

Honneth: la patología de la razón y la cosificación de lo humano

Honneth: The Pathology of Reason and the Reification of the Human

Víctor Manuel Espiter Villa*
spitternov25@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-1852-1897>
Universidad del Norte, Colombia

Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 20 de junio de 2020

Aprobación: 1 de diciembre de 2020

<https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021011>



Resumen: en este artículo se señala el rastreo conceptual que hace Honneth para explicar la manera en que la negatividad social que surge, a partir del progreso histórico de la razón, da cuenta de la atomización social impuesta por el capitalismo como práctica patológica que genera la cosificación del ser humano. Esta realidad social, en cuanto problema vigente, conduce a la necesidad de reactivar los postulados de la teoría crítica para explicar cómo lo patológico de la razón descrito por Hegel, se constituye, desde la concepción marxista de la historia, en un problema práctico en el que las condiciones materiales, orientadas hacia la lógica de la división del trabajo, ocasionan, según Lukács, que los individuos asuman la costumbre y el hábito de percibirse entre sí como cosas.

Palabras clave: reificación; Negatividad social; instrumentalización; progreso de la razón; atomización social; patología de la razón.

Abstract: this article points out the conceptual tracking that Honneth makes to explain the way in which the social negativity that arises, from the historical progress of reason, accounts for the social atomization imposed by capitalism as a pathological practice that generates reification of the human being. This social reality, as a current problem, leads to the need to reactivate the postulates of critical theory to explain how the pathological of reason, described by Hegel, becomes, from the Marxist conception of history, a practical problem in that material conditions, oriented towards the logic of the division of labor, cause, according to Lukacs, that individuals assume the habit and the habit of perceiving each other as things.

Keywords: reification; Social negativity; instrumentalization; progress of reason; social atomization; pathology of reason.

*Colombiano. Magíster en Filosofía de la Universidad del Norte, Colombia. Integrante del grupo de investigación Studia.

1. Introducción

En este artículo se pretende explicar, desde la perspectiva de Honneth, la manera en que la negatividad social, que surge a partir del progreso histórico de la razón, da cuenta de la atomización social impuesta por el capitalismo como práctica patológica que genera la cosificación del ser humano. Es decir, el propósito es indagar, a partir de Honneth, cómo lo patológico de la razón, descrito por Hegel, se constituye, según la lectura marxista de la historia, en un problema práctico en el que las condiciones materiales orientadas hacia la lógica de la división del trabajo ocasionan, según Lukács, que los individuos asuman la costumbre y el hábito de percibirse entre sí como cosas.

Para analizar y resolver el problema de la cosificación como práctica habitual que se desprende de las connotaciones patológicas que el capitalismo le impuso a la razón, es necesario, en primer lugar, partir del análisis de la patología social que hace Honneth inspirado en quienes lo precedieron en la Escuela de Frankfurt. Honneth infiere que ellos, desde diferentes matices, coinciden en que, dentro de la estructura capitalista de la modernidad, la sociedad se encuentra en un estado de negatividad social que lesiona las condiciones de vida buena. Debido a que existe un déficit de la razón que se explica a partir de la atomización social que se ha fraguado en el proceso histórico de realización de la razón.

En segundo lugar, el análisis del progreso histórico de la razón conduce necesariamente a las categorías ético-políticas de Hegel. Por medio de estas se accede a la explicación de cómo la realización de la razón deviene en patología, toda vez que se incurre en una atomización social en la que hay ausencia de ideales universales que sustenten el vínculo entre ética y progreso de la historia. Esto impide que los individuos puedan proyectar sus vidas hacia metas comunes que orienten el devenir social.

Así, en tercer lugar, dada la ausencia de patrones comunes que orienten la determinación de un horizonte normativo en la sociedad, es necesario acudir a la sociología concebida por Marx y Nietzsche —actualizada por Weber y Simmel— para explicar, no desde las concepciones metafísica hegelianas que devienen en la idea de lo absoluto, sino a partir de las condiciones materialistas que se derivan del capitalismo moderno, la manera como los procesos de racionalización y

división del trabajo, que se sostienen en premisas atomistas que degeneran en un relativismo ético, redundan, en últimas, en la cosificación del ser humano.

Finalmente, a propósito de las condiciones materialistas respecto de las cuales se señala que los procesos de producción surgen como una manifestación patológica de la razón, Honneth, a partir del análisis que hace Lukács en *Historia y Conciencia de Clases*, observa que las condiciones objetivas en las que se construyen las relaciones sociales llevan al individuo a asumir habitualmente una actitud indolente y desapasionada respecto a la naturaleza, sus congéneres y su propio ser. De aquí se inferirá, de la mano de Lukács, que el elemento patológico de la sociedad surge a partir de los procesos consuetudinarios de racionalización de la conciencia. Esto abre la posibilidad para ubicar la cosificación como segunda naturaleza del hombre.

2. Honneth y la patología de la razón: un esbozo de la negatividad social

La preocupación de Axel Honneth por reivindicar la tradición de la Teoría Crítica se debe a que el diagnóstico de la época realizado por Horkheimer, Adorno y los otros representantes de la Escuela de Frankfurt¹, mantiene y confirma la tesis de las condiciones patológicas de la sociedad moderna. Las lesiones de las condiciones de vida buena devenidas de una negatividad social todavía persisten (Honneth, 2009a, p. 30), y por esa razón es importante que se mantenga la tradición de una propuesta teórica vigente que responda desde la calidad y relevancia de sus planteamientos, a modo de un anuncio crítico, respecto de las condiciones sociales, políticas, culturales, económicas y éticas del presente.

Ya Horkheimer, por ejemplo, afirmó que “la enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza”

¹ La década de 1840 es de vital importancia para el posterior desarrollo de la teoría crítica por los procesos intelectuales que se suscitan en Alemania a partir de las interpretaciones del sistema filosófico-dialéctico de Hegel, ya que ello sirve para insertar un análisis filosófico de los diversos acontecimientos sociopolíticos de la época. No obstante, el sentido crítico de la filosofía sucumbe a finales del siglo XIX porque en la Alemania de ese entonces apenas se asomaban vestigios de una economía capitalista y no existía una clase social revolucionaria consolidada con elementos significativamente definidos. Pese a ello, con los aportes de Sorel, Lukács y Korsch, aparecen los intentos de volver a una teoría crítica como una manera de retomar los postulados del hegelianismo de izquierda del siglo XIX. Ello se matiza en tres intereses particulares: 1. Resultaba imperante establecer una cohesión entre la filosofía y el análisis social. 2. Para dirigir el camino del análisis social era necesario tomar el método dialéctico de Hegel encausado hacia una connotación materialista. 3. Esto permitirá que los esfuerzos teórico-prácticos se concentraran en la transformación de la estructura social (cfr. Jay, 1989, p. 85).

(Horkheimer, 1973, p. 184). Se logra percibir un análisis que coincide con el interés de comprender las bases patológicas de la racionalidad. Una patología que está directamente relacionada con un principio epistemológico es la relación del sujeto y el objeto². Así, en el deseo de conocer el objeto, el sujeto absolutiza un dominio que sobrepasa lo estrictamente epistemológico, toda vez que la acción de sometimiento que se imprime sobre los objetos de la naturaleza redundante en la cosificación de la propia conciencia, ya que la práctica de la objetivación, concebida desde la lógica del dominio, hace que los sujetos, en cuanto habitantes del mundo, queden presos dentro de las mismas categorías que la racionalidad utiliza para conocer las cosas.

Por otro lado, Adorno (2004) hace una referencia al problema de la instrumentalización de la razón sobre la naturaleza, pues en este se introduce la categoría de mundo administrado. De este modo, la amenaza inherente de la existencia, bajo esta forma de organización social, constituye una manifestación perversa de violencia que se expresa por medio de la racionalidad técnico-administrativa de la sociedad (pp. 412-426). Esto se refleja claramente en la naturaleza del proceso productivo toda vez que el obrero, según las premisas del capitalismo, es despojado de sus propiedades humanas para ejecutar la función específica que le fue otorgada en el engranaje mecánico industrial. La consecuencia que se deduce de esta nulidad de la subjetividad, en el contexto de la racionalidad tecnocrática, es el desconocimiento de la existencia social objetiva que atomiza, privatiza y despolitiza la existencia subjetiva del individuo (Brown, 1985, p. 560). Esta idea coincide con la afirmación de Marcuse (1993), quien muestra la deformidad de la razón y la consecuente nulidad de la subjetividad, cuando afirma que “[...] el mundo tiende a convertirse en materia de administración total, que absorbe incluso a los administradores” (p. 196). En este mismo sentido, Habermas, a pesar de estar en un momento histórico distinto al de los autores mencionados anteriormente, afirma que:

² Adorno realiza un estudio de las categorías epistemológica sujeto-objeto, para realizar un esbozo de una teoría social que sustente la relación de dominio entre los individuos. Cuando se reduce al objeto a la mera percepción subjetiva, se está estableciendo una relación de dominio sobre él. Del mismo modo, el sujeto, al constituirse en un fenómeno circundante en el espacio y el tiempo, también se ha convertido en objeto de otras conciencias que circundan en el mundo. Adorno expresa que cuando ocurre la separación radical entre el sujeto y el objeto, de una forma u otra, el sujeto fagocita al objeto cuando se olvida hasta qué punto él mismo se ha convertido en objeto (cfr. Adorno, 1993, p.148).

[...] los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. (Habermas, 1992, pp. 279-280)

En este sentido, Habermas asume que los procesos de integración social son irrelevantes cuando el mundo de la vida es colonizado por el sistema, puesto que los imperativos sistemáticos de la racionalidad, auspiciados por la consolidación de la sociedad capitalista desarrollada, restringen en el individuo la capacidad de expresión en los ámbitos de acción y, a su vez, supedita las posibilidades de la comunicación a prácticas economicistas y burocráticas que conducen a una vida carente de significado.

Con base en Habermas, considera Baxter (1987), puede afirmarse que “[...] la reificación concebida como una monitorización y una burocratización progresivas de la infraestructura comunicativa de la sociedad, amenaza la reproducción de la sociedad misma” (p. 39). Es decir, los códigos comunicativos de la época moderna han sido colonizados por el paradigma económico-productivo y eso reduce las posibilidades de encuentro y comunicación de los sujetos a una actividad que es simplemente instrumental.

A través de las categorías propuestas por Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, es decir, "organización irracional" de la sociedad, "mundo administrado", "sociedad unidimensional" o "tolerancia represiva" y "colonización del mundo de la vida social", respectivamente (Honneth, 2009a, p. 30), se esboza la manera en que se produce la anulación de la subjetividad cuando las cualidades significativas del sujeto son desplazadas por las premisas de la razón instrumental, el cálculo mercantil y la mecanización de los elementos simbólicos que otrora dotaron de sentido a la existencia. La racionalidad que calcula y se ancla en la lógica de la uniformidad impartida por el capitalismo moderno, además de someter la realidad social a sus propiedades conceptuales, se ensaña contra aquello que no se identifique con ella y aniquila, desecha o suprime lo que pretenda estar al margen de su dominio. Estas condiciones definitivamente patológicas que se concretizan en la idea de negatividad social que expresaron

Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, la emplea Honneth (2009a) para afirmar que

La causa del estado negativo de la sociedad debe verse en el déficit de razón social; entre las condiciones patológicas y la constitución de la racionalidad social ellos ven una relación interna que explica su interés por el proceso histórico de realización de la razón. (p. 31)

Así, Honneth sugiere que el despliegue de la racionalización en el curso de la historia ha sido un proceso de mecanización de la existencia. Es una dinámica que reduce las relaciones sociales a una lógica de medios y fines y se manifiesta en el poderío de las propiedades de la razón sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. Esto conlleva a que el horizonte social, en el que interactúan los sujetos, se encuentre enmarcado por “situaciones patológicas [...] donde se puede identificar el dominio de una forma excesiva de objetivación instrumentalista” (Basaure, 2010, p. 117).

3. Honneth: una mirada del progreso de la razón en Hegel

Analizar el proceso dialéctico entre la realización de la razón y su instrumentalización implica inevitablemente revisar el concepto de devenir histórico en Hegel. Su propuesta demuestra que el transcurso de la historia universal debe analizarse con base en la comprensión de los predicados racionales que rigen al mundo (Hegel, 1980, p. 43). Esta alternativa metodológica le permite develar las condiciones progresivas del espíritu³ y, por ende, la transformación sistemática en la que incurren las instituciones sociales a partir del acontecer dialéctico de dicho progreso. En tal sentido, según las premisas de Hegel, las instituciones surgen desde de la construcción racional del espíritu en su proceso de autorrealización. A propósito de esto, Hegel afirma:

Estas instituciones integran en particular la constitución, esto es, la racionalidad desplegada y realizada. Son la base firme del Estado, así

³ Para explicar las condiciones progresivas del espíritu Hegel manifiesta que el despliegue que emprende la razón se construye a partir de un proceso dialéctico en el que la historia, lejos de constituirse en el espacio propicio para la felicidad, se concibe como un proceso doloroso en el que se persigue la realización de la razón (cfr. Hegel, 1980 [1837], p. 88). No obstante, la auto-realización del Espíritu es posible porque, al apropiarse del devenir de los diversos procesos de desarrollo, se definen instituciones históricas que responden a las transformaciones que se derivan de dicho proceso (cfr. D'Hondt, 1966, pp. 157-158).

como de la confianza y devoción de los individuos por él, y las piedras angulares de la libertad pública, pues en ellas existe realizada la libertad particular como racional y donde se da la unión en sí de la libertad y de la necesidad. (Hegel, 1968, p. 218, § 265)

Pese a esta visión demasiado progresiva de la historia, es decir, como expresión de la manifestación de un proceso del acontecer histórico en el que se despliega el Espíritu, se puede sugerir que los principios éticos, representados en la institucionalidad del Estado, son una forma de garantía para la libertad. Honneth (2009a) cree que Hegel es consciente del peligro que surge del derecho liberal ilustrado porque prevé que es una forma ideológica que “[...] impediría a los sujetos percibir la eticidad ya establecida⁴” (p. 31). Con otras palabras, el derecho ilustrado no permite que los miembros de una sociedad se tracen una vida con sentido porque, al carecer de principios universales que rijan la acción de los sujetos, la individualidad termina anteponiéndose a los preceptos que definen las metas generales. Aquí se genera una pérdida de la eticidad que ya se había fraguado en espacios significativos de interacción social. De hecho, Honneth (2011) afirma, refiriéndose a Hegel, que los acontecimientos históricos que preconizan la consolidación de las libertades modernas “están marcados por la convicción de que la emancipación jurídica de los sujetos individuales va acompañada del peligro de una atomización de toda la comunidad” (p. 85).

A propósito de la atomización en la que se insertan las estructuras sociales modernas, la posibilidad de que el individuo pudiera constituirse como universalidad omniabarcadora queda reducida a la disociación histórica que se impuso con el liberalismo capitalista, lo que les impide desarrollar una auténtica identidad racional, ya que todos los elementos significativos y mágicos que daban sentido al mundo fueron reemplazados por algoritmos tecnificados que explican, de acuerdo con las leyes del cálculo, la razón de ser de cada fenómeno social. Por ello, Taylor (1994), en correspondencia con su crítica sobre el malestar de la cultura, manifiesta que “la libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de horizontes morales del pasado” (p. 38). Es decir, la emancipación se hizo

⁴ La voluntad libre que se expresa en el proceso dinámico del derecho y que, a su vez, se realiza como voluntad pensante, es algo que se construye en actividad creadora de la libertad y se encuentra intrínseca en la propia voluntad. La eticidad, por su parte, se concibe en el fin motor de la libertad. Se constituye en su concepto y posibilita su realización acabada. Así, el dinamismo dialéctico de la eticidad se manifiesta objetivamente en la libertad, en su realización, y subjetivamente se expresa como autoconciencia (cfr. Hegel, 1968 [1837], p. 150 [núm. 265]).

posible cuando la humanidad dejó de lado el sentido simbólico de las construcciones culturales.

En consecuencia, cuando se afirma que las libertades individuales dependen de la estructura de la sociedad capitalista, se asevera, en ese sentido, que hay una supresión de los horizontes normativos que debieran regir el curso de la existencia humana. Esto desgasta las bases de la construcción de lo social y ofrece a los individuos una vida vacía, instrumentalizada y carente de sentido. Puede decirse que, de acuerdo con las prácticas que se derivan del individualismo jurídico, político y social, surgen relaciones sociales cosificadas bajo la lógica de acciones con arreglo a fines. Aquí las pretensiones de cada sujeto obedecen a inclinaciones personales sobre las cuales se sustenta su proyecto de vida; y el conjunto de derechos que reviste a cada individuo está por encima de la vida pública. Debido a ello, Honneth (2009b) afirma que:

[...] si bien el individuo, dotado de las facultades abstractas de una persona jurídica, goza en la "sociedad burguesa" de un grado antes desconocido de libertad subjetiva, la determinación meramente negativa de esta ya no conduce a un vínculo social que pueda ir más allá de las orientaciones puramente instrumentales. (p. 64)

En este sentido, con el análisis de Honneth de la comprensión hegeliana de las libertades modernas, se confirma que la racionalización instrumental se manifiesta en la incapacidad que tienen los individuos de centrar su libertad subjetiva hacia fines sociales. Eso impide que se establezcan procesos deliberativos que propicien la implementación de experiencias comunitarias, lo que genera la disolución de cualquier posibilidad del afianzamiento de la estructura social.

Por ello, haciendo referencia a lo expuesto anteriormente por Honneth, se puede señalar que la tendencia individual de establecer procesos de socialización definidos por metas significativas comunes se encuentra amenazada por inclinaciones atomistas que promulgan la disolución de lo social (De Zan, 2007, p. 51). Las patologías sociales que enuncia Honneth obedecen a connotaciones atomistas del individualismo moderno que impiden la implementación de prácticas asociativas que propicien la intercomunicación de las experiencias personales. Esto ocasiona la evaporación de las posibilidades existenciales de la sociedad.

Así, desde la comprensión honnethiana de *La Filosofía del Derecho* de Hegel, se concibe que, con el peligro de la aniquilación de la sociedad, tanto la institucionalidad como la eticidad de suyo se ven afectadas.

Lo anterior implica que sin la posibilidad de relaciones interpersonales que propicien el bienestar, la protección y la satisfacción física y emocional, resulta imposible efectuar presupuesto psíquico que fortalezca la autoestima y la autoconfianza de los participantes en la interacción (Honneth, 1992, p. 84), impidiendo que se establezcan prácticas cotidianas que permitan la implementación de arquetipos racionales comunes que se encarguen de dirigir los destinos de la humanidad.

Esta condición es una evidencia del carácter patológico de la razón. A propósito de esto, según Honneth (2009a), Hegel estaba convencido de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas (p. 31).

La crítica de la condición patológica de la sociedad que surge en los planteamientos de Honneth, con base en su comprensión de Hegel, no sugiere la anulación de la racionalidad, sino que exige la enunciación de principios legítimos que, lejos de urdir sus raíces en premisas individualistas, dirijan sus esfuerzos hacia la construcción de encuentros comunitarios. No obstante, en la vida capitalista la razón se encuentra deformada, porque al carecer de un ideal universal desestima que “[...] la vida individual depende, más allá de todas las barreras culturales, de las condiciones sociales previas” (Honneth, 2009b, p. 108).

En ese orden de ideas, el diagnóstico sobre la patología de la atomización social se transfigura en su forma más extrema. Sucede cuando se percibe que en la disociación que emerge del capitalismo moderno se trastoca la posibilidad de la implementación de una moral universal. De allí que, a partir de la desfiguración estructural que redundo en el capitalismo moderno, se radicaliza el desequilibrio social, toda vez que “[...] el proceso que estalla con la crisis ética de la época ya no debe estar caracterizado por un crecimiento de la atomización y la disociación, sino por una pérdida de orientación moral en general” (Honneth, 2011, p. 95).

Dicho de otro modo, el atomismo y la ausencia de auténticos procesos de interacción degeneran en la pérdida total del sentido o incurren en una experiencia patológica de desorientación, ya que, si no hay una orientación moral que guíe a los individuos hacia una vida lograda, la existencia queda vacía, cosificada y reducida a la racionalidad de los fines.

4. Esbozo crítico-sociológico de la patología social de la razón

La individualización de la existencia y la supresión de la vida pública son consecuencias patológicas que se derivan del andamiaje de la estructura y la superestructura del capitalismo⁵. Estas llevan a Honneth a cuestionar las garantías que existen para pensar en una construcción de la sociedad en la cual puedan promoverse relaciones interpersonales genuinas y no cosificadas. Concretamente se pregunta: “¿Cómo se podía seguir persiguiendo el objetivo de determinar y debatir desarrollos sociales deficitarios, si para ello ya no podían estar a disposición criterios de valoraciones universales?” (Honneth, 2011, pp. 98-99).

En este sentido, cabe preguntarse, junto con el interés de Honneth ¿cómo se puede alcanzar una vida lograda en medio de un sistema que invisibiliza los preceptos universales que se constituyen en la vida comunitaria? Esta indagación se puede considerar como una exhortación que conlleva a la necesidad de construir un proyecto que, bajo los presupuestos teóricos de la Escuela de Frankfurt⁶, identifique las patologías de las estructuras sociales existentes e instaure nuevas prácticas que busquen la emancipación y resignificación de lo humano (Deranty, 2013, p. 746). Sin embargo, la identificación de alternativas de análisis y constructos teórico-prácticos que conduzcan al equilibrio social y a la autorrealización cooperativa implica extralimitar el estudio de la realidad del horizonte teórico-filosófico, ya que este no garantiza, según Honneth, una comprensión adecuada de la praxis social. En este sentido, si bien es cierto que el

⁵ En la estructura capitalista el total de las relaciones productivas determinan la base de la economía, la cual encuentra su fundamento en el Estado en cuanto superestructura de naturaleza social y política que, a través de la ética, la religión, la ley y las instituciones legitima los procesos de explotación en el entorno productivo (Marx y Engels, 1974, p. 50).

⁶ Los teóricos de Escuela de Frankfurt, a partir de la comprensión marxista de los procesos sociales, intentan explicar las relaciones que se tejen desde las condiciones socioeconómicas de la vida, indagan sobre las connotaciones conductuales del individuo a propósito de la incidencia que el sistema socioeconómico imperante tiene sobre la psique humana y examina las transformaciones culturales, destacando las consecuencias que trae la estructura del capitalismo moderno sobre los estilos de vida precapitalistas que sustentaban su sentido desde la justicia y el desarrollo comunitario (cfr. Horkheimer, 1988).

idealismo hegeliano devela situaciones históricas que dan paso a la patología de la sociedad, la razón del idealismo no provee acciones prácticas y específicas que puedan subvertir la condición deformada de la razón. Así, para Honneth (2011), el lugar donde deben tratarse teóricamente las patologías del mundo moderno no es la filosofía, sino la sociología (p. 94).

Honneth, con el propósito de fundamentar esta tesis que versa sobre el papel de la sociología y su capacidad de reflexión en lo referente a las patologías sociales modernas, recurre a Marx y a Nietzsche porque en ambos autores existe la necesidad de esbozar una transformación de los postulados éticos del sistema hegeliano a partir de diversos enfoques de reflexión.

En el caso de Marx se señalan dos errores importantes en el sistema filosófico de Hegel, que son fundamentales en el estudio de Honneth. El primer error refiere a que la noción de lo absoluto se constituye en la única posibilidad para explicar, justificar y superar las condiciones dialécticas de la realidad. Esta es la evidencia de un reduccionismo filosófico, en la medida en que la comprensión del mundo es subordinada completamente a lo absoluto. Así, según Marx (1985), cuando Hegel concibe “[...] la riqueza, el poder estatal, etcétera, como esencias enajenadas para el ser humano, esto solo se produce en forma especulativa [...]. Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto” (p. 187).

El segundo error refiere a que la relación histórica entre humanidad y naturaleza se circunscribe únicamente a momentos espirituales que reducen lo humano y lo natural a la idea misma. Afirma Marx (1985):

La humanidad de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son productos del espíritu abstracto y, por tanto y en esa misma medida, momentos espirituales, esencias pensadas. (p. 189)

En este sentido, lo que Marx cuestiona de Hegel es que concibe la naturaleza y al sujeto contenido en ella como la exteriorización de la esencia. De tal modo que la idea, en cuanto productora de la naturaleza y de las propiedades del sujeto, alcanza la conciencia de sí misma cuando aquello que está fuera de sí se constituye en una manera de manifestarse de la conciencia de sí misma. Así,

Marx, según Suárez (2010), “[...] critica el hecho de que el sujeto hegeliano se inscribe dentro de una concepción idealista de la historia y por tanto es un sujeto netamente metafísico” (p. 98).

Contrario a la comprensión metafísica de la historia de Hegel, Marx no concibe al hombre y a la naturaleza como esencias pensadas, sino que, asumiendo una visión materialista de los sucesos humanos, observa que las propiedades subjetivas de los individuos son objetivadas por la conciencia sensible en el devenir histórico. En tal sentido, la historia, desde una perspectiva materialista, funde las propiedades físicas y psíquicas del hombre con las condiciones naturales que le circundan. A propósito de ello, Marx (1985) considera que

La historia toda es la historia preparatoria de la conversión del «hombre» en objeto de la conciencia *sensible* y de la necesidad del «hombre en cuanto hombre» en necesidad. La Historia misma es una parte *real* de la *Historia Natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre. (pp. 34-35)

De este análisis materialista de la historia de Marx, que se plantea con base en la correlación entre el hombre y la naturaleza, se puede inferir, en primer lugar, que la conciencia humana es objetivada, en la equiparación del hombre a la naturaleza, toda vez que la estructura física del individuo se constituye en un medio de producción, es decir, en una herramienta social ajustada a los fines del mercado. En segundo lugar, la comprensión del sujeto, en cuanto ‘cosa’ que hace parte de la naturaleza, se restringe a sus propiedades biológicas y su fuerza física se reduce a la implementación que haga de esta en el sistema productivo. En tercer lugar, la naturaleza es susceptible de convertirse en propiedad y objeto de transformación por parte del hombre, al ser concebida como materia prima de la producción. Esto lleva a que, finalmente, el hombre sea una forma de conciencia explotadora de la naturaleza que termina, en últimas, explotándose a sí mismo, en cuanto que hace parte del compendio de cosas que la comprenden.

Con base en estas ideas de Marx, la comprensión de la historia y de los fenómenos sociales toman un giro en relación con los planteamientos de Hegel. La noción idealista, que prefiguraba el acontecer histórico como proceso de realización de la razón, fue desplazada por una comprensión materialista de la historia en la que se destaca el papel de la racionalización de la naturaleza como

eje de la construcción material del tejido social. De acuerdo con lo anterior, el proceso de realización de la razón ya no sería determinado por el sentido progresivo del espíritu, sino que lo determinante serían los presupuestos materiales, que condicionan el curso histórico de la razón. Según Honneth (2009a), “[...] ya no son los imperativos internos del espíritu sino los desafíos externos de la naturaleza los que llevan [...] a procesos de aprendizaje en la ciencia empírica que hacen que esté justificado hablar de una realización de la razón” (p. 39). Así, el progreso de la razón debiera enfocarse en una praxis social que busque el mejoramiento de las condiciones de la reproducción material de los seres humanos.

Igualmente, Honneth (2011) señala que a través del análisis de la concepción histórico-materialista de Marx se puede “[...] aprender en qué medida el nuevo modo económico llegaba a producir una forma de relaciones humanas que, en lugar de basarse en vínculos personales, se fundamentaba en consideraciones según la racionalidad de los fines” (p. 95). Es decir, la instrumentalización en el sistema económico imperante, de acuerdo con la crítica de Marx, opacó las posibilidades de realización de los individuos, a tal punto que el proceso industrial se habría diseñado para conducir al infortunio a todo aquel que no tuviese el dominio sobre los medios naturales de producción. Por ello, Honneth (2009b) considera que, desde el capitalismo moderno, puede haber una aproximación a “la experiencia de miseria económica y [el] desarraigo social” (p. 67); asuntos que fueron del primer interés en la crítica de Marx durante sus años de juventud en París.

Nietzsche, por su parte, con base en la racionalidad dialéctica de Hegel, comprende el problema de la historia como la anulación de los valores verdaderamente humanos. Cree que los preceptos o principios normativos que se habían concebido a partir de una razón absoluta e instrumentalizante obedecen a las exigencias de la cultura occidental que, restringiendo el accionar humano a prácticas de sumisión y servidumbre, fundamenta la moral en valores decadentes. En ese sentido, Nietzsche afirma que la condición patológica no gravita en la ausencia de referentes universales que guíen la moral, sino en la afirmación de valores que niegan la voluntad de poder y, por ende, niegan la existencia humana. Por ello, para Nietzsche:

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, —que son los valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio. (Nietzsche, 1978, p.30)

En el esbozo que realiza Nietzsche se comprende que la afirmación de una cultura decadente, anclada en el sinsentido de los valores tradicionales, devela la patología cultural que se manifiesta como negación de la vida y como condición impide que los individuos se desarrollen con pleno sentido, es decir, obliga a los individuos a renunciar radicalmente a sus condiciones naturales para que asuman un horizonte moral, en detrimento de sus impulsos biológicos. De allí que Honneth (2009b) afirme, refiriéndose a Nietzsche, que:

El estado de ánimo nihilista —que ha sobrevenido al mundo moderno porque toda orientación por valores positivos hacia la vida se encuentra ya bajo reserva reflexiva— para él no es un mero fenómeno marginal dentro de un proceso social intacto en su conjunto, sino la expresión sintomática de una patología cultural. (p. 73)

La comprensión de la patología cultural a partir del nihilismo radical que absolutiza la degradación de la vida humana (Nietzsche, 1977, p. 66) implica la insistencia en que la afirmación de valores tradicionales se fortalecen en el liberalismo burgués moderno; y eso está lejos de preconizar un horizonte moral que favorezca la afirmación de la vida, en cuanto ofrece una comprensión dialéctica de la historia que deviene en la imposición de la racionalidad superior sobre las condiciones físicas e intelectuales de quienes carecen de poder y dominio. Nietzsche, de manera semejante a lo que propuso Marx, encuentra que la sumisión y la explotación del obrero, en el contexto moderno, además de surgir de una dialéctica histórica y materialista que justifica la brecha entre los poseedores y los desposeídos, destaca la manera en que la vida de los obreros es instrumentalizada con fines lucrativos.

Para Honneth, existe una cohesión entre la concepción nietzscheana de la ética tradicional —que mutila las condiciones naturales del individuo— y la crítica

económico-materialista de Marx —que se expresa en términos de proceso de cosificación—. Es posible que se comprenda que la afirmación de un diagnóstico sociológico de la patología de una época implica el conocimiento de “[...] las causas institucionales del crecimiento de la pérdida de orientación ética, es decir, del nihilismo [que se encuentra] en la imposición de la economía lucrativa capitalista” (Honneth 2011, p. 96).

Las sospechas de Marx y Nietzsche develan la dimensión de un relativismo ético y resaltan las repercusiones de la mercantilización de los procesos humanos. Aquí se esbozan nuevas concepciones de análisis que se encuentran en la sociología de Simmel y Weber, y que ofrecen un tratamiento para la comprensión de las patologías que surgen en el marco del capitalismo moderno y, al mismo tiempo, reflexionan sobre los efectos que traen, en las diversas formas de expresión humana, las prácticas de la racionalización económica.

Simmel y Weber dedican su análisis a la interpretación del individualismo occidental moderno capitalista. Para ello, identifican las razones históricas de su surgimiento, las condiciones ontológicas que determinan su existencia y los presupuestos existenciales que se constituyen en justificación de sus proyecciones futuras (Weiss, 1988, pp. 51-55).

Según las intuiciones de Simmel y Weber, el sujeto moderno está determinado por una economía de mercado, porque su estructura física y psíquica, además de estar condicionada por el fenómeno productivo que es proclive a la explotación de la fuerza especializada del obrero y el sometimiento de la conciencia, también está influenciada por una economía monetaria con tendencia hacia la mercantilización de la vida y el consumo de mercancía. De acuerdo con ello, adquiere relevancia la afirmación de Smith (1994), según la cual “[...] la división del trabajo ocasiona en cada actividad [...] un acrecentamiento proporcional de la capacidad productiva del trabajo” (p. 35).

Así, a propósito de la explotación extrema de la fuerza de obrero para incrementar la producción, la atomización del individuo se radicaliza, toda vez que es subordinado a la segmentación de su capacidad física, en la medida en que la división del trabajo caracteriza “[...] la separación entre el productor y el proceso global de la producción, la fragmentación del proceso de trabajo en partes que

dejan de lado el carácter humano del trabajador” (Lukács, 1970, p. 59). Con otras palabras, su propia existencia se reduce a connotaciones mecanicistas que, según Honneth (2009a), “[...] promueven una forma de percepción en la que todos los otros seres humanos aparecen como cosas, sin sensibilidad, de modo que las características en sí valiosas de la interacción social quedan privadas de toda atención” (p. 42).

En este sentido, Honneth está de acuerdo con Marx (1985) cuando afirma que “[...] la división del trabajo eleva la fuerza productiva del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece al obrero hasta reducirlo a máquina” (p. 57). La maquinización del obrero se hace patente cuando sus propiedades físicas, en cuanto trabajador libre y especializado, se someten a las leyes del cálculo para optimizar al máximo una riqueza que le es ajena. Ello implica que, con la fragmentación del obrero, a partir de la división del trabajo, toda su estructura corporal es reducida a una función específica en el proceso de la producción, y esto ocasiona que sus habilidades corporales se restrinjan a la ejecución de una tarea particular en la industria. Así, para Marx (1985), con la especialización de la acción productiva del trabajador en la industria se “[...] reduce, aminora la capacidad de cada hombre tomado individualmente” (p. 172).

De acuerdo con lo dicho, es pertinente afirmar que ante la dificultad de que el obrero sea visto como una fracción funcional de la producción, su realización individual se minimiza a extremo, puesto que es imposible que se alcance el sentido de la existencia cuando la vida, lejos de ser concebida como un todo orgánico, se define a partir de un oficio particular en el que la conciencia se está cosificando. Respecto a lo anterior Simmel (1986) señala: “[...] tal división del trabajo requiere del individuo particular una realización cada vez más unilateral, cuyo máximo crecimiento hace atrofiarse bastante a menudo su personalidad en su totalidad” (p. 260). De esta manera, cuando Simmel, en su interpretación de Marx, asume la práctica de la división del trabajo como una estrategia que atrofia la totalidad del sujeto que produce, de algún modo devela la cosificación del obrero, en la medida en que sus propiedades personales, afectivas y espirituales son reducidas a los menesteres de la producción, la mercantilización y el consumo.

Así, a partir de una vida supeditada a las funciones que le son otorgadas al obrero en el proceso de producción capitalista, se hace habitual que el individuo,

en cuanto trabajador, se autoconciba inserto en medio de un mundo productivo y consumista en donde todo deviene en cosa. De acuerdo con ello, Honneth (2007) manifiesta que “[...] a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se le vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa” (p. 27).

No obstante, pese a la relevancia que engloba el proceso productivo de cosificación y, más allá de la incidencia de la objetivación humana como producto del triunfo “de las creaciones sobre el hombre creador” (Mitzman, 1976, p. 160), Simmel señala que el análisis de la realidad económica sobre la que los individuos entretejen sus relaciones no se restringe al proceso de la producción, sino que se extrapola al paradigma del consumo. Al respecto, afirma Simmel (1977): “«Si la división del trabajo [...] separa a la persona creadora de la obra creada y permite que esta última gane una autonomía objetiva, algo parecido sucede con la relación entre la producción y el consumidor»” (p. 575.). Y a renglón seguido dice que “[...] por un lado, nos hemos convertido en los esclavos del proceso de producción, por otro lado, hemos pasado a ser los esclavos de los productos (p. 611).

Esta apreciación le genera a Simmel un notable distanciamiento con respecto a las ideas marxistas que desarrolla Weber. En ese sentido se observa que, en la perspectiva weberiana, no existe un énfasis en el consumo del producto, sino en la forma racionalizada de su concepción. Así, mientras que para Weber (1979) en el proceso de producción del capitalismo “lo decisivo en la actividad económica consiste en guiarse en todo momento por el cálculo del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final (p. 11), para Simmel (1977) es perentorio que se acentúe en el análisis de la obtención de las ganancias del capitalista que resultan, en últimas, de las prácticas productivas que enrarecen la relación del sujeto con el producto que produce y posteriormente consume (p. 610).

En este orden de ideas, Simmel considera que, por encima de la teoría del cálculo del sistema weberiano que relaciona los diversos componentes que propician la producción para cosificar al obrero, esto es, donde se conjugan “el capital fijo, el trabajo libre y una especialización y coordinación racional de este trabajo” (Weber, 1964, p. 134), el foco de atención debe colocarse en la lógica del consumo, ya que a través de la costumbre, las distracciones y la fabricación de necesidades externas, el capitalismo establece un dominio sobre la autarquía del

ser humano y lo despoja del carácter centrípeto y espiritual de la vida para convertirlo en un objeto que consume cosas (Simmel, 1977, p. 611).

No obstante, indistintamente de los predicados que separen a Weber de Simmel, ambos autores permiten inferir que, en la medida en que “la naturaleza se nos muestra como más objetiva, cosificada y provista de sus propias leyes”, de la misma forma “aumenta la libertad con la objetivación y despersonalización del cosmos económico” (Simmel, 1977, p. 363).

Según lo anterior, podría decirse que, con el detrimento de las propiedades humanas como producto de la objetivación de la existencia, se fortalece aún más la idea de la pérdida de un ideal universal que determine las relaciones intersubjetivas, ya que los individuos, sea por su alienación en la producción o por su dependencia al consumo, pierden el sentido natural de su existencia, y eso imposibilita el establecimiento de paradigmas éticos que les permitan a las personas ser tratadas en términos de respeto y reconocimiento. En consecuencia, la sociedad es matizada por un nihilismo total, en la medida en que “con la decadencia de los órdenes axiológicos objetivos también se hundieron aquellas fijaciones de fines éticos mediante las cuales los sujetos podían orientar sus vidas con pleno sentido (Honneth, 2011, p. 95). Ello indica que, debido al padecimiento de metas comunitarias, se derrumba el universo mágico, simbólico y significativo de los individuos, lo que les proporciona una vida mecanizada, previsible, calculada y desapasionada y anula la posibilidad de construir un proyecto de vida buena, enmarcado en un núcleo ético-normativo que se constituya en el sentido de la existencia. Así, “la desilusionada insistencia de Max Weber en que los modernos están viviendo en una era de desencanto parece ser más cierta ahora que nunca” (Cohen y Arato, 2000, p. 10).

El desencantamiento que produce la positivización del mundo, como resultado del capitalismo moderno, termina desilusionando a la humanidad de las creencias y los misterios de la vida. El universo irracionalizado de los tiempos premodernos es finalmente racionalizado. Por ello, para Honneth, en las premisas del capitalismo racionalizado, más allá de la mera cosificación productiva que debería ser contrarrestada con la dictadura del proletariado propuesta por Marx, se debe inferir la cientifización de la vida materializada en un relativismo ético en el que no existe un orden normativo de orientación universal, sino que la lógica

individualista de cada conciencia construye una particular idea de bien que, al carecer de aceptación y reconocimiento general, se convierte en una simple máxima personal que se encuentra condicionada por la estructura mecanicista del capitalismo (Honneth, 2011, p. 98).

Así, el nihilismo que se genera tras el desencantamiento que produce la economía capitalista del cálculo y que ocasiona una pérdida del orden axiológico, conduce a que la sociología, en cierto modo, también se desencante respecto a la posible tarea de erradicar la condición patológica de la sociedad. A propósito de la ausencia de referentes generales que dirijan el curso social, a Honneth le inquieta que ante estas limitaciones no existan garantías para que las evoluciones sociales, ahora desatinadas, logren revertirse, reinventarse, a través de la consolidación de parámetros normativos que tratan de reivindicar el sentido de lo social (cfr. Honneth, 2009b, p. 81). Por ello, pese a identificar la ausencia de parámetros normativos como el escenario propicio para establecer relaciones cosificadas, Honneth, analizando las posiciones de Lukács, considera oportuno indagar los aspectos categoriales, morales o fácticos que hacen de la reificación una práctica habitual que impide que las relaciones humanas se tejan en términos de respeto y reconocimiento del otro.

5. Lukács y Honneth: la reificación como segunda naturaleza del hombre

Tras la necesidad de establecer nuevas fuentes de análisis para explicar la naturaleza de la reificación y sus alcances, Honneth considera necesario retomar las categorías de Marx en clave Lukácsiana. Eso le permite explicar la reificación como un problema cognitivo, como un fallo moral o, en su defecto, como una praxis fallida (Honneth, 2007, p. 24).

Honneth aprovecha su lectura de las categorías de Lukács para ubicar un epicentro que permita significar de forma distinta la discusión sobre el proceso de intercambio. Se pregunta si es posible explicar el desencantamiento que se produce en el ambiente de la patología social una vez que los procesos de producción se han habituado a prácticas de cosificación. Con otras palabras, Honneth se interesa en la actividad cotidiana del trabajador para explicar cómo las nociones de cosificación y conciencia de clase afectan, en el capitalismo, la estructura ética, social y política en los seres humanos. Asimismo, el pensador

alemán se interesa en comprender hasta qué punto la reificación se constituye o no en una segunda naturaleza del hombre⁷.

A propósito del proceso de intercambio como eje central del fenómeno de la reificación, Honneth (2007) considera que Lukács admite que las relaciones humanas son cosificadas precisamente porque en “la difusión del intercambio de bienes, que con el establecimiento de la sociedad capitalista se han convertido el modo predominante del accionar intersubjetivo” (p. 24), las relaciones humanas se reducen al mundo de las mercancías. Cabe decir que la reducción de las acciones del individuo a fines instrumentales y cosificados surge desde el mismo momento en que el obrero se constituye como una pieza en el engranaje mecánico del proceso de producción. Esto ocurre porque el trabajador, en calidad de desposeído, se ve obligado a vender su fuerza física para preservar su propia existencia y se somete habitualmente a la explotación de la actividad laboral como garantía de su conservación. Esto denota que “[e]l sudor del trabajo no viene acompañado por el disfrute de un mayor bienestar, sino por el sabor amargo de una severa renuncia” (Bericat, 2001, p.11).

En este sentido, según Lukács, la realidad de la cosificación como práctica consuetudinaria en el ámbito capitalista se constituye en la constante de las relaciones sociales, de manera que los procesos de interacción, lejos de obedecer a patrones universales que garanticen la estabilidad social, son encausados desde la lógica reificante impuesta por el capitalismo. A propósito de eso, Honneth, refiriéndose a las tesis de Lukács, considera que el término reificación adopta matices generales, ya que encierra un cúmulo de componentes en los cuales las relaciones con el mundo objetivo, intersubjetivo e intrasubjetivo son compelidos a calidad de cosa, y establecen procesos sociales egoístas, indolentes y sumidos en lo meramente económico. Esto se percibe claramente en Lukács, en primera medida porque en la sociedad capitalista las diversas facetas de la vida encuentran su razón de ser en el intercambio de mercancías; en segunda instancia, siguiendo a Weber, porque reducir las relaciones sociales al cálculo racional

⁷ Se habla de segunda naturaleza, según Lukács, cuando la objetivación a la que es sometido el obrero se agudiza y se hace tan habitual hasta el punto en que los arquetipos sociales que median en las posibilidades de interacción subjetivas también son cosificados. Aquí se indica que las premisas de la economía del capital se despliegan hacia las facultades exteriores a la intelectualidad humana, manifestándose en las instituciones sociales y las diversas prácticas que le dan sentido a la cotidianidad de lo humano, mostrando con ello que la cosificación, al volverse un hábito de carácter social, no es únicamente un problema fundamental de la economía, sino que es una problemática que, desde la lógica del capitalismo, permea todas las manifestaciones vitales del individuo (cfr. Arato y Breines, 1986, p. 184).

infranqueablemente conduce a la instrumentación de la conciencia y del mundo objetivo (Lukács, 1970, p. 128).

La justificación de la generalización de los procesos de reificación como fenómeno que permea las diversas facetas del ser humano conduce a Lukács a forjarse la idea de que, en el capitalismo, la reificación se constituye en la segunda naturaleza del hombre, toda vez que la connotación irracional propia de la naturalidad originaria del individuo es sometida bajo el sistema productivo-racionalizado que hace de la cosificación una práctica habitual. Así, señala Lukács (1970):

[...] los hombres, por un lado, rompen, disuelven y abandonan cada vez más los lazos simplemente «naturales», irracionales y «factuales», pero, por otro lado, y simultáneamente, elevan en torno de ellos, en esa realidad creada por ellos mismos, «producida por ellos mismos», una especie de segunda naturaleza cuyo desarrollo se opone a ellos con la misma implacable conformidad a leyes que lo hacían en otro tiempo las potencias naturales irracionales. (p. 154)

Dicho de otro modo, “la segunda naturaleza puede ser definida como un mundo de convenciones (instituciones) que habiendo sido producidas por las relaciones humanas se les enfrenta a los hombres con la misma ciega necesidad que la “primera e improducida” naturaleza” (Cuesta, 2010, p. 209). Esta idea Lukácsiana es asumida por Habermas (1989) al considerar que se habla de segunda naturaleza cuando “los plexos de interacción autonomizados en forma de subsistemas y que trascienden el horizonte del mundo de la vida se coagulan constituyendo [...] una socialidad vacía de contenido normativo” (p. 414).

En esta misma perspectiva, la carencia de un horizonte normativo, sustentado en el hábito de la objetivación de la conciencia, le sirve de base a Honneth para inferir que, desde la matriz Lukácsiana, se habla de segunda naturaleza cuando el *hábito* o la costumbre de una conducta meramente cosificadora en cuya perspectiva el entorno natural, el medio social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos solo como algo de índole cósmica (Honneth, 2009b, p. 68).

No obstante, respecto a esta interpretación de la reificación, Honneth (2007) considera que los argumentos de Lukács son insuficientes, puesto que no explica con claridad la manera como la reificación incide en las esferas no económicas del individuo, por lo cual sería problemático que este fenómeno se torne en segunda naturaleza (p. 28). Sin embargo, el filósofo húngaro asevera que con la reificación no solo los objetos son susceptibles de transformación, sino también la conciencia de los sujetos mismos, en la medida en que estos no únicamente figuran como piezas del engranaje económico, sino que adoptan una actitud contemplativa (Lukács, 1970, p. 116).

En ese mismo sentido, desde el enfoque Lukácsiano, plantea Honneth (2007), “tan pronto como un actor adopta el rol de parte en el intercambio, se torna en ‘contemplativo’, en un ‘observador sin influencia’ de lo que ocurre con su propia existencia, como partícula aislada, inserta en un sistema extraño” (p. 27). Debido a ello, Honneth resalta que Lukács intenta justificar la noción de la cosificación como segunda naturaleza, entendiendo la reificación como una conducta pasiva de los individuos que tienen como práctica habitual el percibirse a sí mismos, a la naturaleza y al entorno social de acuerdo con las condiciones cósmicas y reificadas impuestas por el proceso de intercambio. De este modo, la actitud observadora, desapasionada e indolente de los sujetos hace de las situaciones externas, internas e interactivas del acontecer humano un conjunto de prácticas distorsionadas que responden a las exigencias de la reificación capitalista (Honneth, 2007, p. 30).

En correspondencia con lo anterior, se puede señalar explícitamente que Honneth parte de la percepción Lukácsiana que considera que la reificación se origina “sólo cuando las formas objetivadas en la sociedad reciben funciones que ponen la esencia del hombre en conflicto con su ser, subyugando, deformando y lacerando la esencia humana” (Lukács, 1970, pp. 20-21). Debido a ello, según Honneth (2007), Lukács llegó a concebir la idea de que “tenemos que representarnos el proceso de reificación precisamente como aquel proceso por el cual la perspectiva participativa original es neutralizada de tal manera que acaba favoreciendo la finalidad del pensar objetivador” (p. 86).

No obstante, con Honneth se infiere que la noción de reificación de Lukács, la cual se encuentra arraigada a la objetivación y al proceso de intercambio

en el capitalismo, manifiesta errores categoriales que impiden realizar una reflexión pertinente que conduzcan al adecuado análisis de una etiología social de la reificación. En razón a ello, Honneth (2007) aclara que “si la reificación realmente coincidiera con la objetivación de nuestro pensamiento, todo proceso social que demanda una objetivación tal sería ya una manifestación del proceso de reificación” (p. 87), lo cual permite comprender que, si bien es cierto que en el proceso objetivador del intercambio (en el que siempre permanecen presente las partes) se genera la despersonalización de quienes participan de la transacción monetaria, en la reificación lo que se hace es suprimir la humanidad del otro, olvidarse de su existencialidad, invisibilizarlo o someterlo a la experiencia del menosprecio. En este sentido, Honneth presenta una nueva perspectiva de la reificación en términos de un olvido del reconocimiento, distinguiéndose de la teoría de la objetivación Lukácsiana, toda vez que el olvido implica perder de vista la presencia existencial del otro, en cuanto postura ontológica previa a la de la cognición (Fleitas, 2014, p. 256).

Así, los evidentes errores de Lukács respecto al origen de la reificación, al concebir esta patología como mera objetivación y no como el olvido del reconocimiento, obligan a Honneth a buscar posibles vías que expliquen la génesis real de la cosificación manifestada en términos de invisibilización y experiencias de menosprecio.

6. Conclusión

El análisis de las condiciones patológicas de la sociedad a causa del capitalismo moderno indica que el estado de negatividad social, manifestado en la pérdida del ideal universal, conduce a pensar, según lo expresa la teoría crítica, que la exaltación de los preceptos individuales surgidos en el proceso progresivo de la razón y fraguados en el contexto del capitalismo liberal, hacen que se pierda el fundamento normativo de las estructuras sociales.

La pérdida de un parámetro universal que guíe a la humanidad, según se analizó desde la lectura marxista y nietzscheana de Weber y Simmel, obedece a un escenario construido por el sistema capitalista que, desde su imagen primitiva hasta su concepción más avanzada, disuelve los elementos simbólicos que sostenían a la comunidad para imponer, a través de la división del trabajo y el

cálculo mercantil, una lógica económica que someta, oprima, explote y cosifique tanto a la naturaleza como a los individuos.

La crítica de la concepción de una humanidad determinada por el proceso de producción encuentra en Lukács su más radical afianzamiento, al percibir la manera en que todos los aspectos de la vida íntima y las instituciones donde se desarrolla el individuo se encuentran objetivadas, generando prácticas habituales que despersonalizan y anulan a los sujetos de la interacción.

En ese orden de ideas, a través del análisis histórico de las diversas prácticas humanas, se logra confirmar que la reificación, en sus distintas manifestaciones, surge por un proceso progresivo de la razón que, desestimando todas las posibles formas asociativas del individuo, promulga la atomización social, el desinterés por el otro y la relativización de los parámetros éticos. Así mismo, a partir de la manifestación de prácticas indolentes y desapasionadas que redundan en el abandono, la explotación y la fragmentación del ser humano, se logra establecer que la reificación, entendida como las acciones consuetudinarias que atentan contra la integridad del sujeto, de la naturaleza y de la sociedad, puede percibirse como una condición connatural del ser humano que más allá de justificarse en la objetivación del sujeto de interacción, encuentra su fundamento en el olvido del reconocimiento del otro.

Referencias

- Adorno, T. (1993). *Consignas*. (R. Bilbao, trad.). Amorrortu Editores.
- Adorno, T. (2004). *Escritos sociológicos I*. (A. González, trad.). Akal.
- Arato, A. y Breines, P. (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. (J. Aguilar, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Basauré, M. (2010). El "Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica".
Notas para una historia reciente del *instituto para la investigación social* de
Frankfurt. *Arxius*, (22), 115-126.

<https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/19406/MarioBasaure.pdf?sequence=1>

- Baxter, H. (1987). System and Life-World in Habermas's *theory of communicative action*. *Theory and Society*, 6(1), 39-86.
<https://doi.org/10.1007/BF00162659>
- Bericat, A. (2001). Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 95(1), 9-36.
https://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_095_03.pdf
- Brown, D. (1985). Institutionalism, Critical Theory, and the Administered Society. *Journal of Economic Issues*, 19(2), 559-566.
<https://doi.org/10.1080/00213624.1985.11504395>
- Cohen, J. y Arato, A. (2000). *Sociedad Civil y Teoría Política*. (R. Reyes, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Cuesta, M. (2010). Preguntas y problemas en torno a la reificación... de Axel Honneth. *Pensar: Epistemología y Ciencias Sociales*, 5, 205-215.
<https://www.revistapensar.org/index.php/pensar/article/view/55>
- D'Hondt, J. (1966). *Hegel, filósofo de la historia viviente*. (A. Leal, trad.). Amorrortu.
- De Zan, J. (2007). La figura hegeliana de *la lucha* por el reconocimiento. Un acontecimiento antro-po-lógico-político, no moral. *Agora Filosófica*, 16(8), 45-67.
- Deranty, J. P. (2013). Marx, Honneth and the Tasks of a Contemporary Critical Theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 745-758.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s10677-013-9407-6>
- Fleitas González, M. (2014). La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth. *Andamios*, 11(26), 253-275. <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v11i26.204>

- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jiménez Redondo, trad.). Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista* (M. Jiménez, trad.). Taurus.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del Derecho*. (A. Mendoza, trad.). Claridad.
- Hegel, G. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (J. Gaos, trad.). Alianza Editorial.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. (J. C. Velasco Arroyo, trad.). *Isegoría*, 5, 78-92.
<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/339>
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. (G. Calderón, trad.). Katz Editores.
- Honneth, A. (2009a). *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica*. (G. Mársico, trad.). Katz Editores.
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del Agravio Moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. (P. Storandt, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2011). *La Sociedad del Desprecio*. (F. Hernández y B. Herzog, trads.). Trotta.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. (H. Murena y D. Vogelmann, trads.). Sur.
- Jay, M. (1989). *Imaginación Dialéctica*. (J. Curutchet, trad.). Taurus.
- Lukács, G. (1970). *Historia y Conciencia de Clase*. (F. Duque, trad.). Editorial de Ciencias Sociales.

- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. (A. Elorza, trad.). Planeta de Agostini.
- Marx y Engels, (1974). *La ideología alemana*. (W. Roces, trad.). Grijalbo.
- Marx, K. (1985). *Manuscritos de economía y filosofía*. (F. Rubio, trad.). Alianza Editorial.
- Mitzman, A. (1976). *La jaula de hierro: Una interpretación histórica de Max Weber*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1977). *El nacimiento de la Tragedia*. (A. Sánchez, trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1978). *El Anticristo*. (A. Sánchez, trad.). Alianza Editorial.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. (R. García, trad.) Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. (S. Mas, trad.). Península.
- Smith, A. (1994). *La Riqueza de las Naciones*. (C. Rodríguez, trad.). Alianza Editorial.
- Suárez, J. (2010). El desplazamiento del paradigma de la producción hacia el paradigma del lenguaje en la teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. *Eidos*, 13, 96-129.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3662053.pdf>
- Taylor, C. (1994). *La ética de la Autenticidad*. (P. Carbajosa, trad.). Paidós.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (J. Medina, J. Roura, E. Ímaz, E. García y J. Ferrater, trads.). Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1979). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. (L. Legaz, trad.).
Península.

Weiss, J. (1988). Georg Simmel, Max Weber und die Soziologie. En O. Rammstedt
(Ed.), *Simmel und die frühen Soziologen: Nähe und Distanz zu Durkheim,
Tonnies und Max Weber* (pp. 36-63). Suhrkamp.