares poseedores de mercancías.⁴⁶¹

Aquí ya estamos en el corazón de la noción que tuvo Marx sobre la plusvalía, que dicho a grandes rasgos será aquella parte excedente que el trabajador produzca más allá de lo necesario para su supervivencia, misma que se apropiará el capitalista. Es decir, si un trabajador vende su fuerza de trabajo durante ocho horas, pero durante las primeras cuatro produce lo necesario para obtener el sueldo que le ayudará a subsistir; las otras cuatro horas, o el valor que produzca en ese tiempo, le serán arrebatadas por el capitalista. Dicho en palabras de Marx:

El hecho de que sea necesaria media jornada laboral para mantenerlo vivo durante 24 horas, en modo alguno impide al obrero trabajar una jornada completa. El valor de la fuerza de trabajo y su valorización en el proceso laboral son, pues, dos magnitudes diferentes. El capitalista tenía muy presente esa diferencia de valor cuando adquirió la fuerza de trabajo... Pero lo decisivo fue el valor de uso específico de esa mercancía, el de ser fuente de valor, y de más valor del que ella misma tiene.⁴⁶² ... El segundo periodo del proceso laboral, que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario, no cabe duda de que le cuesta trabajo, gasto de

⁴⁶⁰ Ibid., p. 207.

⁴⁶¹ Ibid., pp. 208-209.

⁴⁶² Ibid., p. 234.

fuerza laboral, pero no genera ningún valor para él. Genera plusvalor, que le sonrío al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada.⁴⁶³

Sobre la plusvalía se podría decir muchas más cosas, pero sólo decidimos enfocarnos en la definición de plusvalía absoluta, y cómo llega Marx a ella partiendo del trabajo que crea valor. Reconocemos que hemos dejado de lado lo correspondiente a la plusvalía relativa que ya no tiene que ver con la jornada laboral, y sí con la reducción de los sueldos, la cooperación, la división del trabajo, la manufactura, la maquinaria y la gran industria. Sin embargo, por exceder este punto a los objetivos que nos planteamos, los dejaremos de lado para dar paso a comentarios hechos por autores que simpatizan con la obra de Marx, comentarios que van en contra, desde luego, de los emitidos por Honneth en contra de Marx.

IV.4.3. EL MARXISMO NO ES UN UTILITARISMO.

Recapitulando un poco, creemos que con lo expuesto sobre la lucha de clases bastaría para convencernos de que la lucha de clases en Marx no es una simple lucha que se libra en el terreno empresarial o económico, ni que su objetivo fuera la simple obtención de intereses por parte de los inconformes. Lo que defendemos es que es una lucha que trasciende hacia lo político y no tiene como objetivo la imposición y dominio de la clase trabajadora sobre la capitalista, sino la desaparición de las clases y la libertad y autorrealización humana. De ahí que tuvimos que incluir dentro de la teoría de Marx sobre la lucha de clases lo relativo a su teoría del Estado y el Derecho, además de sus nociones sobre la dictadura del proletariado como puente hacia una sociedad sin clases.

Ahora bien, no obstante todo eso, quisimos reforzar esa idea con lo que se puede deducir de la obra de Marx sobre el concepto de trabajo. Y pensamos que queda claro que el concepto de trabajo de Marx en los *Manuscritos de 1844*, fundamental dentro de su teoría de la lucha de clases, no era reducido a un carácter utilitarista como acusan Honneth y otros muchos autores. Sin embargo, esta misma claridad quizás no se detecte en *El capital* si sólo nos conformamos con lo expuesto sobre la ley del valor y la plusvalía, pues no se ve tan claro que tenga otros componentes diferentes a lo económico. Por tal motivo, tenemos que abundar más y

⁴⁶³ Ibid., p. 261.

encontrar esos otros elementos que hacen del trabajo una noción marxiana fundamental que no se queda con dicha característica utilitaria.

Para empezar, hay que señalar que hubo varios autores que ocuparon gran parte de su tiempo en demostrar que entre los escritos de juventud de Marx, de los cuales forman parte los *Manuscritos* ya citados, y los de madurez, de los cuales forma parte *El capital*, hubo continuidad y no rompimiento⁴⁶⁴. Esto es importante señalarlo pues el mismo Axel Honneth acusa a Marx de haber abandonado algunas tesis de los *Manuscritos*, que incluían una noción de lucha (reflejada en el trabajo alienado) que no se remitía simplemente a lo económico, por unas ideas que se centran en el concepto de trabajo, pero en su aspecto puramente económico, como sucedió, según él, en *El capital*. Uno de los autores que defendió más consistentemente la continuidad en la obra de Marx fue Maximilien Rubel, quien en su obra mas importante fue mostrando cómo Marx, desde lo primero que escribió, hasta lo último que salió de su pluma, siempre mantuvo firme su convicción de que todo trabajo, incluyendo el intelectual debe tener siempre como objetivo el fomento del desarrollo moral de los seres humanos. El primer escrito al que se refiere Rubel es uno que Marx escribió en su adolescencia, y contiene las siguientes palabras: *La idea maestra que debe guiarnos en la elección de una profesión es el bien de la humanidad y nuestra propia realización. Sería erróneo creer que estos dos intereses son hostiles, que uno debe fatalmente excluir al otro. Muy por el contrario, la naturaleza del hombre es tal que éste no puede alcanzar su perfección si no es actuando por el bien y la perfección de la humanidad.*⁴⁶⁵

Estamos de acuerdo con Rubel al percibir, igual que él, el ímpetu juvenil que se nota en ese escrito de Marx, ímpetu que no perderá pese a las adversidades que siempre encontró en su camino. El siguiente es un fragmento que Rubel cita de una carta que Marx escribió en 1867: *por qué no le he respondido: porque tenía, por así decir, un pie en la tumba. Mientras que era capaz de trabajar, debía consagrar cada instante a la terminación de mi obra, a la que he sacrificado la salud, la alegría de vivir y mi familia. Espero que esta afirmación no necesite comentarios. Me río de los hombres que se dicen “prácticos” y de toda su sabiduría. Si uno quisiera ser un bruto,*

⁴⁶⁴ El autor más significativo que defendió la ruptura en las dos etapas de Marx fue Louis Althusser, ruptura que el caracterizó como “corte epistemológico”.

⁴⁶⁵ Karl Marx en: Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 25.

*podría naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad y ocuparse de su propio pellejo...*⁴⁶⁶

Desde luego que no pensamos que sea suficiente citar dos pequeños escritos para mostrar la continuidad de Marx. De hecho Rubel no se queda ahí, y va señalando cómo se fue desarrollando Marx a lo largo de su obra, y a la par de esto va citando puntualmente pasajes de sus obras que muestran que el proyecto ético de la emancipación humana atraviesa toda la teoría marxista. También el autor francés, que sin duda tuvo acceso a la obra completa de Marx, es de los que defienden que la continuidad del Marx (de los *Manuscritos* a *El capital*) queda demostrada por los *Grundrisse*⁴⁶⁷, escritos ente 1857 y 1858; más aún, queda demostrada, según él, por *El capital* mismo. Y creemos que no le falta razón a Rubel, pues como él dice, la principal obra de Marx está plagada, sin perder si rigor teórico social, de referencias a obras literarias de alto contenido humanista, condenas a la brutal imposición del capital, llamados a la emancipación, demostraciones de la explotación proletaria, y hasta una ley del valor con fuerte contenido ético. En términos generales Rubel hace una reseña del contenido de *El capital*:

Que un libro del que cinco sextos están escritos en un estilo transparente y que, como obra de erudición, difiere de otras obras del mismo género por el interés nunca disimulado que muestra por la miseria humana, por sus causas y sus remedios, que semejante libro –pese a su carácter en ocasiones abstracto- haya podido tener la influencia que conocemos, no tiene nada de sorprendente. *El capital* es una obra científica y a la vez un mensaje ético. Es un libro engendrado por la misma miseria que analiza, y nacido de la pasión revolucionaria que quisiera suscitar... Este espíritu humanista, en el que la ironía vindicativa se mezcla con la pasión ética, anima los capítulos más abstractos de *El capital*, y sobre todo el primero, referente a la mercancía y la moneda. Comparada con las teorías clásicas, la originalidad de la tesis marxista no radica en la reducción del valor de las mercancías a la cantidad de trabajo medido por el tiempo de trabajo, sino en la determinación de este último como “trabajo socialmente necesario”.⁴⁶⁸

Efectivamente, En la gran obra de Marx no sólo se muestra a un autor que intenta ser riguroso en su labor teórica, sino también un autor que no deja de inyectarle, a los datos duros sobre la realidad social de la formación social que está

⁴⁶⁶ Karl Marx, *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 271-273.

estudiando (la Inglaterra del siglo XIX), cizaña revolucionaria. Basta ver todo el capítulo XXIV, el famoso capítulo sobre la *acumulación originaria*⁴⁶⁹ donde Marx especula sobre la sangrienta forma en la que el capitalismo se abrió camino aplastando cualquier resistencia humana. O aquellos indignantes testimonios que denuncian la explotación inhumana de mujeres y niños en la industria y las minas⁴⁷⁰. Y qué decir de lo que provocó el capitalismo en la población rural que, *expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado*⁴⁷¹. Y Marx no para ahí, una y otra vez se la pasa denunciando las condiciones de miseria en las que se encuentran los trabajadores, condiciones que significan el no reconocimiento de las tres esferas que señala Honneth, una miseria obrera que hace imposible el amor que tanto le preocupa al discípulo de Habermas; misma que es ocultada y hasta promovida por legisladores, y que impide no sólo la autorrealización humana, sino que impulsa su degradación:

Es la pobreza de trabajadores. En lo referente a los obreros urbanos, no cabe duda de que en la mayor parte de los casos el trabajo con el que compran el escaso bocado de alimento se prolonga por encima de toda medida. Y sin embargo, sólo en un sentido muy condicional puede decirse que ese trabajo sirva para mantener a quien lo ejecuta... Y en una escala muy amplia, ese mantenimiento nominal de sí mismo sólo puede ser [un] rodeo, más o menos largo, que lleva a la indigencia.⁴⁷²

Quién se atrevería a afirmar hoy en día que estas condiciones del siglo XIX no siguen afectando a la mayoría de la población mundial en la actualidad. Tales situaciones sociales, que en la actualidad no hemos podido superar, van de la mano de lo que Marx, también en *El capital*, ya veía venir respecto a la devastación ecológica que conlleva el sistema capitalista:

Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, se obtiene devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de

⁴⁶⁹ Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol. 3, México, 1977, p. 891.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 870.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 922.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 820.

esquilmar el suelo; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuanto más tome un país –es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica- a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*.⁴⁷³

Ahora bien, como es por todos sabido, Maximilien Rubel, si bien fue de los primeros, no es el único autor que defendió una ética en Marx⁴⁷⁴, ni redujo el concepto fundamental de trabajo a una actividad utilitaria o a una acción instrumental. Como él, el también marxista Alex Callinicos, ha defendido la noción ética que Marx tenía acerca del trabajo. Callinicos realiza su defensa de Marx, pero lo hace no contra Honneth, sino contra los ataques de Habermas, pues menciona la deformación que el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* hizo de la noción marxista de trabajo. El autor marxista dice que Habermas no interpreta de manera acertada la teoría sobre el trabajo de Marx, ya que éste, en los *Manuscritos de 1844* y en la *Ideología alemana*, no trata al trabajo como una relación instrumental (monológica) entre el hombre y la naturaleza. Señala, por ejemplo, que en los *Manuscritos* Marx desarrolla su teoría de trabajo alienado, sin dejar de señalar otros conceptos que serían de la incumbencia de los filósofos del lenguaje:

Esta oposición entre trabajo e interacción es anterior a la elaboración habermasiana de la teoría de la acción comunicativa y constituye un tema central de sus escritos en la década de 1960. ¿Pero representa de una manera acertada la teoría de Marx? Hay buenas razones para dudar de ello. En primer lugar, la antropología filosófica de Marx, desarrollada en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, y en la *Ideología alemana*, no trata el trabajo simplemente como una relación monológica entre sociedad y naturaleza. Una de las piezas fundamentales de la teoría del trabajo

⁴⁷³ Ibid., Tomo I, Vol. 2, pp. 612-613.

⁴⁷⁴ Para una reseña muy completa de los autores que han intentado fundamentar una ética en Marx, que incluye a Rubel, recomendamos el artículo de Agustín Uña Juárez, “¿Existe una ética en Marx? Ensayo de interpretación ética del marxismo”, que aparece en: *Herméneusis. Estudios y textos de historia de la filosofía*, EDES, Madrid, 1987, p. 281. También sería muy interesante volver a revisar el texto de Erich Fromm: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962, que intenta más o menos lo mismo que Rubel, sólo que respecto a los *Manuscritos de 1844* de Marx. Por último, nos hubiera fustado dedicarle un gran espacio al reciente libro de Terry Eagleton, *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Paidós, Barcelona, 2010, el cual trata de fundamentar una ética de corte marxista que atiende a problemas sociales contemporáneos.

alienado elaborada en los Manuscritos es la distorsión de las relaciones sociales que éste representa. Por otra parte, al criticar el idealismo subjetivo de los jóvenes hegelianos, Marx argumenta a favor del carácter social del lenguaje y del pensamiento.⁴⁷⁵

También Marcuse, y también en los *Manuscritos de 1844*, logró ver en el concepto de trabajo de Marx algo que no puede ser calificado o reducido a una acción instrumental o utilitarista. En un comentario a dichos manuscritos parisinos, donde Marcuse también sostiene que es la obra más revolucionaria de Marx, él autor de la Escuela de Fráncfort menciona algo que contradice las acusaciones de Honneth:

Marx habla aquí de manera explícita de la “naturaleza inorgánica espiritual” de los “medios de vida espirituales”, de la “vida física y espiritual del hombre”. Es precisamente por eso que la universalidad del hombre es libertad, en oposición a la limitación esencial del animal, el cual produce “sólo bajo el dominio de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre no produce realmente sino en la libertad de sí mismo”. El animal se produce tan sólo a sí mismo y a aquello que él “necesita inmediatamente para sí y su prole”. El hombre posee los objetos no sólo como medio ambiente de su actividad vital natural; además, no los elabora únicamente como objetos de sus necesidades inmediatas. Puede enfrentarse con cada objeto, agotar en el trabajo sus posibilidades intrínsecas y hacerlas eficientes; puede producir “según las leyes de la belleza” y no solamente según la medida de su necesidad propia.⁴⁷⁶

Terry Eagleton también leyó con cuidado el concepto de trabajo de Marx. Este autor marxista también menciona que Marx no consideró al trabajo humano como una categoría rigurosamente económica, como parece a primera vista, pues el trabajo para Marx significa mucho más que eso:

Marx pudo haber sobreestimado la producción, pero ciertamente no redujo el término a su sentido económico. Al contrario, pensó que tal reducción era un factor de empobrecimiento espiritual propio del capitalismo. “Producción” para él, es un concepto de una riqueza enorme, equivalente a “autorrealización”; y en ese sentido, saborear un durazno o disfrutar de un cuarteto de cuerdas son aspectos de nuestra

⁴⁷⁵ Callinicos, Alex: *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*, El Áncora Editores, Bogotá, 1998, p. 217.

⁴⁷⁶ Marcuse, Herbert: *Para una teoría crítica de la sociedad*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971, p. 28.

realización tanto como lo son construir embalses o producir perchas en cantidades.⁴⁷⁷

En suma, sólo nos queda remachar, con una cita de Marx, lo que hemos venido defendiendo contra las acusaciones de Honneth de que el marxismo es un utilitarismo. Un utilitarista nunca hubiera escrito lo que Marx escribió contra el utilitarismo imperante en el capitalismo, más aún, nunca hubiera promovido la emancipación o destrucción de un sistema así:

La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etc.; en una palabra, cuando lo *usamos*. Y aunque la propiedad privada sólo conciba, a su vez, todas estas realizaciones directas de la posesión como medios de vida y como la vida a la que sirven de medios, la *vida* de la propiedad privada es trabajo y capitalización. Todos los sentidos físicos y espirituales han sido sustituidos, pues, por la simple enajenación de todos los sentidos, por el sentido de la *tenencia*. La esencia humana tuvo necesariamente que verse reducida a esta pobreza absoluta, para poder alumbrar de su entraña su riqueza interior... La abolición de la propiedad privada es, por tanto, la total emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas, pero es esta emancipación precisamente por el hecho de que estos sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto subjetiva como objetivamente.

CONCLUSIÓN

¿LUCHA DE CLASES O LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO?

Creemos que con lo expuesto en el cuarto y último capítulo queda claro cuáles serían nuestras conclusiones, a saber, que el debate más fuerte es el que se da entre Marx y Honneth, pues la confrontación entre Hegel y Marx, respecto al conflicto, no nos llevaría muy lejos, dado que Marx, lejos de querer refutar a Hegel, suscribe casi en su totalidad tanto la dialéctica entre el amo y el esclavo como su filosofía del trabajo. De hecho aunque Marx nunca conoció los dos trabajos anteriores a la *Fenomenología (El sistema de la eticidad, y Filosofía Real)*, es sorprendente el parecido que hay entre su concepto de trabajo y el concepto que tiene Hegel en dichas obras. Desde luego que no encontramos tampoco ninguna negligencia en Marx al no haber desarrollado su teoría sobre la lucha de clases en los términos en que Honneth desarrolló los suyos

⁴⁷⁷ Ibid., p. 37.

(en base a Hegel), a saber, viendo las formas de reconocimiento del amor, del Derecho y el de la eticidad, dado que para los propósitos teóricos de Marx bastaba con denunciar la terrible explotación que se daba en el ámbito del trabajo, e invitar a los propios afectados a que se emanciparan ellos mismos.

Así mismo, pensamos que tampoco un debate entre las tesis de Hegel y las de Honneth nos podría llevar muy lejos, dado que Honneth también asume en lo esencial el concepto de reconocimiento de Hegel, pero el que está presente en los escritos de Jena. Lo único que no quisimos pasar por alto fueron las omisiones y deficiencias de la interpretación de Honneth, especialmente respecto a la *Fenomenología del espíritu* y de los *Principios de la filosofía del Derecho*, que ni siquiera consideró Honneth importante el utilizarlas para su teoría en su principal obra: *La lucha por el reconocimiento*.

Nos queda, entonces, el debate Marx-Honneth, pues no se necesita profundizar mucho en la obra del discípulo de Habermas para darse una cuenta de que la teoría a la que está combatiendo no es ni a la de Maquiavelo, ni a la de Hobbes; ni mucho menos a las de Sorel y Sartre, sino a la de Marx. Y sus críticas, las cuales esperamos haber mostrado que eran erróneas, no se quedan únicamente en la acusación de que el concepto de lucha de clases de Marx destacaba exclusivamente el carácter económico o utilitario, sino que se empeñaba en demostrar que dicho concepto había perdido su poder explicativo o que era obsoleto pues no daba cuenta de conflictos motivados por faltas de reconocimiento de un orden diferente al económico.

Ahora bien, consideramos que si no se da respuesta a esto último, habremos dejado incompleta la respuesta a Honneth, pues no basta con mostrar que la lucha de clases en Marx no es utilitarista; falta dar razones de por qué la lucha de clases sigue siendo central y prioritaria hoy en día, sin demeritar, aclaramos, la importancia que tienen conflictos de otro tipo. Veamos algunas de esas razones.

Algo latente en toda la obra de Honneth, en especial en *La lucha por el reconocimiento*, es el dar por hecho que la teoría sobre la lucha de clases de Marx dejó de ser no sólo el marco teórico que explicaba el origen de los conflictos sociales; sino también la teoría que proponía o intentaba emancipar a la sociedad. La teoría de la lucha de clases, diría Honneth, ni explica todos los conflictos sociales, pues hay, según él, conflictos actuales donde no se detecta nada relacionado a las clases sociales; ni tampoco demuestra que los conflictos de clase sean los más importantes en la actualidad. Más aún, Honneth dice que con su teoría sobre el reconocimiento se

pueden explicar no sólo los nuevos movimientos sociales, sino los mismos conflictos de clase, que para él son conflictos por el reconocimiento⁴⁷⁸. Dicho en pocas palabras, Honneth piensa que la lucha de clases es una entre otras formas de conflicto social, de igual o menos importancia que los conflictos del orden cultural.

Pensamos que contra las afirmaciones de Honneth bastaría con un resumen de los informes de la ONU que muestran que los problemas de clase siguen siendo los más urgentes de resolver, pues generan muerte y violencia, debido a la terrible desigualdad económica que hay entre ricos y pobres; la concentración de la riqueza en unas pocas manos, por un lado, y la miseria material en la que se ha mantenido⁴⁷⁹ la mayoría de los habitantes del planeta, por el otro. También podríamos citar, contra Honneth, lo que registra la prensa mundial acerca de los conflictos obreros (en Estados Unidos, España, Portugal y Grecia, entre otros), mismos que se han incrementado a raíz de la crisis reciente del capitalismo, que ha expulsado a miles de trabajadores de sus empleos, y que ha provocado que se recorten salarios y prestaciones de los que tuvieron suerte de no perder su empleo. Pero creemos más oportuno rescatar lo que algunos autores marxistas contemporáneos han analizado acerca de la importancia del trabajo, y los agentes que lo realizan, como fuerza que podría revertir el sistema actual.

Uno de esos autores es el teórico social Ricardo Antunes, quien en sus últimos trabajos ha defendido, en base a estudios minuciosos y serios, la importancia y la centralidad del trabajo en la actualidad. Este autor brasileño, en respuesta a los que absurdamente afirman que hoy en día el proletariado es minoría y está tendiendo a desaparecer, nos recuerda que la definición que el marxismo clásico tiene del

⁴⁷⁸ En un famoso debate que hubo entre Axel Honneth y Nancy Fraser, el autor alemán reitera una y otra vez que los conflictos de clase (o de redistribución como los llama Fraser) son subsumidos por los conflictos por el reconocimiento: *Incluso las desigualdades "materiales" que más preocupan a Fraser deben poderse interpretar como expresión de la violación de las reivindicaciones bien fundamentadas del reconocimiento*. Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, p. 107. Para un buen análisis del debate entre Fraser (redistribución) y Honneth (reconocimiento), y de la postura de Charles Taylor, recomendamos libro de Thompson, Simon: *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2006.

⁴⁷⁹ Klaus Vieweg comenta cifras de la FAO (Organización para la Alimentación y la Agricultura) que muestran que 862 millones de seres humanos sufren de Hambre crónica o de falta de alimentación y cada cinco segundos muere alguien a consecuencia de la desnutrición. Vieweg, Klaus: *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009, p. 12. Nancy Fraser, por su parte, comenta informes que señalan la desigualdad que privaba en el 2003, hechos por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, p. 18. Si vemos los informes del 2011, especialmente el Informe sobre el Desarrollo Humano, veremos que la desigualdad económica no sólo no se ha podido revertir, respecto a 2003, sino que se ha agrandado todavía más. Ver: <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2011/>

proletariado incluye a todo aquél que no es dueño de los medios de producción y que no tiene otra opción que la de vender a bajo precio su fuerza de trabajo para subsistir⁴⁸⁰ (esto lo desarrollamos con más detalle en el segundo capítulo). Pero no sólo eso, el mismo autor rescata las categorías que Marx expone de trabajo productivo y trabajo improductivo⁴⁸¹, y con ellas muestra que el revolucionario alemán incluye dentro del proletariado a asalariados (Antunes les llama: clase-que-vive-del-trabajo) que no producen directamente mercancías (valor y plusvalor), pero que tienen una función importante para que el capitalismo se reproduzca⁴⁸². Poniendo así las cosas, es absurdo seguir pensando que el proletariado está desapareciendo, y que los empleados del sector de servicios no están incluidos dentro de la clase llamada a iniciar la revolución. Veamos cómo integra Antunes a los empleados que no son del área fabril:

La clase-que-vive-del-trabajo engloba también a los trabajadores *improductivos*, aquellos cuya forma de trabajo es utilizada como servicio, ya sea para uso público o para el capitalista, y que no se constituyen como elemento directamente productivo, como electo vivo del proceso de valorización del capital y de la creación de plusvalía.⁴⁸³ Una noción ampliada de clase trabajadora incluye, entonces, a todos aquellos y aquellas que *venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario*, incorporando, además del proletariado universal, a los asalariados del sector de los servicios; y también al proletariado rural... Esa noción incorpora al *proletariado precarizado, o subproletariado moderno, part-time*, el nuevo proletariado de los McDonald's, trabajadores mercerizados y precarizados, trabajadores *asalariados* de

⁴⁸⁰ Se nos hace sospechoso que en la actualidad haya muchos sociólogos que afirmen que un pobre no es un proletario, pues consideran erróneamente que, para el marxismo, un proletario es el obrero fabril únicamente. Por tal confusión, no está de más que citemos una definición clara de lo que es proletario para Marx: *En lo que se refiere a la definición de proletariado deberíamos traer a la memoria la etimología de la palabra. En la sociedad de la antigüedad, el proletariado eran aquellos que eran demasiado pobres para servir al Estado ostentando propiedades, y que por el contrario le servían teniendo hijos (proles, <<descendencia>>) que sirvieran de fuerza de trabajo. Son aquellos que no tienen nada que ofrecer salvo sus cuerpos. Los proletarios y las mujeres están, por tanto, estrechamente aliados, como de hecho están en las regiones más pobres del mundo hoy en día. La pobreza absoluta o la pérdida del ser consiste en que a uno no le quede nada más que uno mismo. Es trabajar directamente con el cuerpo, al igual que el resto de los animales. Y como esta es todavía en la actualidad la condición de millones de hombres y mujeres sobre la Tierra, resulta extraño que se nos diga que el proletariado ha desaparecido.* Eagleton, Terry: *Después de la teoría*, Debate, Barcelona, 2005, p. 54.

⁴⁸¹ Ver Marx, Karl: *El Capital: Libro I-Capítulo VI, Inédito*, Siglo XXI, México, 1985, p. 77.

⁴⁸² En igual sentido giran los análisis del marxista David Harvey, quien ha estudiado los cambios que ha experimentado el capitalismo tanto en su forma de explotación como en la manera de justificar ideológicamente (con teorías postmodernas) a ésta (a la explotación). Harvey, David: *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2004; y *Breve historia del Neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2007.

⁴⁸³ Antunes, Ricardo: *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*, Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2005, p. 92.

la llamada “economía informal”, que muchas veces están directamente subordinados al capital, además de los trabajadores desempleados, expulsados del proceso productivo y del mercado de trabajo por la reestructuración del capital y que hipertrofian el ejército industrial de reserva en la fase de expansión del *desempleo estructural*.⁴⁸⁴

A este autor le faltó mencionar a los estudiantes, que también conforman el ejército industrial de reserva⁴⁸⁵, pues tarde o temprano dejarán la comodidad del aula y los beneficios de la becas, y se integrarán, si bien les va, a los explotados o a los excluidos del sistema capitalista. Lo que no pasa por alto Antunes es el “lugar” de los desempleados dentro del proletariado. Esto es importante de mencionar puesto que hay autores que excluyen a los desempleados de la pertenencia a una clase. Afortunadamente no fue el caso de Slavoj Zizek, quien en su obra *Repetir Lenin* además de ponerlos como parte importante del proletariado, les da un papel principal como fracción de clase revolucionaria:

Acaso sea la figura del DESEMPLEADO (PARADO) la que represente por excelencia al proletario puro de nuestros días: la determinación sustancial de los parados sigue siendo la de un obrero, pero se les impide materializarla o renunciar a la misma, de tal suerte que siguen suspendidos en la potencialidad de trabajadores que no pueden trabajar. En cierto sentido, tal vez hoy seamos <<todos parados>>: los empleos tienden cada vez más a basarse en contratos temporales, de tal suerte que la condición de parado es la regla, el grado cero, mientras que el empleo temporal es la excepción...⁴⁸⁶

De la misma forma que no se incluye dentro del proletariado a los desempleados y estudiantes, también ocurre con las mujeres, pues algunos teóricos ponen sus problemas como asuntos exclusivamente de género o culturales, y soslayan (a propósito, o de manera ingenua) la parte económica de problema, que en muchos casos es el principal. Desde luego que eso no pasa con todos, ya que hay autores que, sin ocultar los factores culturales, se centraron en el lado económico de los problemas femeniles. Es el caso también de Ricardo Antunes⁴⁸⁷ cuyas

⁴⁸⁴ Ibid., pp. 93-94.

⁴⁸⁵ Esto lo desarrolla muy bien Harry Cleaver en: *Una lectura política de El capital*, F.C.E., México, 1985.

⁴⁸⁶ Zizek, Slavoj: *Repetir Lenin*, Akal Ediciones, Madrid, 2004, p. 106.

⁴⁸⁷ Harry Cleaver y el historiador norteamericano Howard Zinn en sus estudios han demostrado que algunos movimientos feministas fueron encabezados por mujeres que no desconocieron que su problema

investigaciones han arrojado, entre otras cosas, datos donde se puede ver que no obstante que las mujeres a través de su lucha han ganado reconocimiento jurídico, y han ganado terreno respecto a tareas que antes eran reservadas exclusivamente a hombres, no han logrado evitar ser explotadas en mayor medida que los trabajadores varones:

Pero el capital ha sabido también apropiarse en forma intensificada de la polivalencia y multiactividad del trabajo femenino, de la experiencia que las mujeres trabajadoras traen de sus actividades realizadas en la esfera del trabajo reproductivo, del trabajo doméstico. En la medida en que los hombres... encuentran más dificultad para adaptarse a las nuevas dimensiones polivalentes (que, en realidad, conforman niveles más profundos de explotación), el capital ha utilizado ese atributo social heredado por las mujeres.⁴⁸⁸

Otro grupo al que los teóricos postmodernos quieren excluir de la clase proletaria, y que concierne actualmente a algunos países de Europa (y también a nuestro país), es al de los migrantes. Y tal exclusión también se presenta por los mismos motivos que la de las mujeres⁴⁸⁹, a saber, por considerar el problema de los migrantes como un problema étnico o cultural y no como un conflicto de clases sociales. Pero, como en todo, existen siempre excepciones, véase el comentario que hace Zizek al asumir totalmente una denuncia de Alain Badiou:

... en el discurso crítico y político actual, el término “trabajador” desapareció del vocabulario, sustituido y/u obliterado por “inmigrantes [trabajadores inmigrantes: argelinos en Francia, turcos en Alemania, mexicanos en Estados Unidos]”. De esta forma, la problemática de clase de la explotación de los trabajadores es transformada en la problemática *multiculturalista* del racismo, la intolerancia, etc...⁴⁹⁰

también estaba relacionado a cuestiones de clase social. Recomendamos especialmente el libro de Howard Zinn *La otra historia de los Estados Unidos*, Siglo XXI, México, 2008, p. 256.

⁴⁸⁸ Antunes, Ricardo: *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*, Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2005, p. 100.

⁴⁸⁹ También hay que incluir en este caso el problema de los negros, que no se considera como un problema de clase, sino racial. Como una excepción, Howard Zinn, estudió muchos movimientos sociales a lo largo de toda la historia, entre ellos los movimientos de los negros, y llegó a la conclusión que en muchos de ellos se reivindicaban cuestiones de clase. Ver: Zinn, Howard: *La otra historia de Estados Unidos*, Siglo XXI, México, 2008, p. 130.

⁴⁹⁰ Slavoj Zizek “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” en: Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, FCE, Argentina, 2010, p. 104.

El mismo Slavoj Zizek señala que en la actualidad, además de los temas incómodos para el sistema, se ha querido borrar de las teorías sociales incluso el nombre “Lenin” (nombre que causa salpullido a algunos autores postestructuralistas, sonrojo a los que defienden a la socialdemocracia, y odio en los tolerantes liberales), y no se diga sus tesis revolucionarias⁴⁹¹. Pero no sólo eso, según Zizek los autores que repudian todo lo que tiene que ver con la modernidad (excepto la democracia liberal y el sistema de libre mercado) llegan al extremo de sacar de su vocabulario y escritos la palabra “capitalista”: *El signo más fiable del triunfo ideológico del capitalismo es la virtual desaparición del término mismo en las últimas dos o tres décadas: desde los años 1990.*⁴⁹²

Ahora bien, con lo dicho hasta aquí no estamos afirmando que los movimientos sociales de la actualidad, que reivindican cuestiones de género, diversidad sexual, o reconocimiento de diferencias étnicas, sean epifenómenos del sistema económico, ni mucho menos que sean problemas sin importancia, creemos, más bien, que muchos de sus reclamos son justos y están más que justificados. Incluso estaríamos de acuerdo con Honneth cuando acusa a algunos marxistas de ver todo conflicto social como una lucha de clases. Sin embargo, con lo que no estamos de acuerdo es en que se quiera esconder el ingrediente económico presente, en menor o mayor medida, en la mayoría de los descontentos señalados. O, peor aún, que se pretenda ver un problema exclusivamente desde el punto de vista cultural⁴⁹³. Esto no hace más que generar la sospecha de que los “teóricos” que proceden de esa manera están actuando de manera ideológica y a favor de la clase que le conviene que se siga manteniendo el sistema capitalista, pues tratan a toda costa de que la sociedad se atomice y luche únicamente por objetivos que no excedan su carácter particular ni socaven al sistema capitalista, es decir, que promuevan pequeños cambios para que siga reproduciéndose, sin contratiempos, el régimen establecido. Pensamos que el ideal de esos teóricos, y de la clase en el poder, sería, cosa que ya no está muy lejos, que todos se abstuvieran hasta de formar grupos que reclaman cuestiones culturales, es decir, que todos se abstuvieran de cualquier intento de identificarse con cualquier semejante. El diagnóstico del Zizek es muy parecido a esto, pues señala el carácter

⁴⁹¹ Zizek, Slavoj: *Repetir Lenin*, Ediciones Akal, Madrid, 2004, p. 156.

⁴⁹² Introducción de Slavoj Zizek a: Tse-tung, Mao: *Sobre la práctica y la contradicción*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

⁴⁹³ En eso si estaríamos de acuerdo con Nancy Fraser cuando acusa a Honneth de pretender explicar todo problema de clase como un conflicto cultural o de reconocimiento, desconociendo que en ocasiones el factor económico rebasa al cultural. Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, pp. 160-161.

particular de los que promueven los movimientos culturales y apolíticos que no buscan más que objetivos aislados del todo social (revolución sin revolución); o en casos extremos los que ofrecen, como alternativa a la desmovilización e individualización extrema (solipsismo), el virtual disfrute íntimo:

La política sin la forma organizada del partido es la política sin política, tan es así que la respuesta a aquellos que no quieren ver otra cosa que los <<nuevos movimientos sociales>> es la misma que dijeron los jacobinos a los girondinos contemporizadores: <<¡Queréis una revolución sin revolución!>>. El bloqueo que vivimos hoy se debe a que son dos los caminos posibles para el compromiso social y político: o se juega el juego del sistema, emprendiendo la <<larga marcha a través de las instituciones>>, o se interviene en los nuevos movimientos sociales, desde el feminismo al antirracismo, pasando por la ecología. De esta suerte, una vez más, el límite de estos movimientos es que no son POLÍTICOS en el sentido de un singular universal: son <<movimientos de un solo tema>> que carecen de la dimensión de la universalidad, es decir, que no se relacionan con la TOTALIDAD social⁴⁹⁴. [...] abundan en la actualidad lamentaciones por la paulatina desintegración de los vínculos sociales en nuestras sociedades posmodernas, formadas por solipsistas hedonistas: cada vez estamos en mayor medida reducidos a no ser sino átomos sociales, condición cuya imagen más elocuente es la del solitario enganchado a la pantalla de ordenador, que prefiere el intercambio virtual al contacto con otros seres de carne y hueso, el cibersexo al contacto corporal, etcétera.⁴⁹⁵

Tiene razón Zizek en denunciar la claudicación de los que promueven o teorizan sobre los nuevos movimientos sociales, o los que de plano abandonaron los análisis de clase y su militancia (muchos de ellos se asumieron al principio de sus carreras como marxistas y militaron en partidos de izquierda), y se refugiaron en la investigación de cómodos y divertidos estudios culturales. Lo mismo denunció el marxista Terry Eagleton⁴⁹⁶, quien está viendo con impotencia que la mayoría de los recientes trabajos de investigación social, o de tesis estudiantiles, dejaron de hablar de lucha de clases y descaradamente pusieron todos sus esfuerzos en escribir sobre temas culturales como los siguientes:

⁴⁹⁴ Zizek, Slavoj: *Repetir Lenin*, Akal Ediciones, Madrid, 2004, p. 111.

⁴⁹⁵ Zizek, Slavoj: *En defensa de las causas perdidas*, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 41.

⁴⁹⁶ Este autor marxista también centra sus estudios en temas culturales pero lo hace vinculándolos siempre a cuestiones políticas y económicas. Ver Eagleton, Terry: *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, 2001.

Entre los estudiosos de la cultura, el cuerpo es un tema que está de moda, pero, por lo común, se trata del cuerpo erótico, no del cuerpo famélico. Hay un interés entusiasta por los cuerpos copulando, pero no por los cuerpos trabajando... Es un poco como escribir la tesis doctoral sobre el aroma comparativo de los whiskeys de malta o sobre la fenomenología de estar tumbado en la cama todo el día...⁴⁹⁷

Quizás Axel Honneth no haya caído en esos extremos, en los que ponen más interés en cosas tan triviales como las señaladas por Terry Eagleton, pero sin duda sus planteamientos sobre las tres formas de reconocimiento minimizan el que tiene que ver con los conflictos de clase. Además, nosotros no dudáramos en meter a Honneth al mismo saco de los autores que denuncia Slavoj Žižek por renunciar a una crítica más radical al capitalismo (que incluye la condena de la explotación de los trabajadores) con el pretexto de que el socialismo dejó de ser una opción deseable por haber establecido una opresión humana mayor que la del capitalismo:

Apenas se muestra el más mínimo indicio de participación en proyectos políticos que apuntan seriamente a cambiar el orden existente, la respuesta inmediata es: “¡Por bien intencionado que esté, esto terminará necesariamente en un nuevo Gulag!”. El “retorno a la ética” en la filosofía política actual explota de manera vergonzosa los horrores del Gulag o del Holocausto como el cuco máximo, para chantajearnos y obligarnos a renunciar a todo compromiso radical serio. De esta forma, los bribones liberales conformistas pueden hallar una satisfacción hipócrita en su defensa del orden existente: saben que hay corrupción, explotación, etc., pero cada intento de cambiar las cosas es denunciado como éticamente peligroso e inaceptable al recordar los fantasmas del Gulag o del Holocausto.⁴⁹⁸

Finalmente, esta misma negativa, por parte de algunos intelectuales, a hablar de lucha de clases, se convierte en repugnancia cuando se insinúa el grado más alto de la lucha de clases, la revolución. Otras actitudes más moderadas (socialdemócratas o reformistas) sólo asumen la lucha de clases en el terreno legislativo (recordemos que en Marx hay dos formas de lucha de clases: la económica y la política, y dentro de la segunda forma se consideran tanto las conquistas en el terreno legislativo, como la conquista del Estado, de su aparato y su poder político). Entre ellos se encuentra

⁴⁹⁷ Eagleton, Terry: *Después de la teoría*, Debate, Barcelona, 2005, pp. 14-15.

⁴⁹⁸ Slavoj Žižek “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí por favor!” en: Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, FCE, Argentina, 2010, p. 138.

(aunque no estamos tan seguros) Honneth, que no muestra desagrado por la lucha en el terreno del derecho, pero es claro que repudia todo lo que tenga que ver con la conquista del poder político del Estado, incluso desconfía de los que proponen cualquier tipo de emancipación⁴⁹⁹. Y hay otros autores que toman, a este respecto, una postura muy ambigua, ya que si bien pregonaron alguna vez la revolución en sus obras, lo hacían omitiendo la conquista del Estado, pues creían, como el caso de Antonio Negri⁵⁰⁰, un salto revolucionario del capitalismo al comunismo sin pasar previamente por la dictadura del proletariado. ¿Qué tan seria sea esa propuesta? Creemos que Slavoj Žižek pone en duda la seriedad de esas tesis⁵⁰¹, y propone a los teóricos sociales, o filósofos que dudan en comprometerse, que se quiten el miedo a que los liberales y posmodernos los acusen de trasnochados, nostálgicos, estalinistas o totalitarios⁵⁰², y que defiendan las que hoy parecen causas perdidas, como la de la revolución, aunque sean con el pretexto de evitar una catástrofe ecológico-planetaria causada por la explotación irracional, por parte del capitalismo, de los recursos naturales⁵⁰³, de no ser así, de conformarnos con una lucha por el reconocimiento, estaríamos reconocidos ante la ley, pero indefensos ante los desastres ecológicos.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W.: *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975.

Althusser, Louis: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969.

Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987.

Althusser, Louis: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984.

Álvarez González, Eduardo: *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Editorial Trotta y Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001.

Anderson, Perry: *Consideraciones sobre marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1981.

⁴⁹⁹Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006, pp. 178-179.

⁵⁰⁰Negri, Antonio: *Marx más allá de Marx*, Ediciones Akal, Madrid, 2001, p. 171.

⁵⁰¹Žižek, Slavoj: *En defensa de las causas perdidas*, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 347.

⁵⁰²Ibid., p. 13.

⁵⁰³Ibid., p. 475.

- Antunes, Ricardo: *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*, Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2005.
- Arendt, Hannah: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, España, 2007.
- Aron, Raymond: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.
- Aron, Raymond: *La lucha de clases*, Seix Barral, Barcelona, 1965.
- Bell, Daniel: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial y CONACULTA, México 1989.
- Benjamín, Walter: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Itaca y UACM, México 2008.
- Berlin, Isaiah: *Karl Marx*, Alianza, Madrid, 1973.
- Berman, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1994.
- Bernstein, Richard J. (compilador): *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Bloch, Ernst: *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*, F.C.E., México 1983.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, FCE, Argentina, 2010.
- Callinicos, Alex: *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*, El Áncora Editores, Bogotá, 1998.
- Callinicos, Alex: *El marxismo de Althusser*, La Red de Jonás, México, 1978.
- Callinicos, Alex: *Las ideas revolucionarias de Karl Marx*,
- Calvez, Jean Yves.: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1958.
- Cleaver, Harry: *Una lectura política de El capital*, F.C.E., México, 1985.
- Cohen, G. A.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

- Cornú, Auguste: *Carlos Marx. Federico Engels*, Editorial Platina y Editorial Stilcograf, Buenos Aires, 1965.
- Dahrendorf, Ralf: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1962.
- Deranty, Jean-Philippe: *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Netherlands, 2009.
- Dri, Rubén: *Hegel y la lógica de la liberación*, Editorial Biblos, Argentina, 2007.
- Duque, Félix: *Hegel. La odisea del espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010.
- Dussel, Enrique: *Hacia un Marx desconocido: un comentario a los manuscritos del 61-63*, UAM-I, México, 1988.
- Dworkin, Ronald: "What is Equality? *Philosophy and Public Affairs*. 10, No. 4, 1981.
- Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.
- _____ *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Paidós, Barcelona, 2010.
- _____ *Marx y la libertad*, Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, 1997.
- _____ *Después de la teoría*, Debate, Barcelona, 2005.
- _____ *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Echeverría, Bolívar: *El discurso crítico de Marx*, ERA, México, 1986.
- Elster, Jon: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, México, 1992.
- Engels, Federico: *Anti Düring*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1984.
- Engels, Federico: *Las guerras campesinas en Alemania*, Editorial Grijalbo, México, 1984.
- Fetscher, Iring: *Marx and Marxism*, Herder and Herder, New York, 1971.

Fraser, Nancy: *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santa Fe de Bogotá, 1997.

_____ *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

_____ *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

Fraser, Nancy y Axel Honneth: *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Ediciones Morata, España, 2006.

Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962.

Gaete, Arturo: *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, Edicial, Argentina, 1990.

Giddens, Anthony: *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Gramsci, Antonio: *Cuadernos de la cárcel*, varios volúmenes, Era, México, 1981.

_____ *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

_____ *Introducción a la filosofía de la praxis*, La Red de Jonás, México, 1979.

Guevara, Ernesto Che: *Escritos económicos*, Ediciones Pasado y Presente, Buenos Aires, 1973.

Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986.

_____ *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

_____ *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I y II, Taurus, México, 2002.

_____ *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992.

_____ *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 2000.

_____ *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

_____ *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986.

- _____ *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Valladolid, 2000.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio: *Imperio*, Paidós, Argentina, 2002.
- Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1982.
- Harvey, David: *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2004.
- _____ *Breve historia del Neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2007.
- Hegel, G.W. F.: *Filosofía Real*, F.C.E., México, 1984.
- _____ *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- _____ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1999.
- _____ *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2006
- _____ *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 2000.
- _____ *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- _____ *Ciencia de la lógica*, Solar/Achette, Argentina, 1976.
- Heinz-Kofler-Abendroth: *Conversaciones con Lukács*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Held, David: *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1978
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1990.
- Hinkelammert, Franz J.: *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica, 1996.
- Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997.

_____ *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E., UAM, Buenos Aires, 2009.

_____ *The fragmented World of the social essays in social and political philosophy*, State University of New York Press, 1995.

_____ *Reificación*, Katz, Buenos Aires, 2007.

_____ *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009.

_____ *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009.

Horkheimer, Max: *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.

_____ *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W.: *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Hermes, México, 1997.

Houlgate, Stephen: *The opening of Hegel's logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006

Hyppolite, Jean: *Génesis y estructura de la <<fenomenología del espíritu>> de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1974.

Jaeschke, Walter: *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Ediciones Akal, Madrid, 1998.

Jay, Martin: *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1986.

Jameson, Fredric: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1995.

Kymlicka, Will: *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2009.

_____ *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006.

Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1976.

Korsch, Karl: *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971.

_____ *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1980.

Kosik, Karel: *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, México, 1981.

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Lefebvre, Henri: *El marxismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

_____ *El materialismo dialéctico*, Pléyade, Buenos Aires, 1971.

_____ *La sociología de Marx*, Península, Barcelona, 1969.

_____ *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI, México, 1998.

Lenin, V.I.: *Marx, Engels, marxismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1970.

_____ *El Estado y la Revolución*, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

_____ *¿Qué hacer?*, Akal, Madrid, 1975.

_____ *Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas*, Editorial Progreso, Moscú, 1979.

Lenk, Kurt: *Teorías de la revolución*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973.

Leyva, Gustavo (Ed.): *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona: Anthropos; México: UAM-I, 2005.

Leyva, Gustavo (Coordinador): *Política, Identidad y Narración*, UAM, M. Ángel Porrúa, México, 2003.

Lukacs, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, 1985.

_____ *Asalto a la razón*, Editorial Grijalbo, México, 1968.

- _____ *Lenin- Marx*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2005.
- _____ *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, México, 1985.
- Luxemburgo, Rosa: *Reforma o Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1967.
- _____ *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1974.
- Mandel, Ernest: *Introducción a la teoría económica marxista*, Ediciones Era, México, 1973.
- Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- _____ *Para una teoría crítica de la sociedad*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971.
- _____ *El hombre unidimensional*, Planeta, Barcelona, 1993.
- _____ *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Marx, Karl: *El Capital*, F.C.E., México, 1971.
- _____ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1980.
- _____ *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- _____ *El Capital*, Siglo XXI, México, 1977.
- _____ *El Capital: Libro I-Capítulo VI, Inédito*, Siglo XXI, México, 1985.
- _____ *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.
- _____ *Miseria de la filosofía*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.
- _____ *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Austral, Santiago de Chile, 1960.
- _____ *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968.

Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962.

_____ *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998.

_____ *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.

_____ *Obras escogidas*, Tomo I, II y III, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.

Mattick Paul: *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, Ediciones Era, México, 1975.

McCarthy, Thomas: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1992.

McLellan, David: *De Hegel a Marx*, Redondo, Barcelona, 1972.

McLellan, David: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969.

McLellan, David: *Karl Marx: su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977.

Mead, George Herbert: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982.

_____ *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, 1972.

_____ *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, 1973.

Mehring, Franz: *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editorial Cenit, Madrid, 1932.

Mészáros, Istvan (compilador): *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, UNAM, México, 1973.

_____ *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Pasado y Presente XXI, 2005.

Mills, C. Wright: *Los marxistas*, Ediciones ERA, México, 1976.

Moore, Barrington: *La injusticia: Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989.

Negri, Antonio: *Marx más allá de Marx*, Ediciones Akal, Madrid, 2001.

- Noël, Georges: *La lógica de Hegel*, Editorial Universidad Nacional, Colombia, 1995.
- Offe, Claus: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1988.
- Olin Wright, Erik: *Clases, Siglo XXI*, España, Madrid, 1994.
- Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.
- O'Neill, John (Edited): *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, State University of New York press, USA, 1996.
- Pashukanis, E.B.: *La teoría general del derecho y el marxismo*, Editorial Grijalbo, México, 1976.
- Pawlik, Michael: *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Universidad Externado de Colombia, Colombia, 2005.
- Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, UAM, México, 2010.
- _____ *Identidad, diferencia y contradicción en la lógica de Hegel*, Signos Filosóficos, julio-diciembre, año/Vol. VIII, número 016, UAM-I, México, 2006.
- Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976.
- _____ *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, México, 1976.
- _____ *Sobre el estado capitalista*, Laia, Barcelona, 1974.
- _____ *Hegemonía y dominación en el estado moderno*, Pasado y Presente, Córdoba, 1975.
- Rawls, John: *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 2006.
- Rawls, John: *Liberalismo político*, F.C.E., México, 2006.
- Rendón Alarcón, Jorge (coordinador): *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, UAMI-Casa Juan Pablos, México, 2007.
- Ricardo, David: *Principios de economía política*, SARPE, Madrid, 1985.

Ricoeur, Paul: *Caminos del reconocimiento*, FCE, México, 2009.

_____ *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991.

Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, 1996.

Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.

Sánchez Vázquez, Adolfo: *Filosofía de la Praxis*, Editorial Grijalbo, México, 1980.

Sartre, Jean Paul: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2004.

_____ *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2005.

_____ *Materialismo y revolución*, Pléyade, Buenos Aires, 1971.

Schmidt and Busch, Hans-Christoph and Zurn, Christopher: *The Philosophy of Recognition. Historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, Maryland, 2010.

Schmitt, Carl: *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la sabiduría, hasta la lucha de clases proletarias*, Alianza, Madrid, 1985.

Schmidt, Alfred: *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, México, 1976.

Schumpeter, Joseph A.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ediciones Orbis, México, 1983.

_____ *Imperialismo. Clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1965.

Scott, James C.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Era, México, 2007.

Sen, Amartya: *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid, 1995.

Smith, Adam: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, F.C.E., México, 1992.

- Sorel, Georges: *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- Stoyanovitch, Konstantin: *El pensamiento marxista y el derecho*, Siglo XXI, España, 1977.
- Taylor Charles: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- _____ *Hegel y la sociedad moderna*, F.C.E., México, 1983.
- _____ *Hegel*, Anthropos, UAM y Universidad Iberoamericana, España, 2010.
- _____ *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, F.C.E., México, 1993.
- Thompson, Edward Palmer: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Thompson, Simon: *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2006.
- Tran Duc Thao: *El materialismo de Hegel*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
- Tse-tung, Mao: *Sobre la práctica y la contradicción*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.
- Tugendhat, Ernst: *Autoconciencia y Autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, Madrid, 1993.
- Uña Juárez, Agustín: *Herméneusis. Estudios y textos de historia de la filosofía*, EDES, Madrid, 1987.
- Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979.
- Vieweg, Klaus: *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009.
- Wiggershaus, Rolf: *La escuela de Fráncfort*, FCE, Argentina, 2010.
- Williams, Robert R.: *Hegel's Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley, 1997.
- Wood, Allen: *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.
- Zeleny, J.: *La estructura lógica de <<El Capital>> de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

Zinn, Howard: *La otra historia de Estados Unidos*, Siglo XXI, México, 2008.

Zizek, Slavoj: *Repetir Lenin*, Akal Ediciones, Madrid, 2004.

_____ *Lenin Recargado*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

_____ *En defensa de las causas perdidas*, Ediciones Akal, Madrid, 2011.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00172

Matrícula: 210381507

FILOSOFIA DEL CONFLICTO
SOCIAL, HEGEL, MARX Y HONNETH

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 16 del mes de julio del año 2012 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE RENDON ALARCON
DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO
DR. SERGIO PEREZ CORTES




GERARDO AMBRIZ AREVALO
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

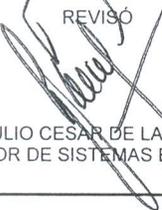
MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: GERARDO AMBRIZ AREVALO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

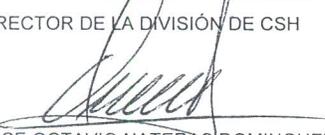
REVISÓ



LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

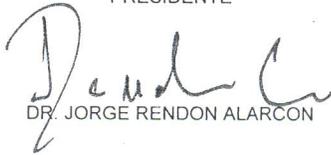
Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH



DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE



DR. JORGE RENDON ALARCON

VOCAL



DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO

SECRETARIO



DR. SERGIO PEREZ CORTES