

# 5

# Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales



## ARTÍCULOS

Escriben:

Juan Ignacio Blanco Ilari, Alejandro Dulitzky, Martín Baña, Ignacio Moretti  
Juan M. Núñez - Luciano Thobokhlt

## INTERSECCIONES

- Crisis actual y nuevas propuestas en el mundo del trabajo. - Javier Alegre
- Hacia una epistemología del Neoliberalismo. - Hernán Fair
- Hacia una relectura del concepto de “trabajo” en Marx a la luz de los recientes procesos de reestructuración del capitalismo. - Nicolás G. Pagura

## FICHAS DE EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA

Luciano Alonso, Micaela Cuesta, Rodolfo Gómez

editorial



acceso libre

# Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales

Nro. 5 | 2010

ISSN N°: 1852-4702

PENSAR. Epistemología y Ciencias Sociales es una publicación periódica anual de



Correo electrónico: [info@revistapensar.org](mailto:info@revistapensar.org)  
[www.revistapensar.org](http://www.revistapensar.org)

Soporte electrónico  
ISSN 1852-4702  
Latindex: Folio N° 16280

Cómo citar este artículo:

Micaela Cuesta. **Preguntas y problemas en torno a la reificación...de Axel Honneth.** En revista *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, N° 5, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2010.

Disponible en la World Wide Web:

<http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/5/showToc>  
[www.revistapensar.org](http://www.revistapensar.org) – [info@revistapensar.org](mailto:info@revistapensar.org)

# **Fichas de Epistemología y Política**

Escriben

**Luciano Alonso**

**Micaela Cuesta**

**Rodolfo Gómez**

## PREGUNTAS Y PROBLEMAS EN TORNO A LA REIFICACIÓN...DE AXEL HONNETH

Micaela Cuesta\*

### Cuestiones preliminares

Hacia 1916 Gyorgy Lukács elaboró a partir de los aportes de Karl Marx y Georg Simmel la noción de *cosificación* como fenómeno extendido que impregnaba todas las relaciones (objetivas y subjetivas) en el modo de producción capitalista. Unos años después Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo* (1947) recurrieron a este término dándole un uso más amplio y menos específico del que otrora le asignara Lukács, en su intento por explicar ciertas operaciones llevadas a cabo por la razón iluminista. Recientemente, Axel Honneth en su libro *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (2007) vuelve sobre aquellas nociones y enuncia la *contradictoria* intención de “reactualizar” la noción de *reificación* -elaborada por György Lukács- para el desarrollo de una teoría capaz de demostrar la “preeminencia ontológica y conceptual del reconocimiento sobre el conocimiento”. Decimos *contradictoria* en virtud de lo declarado por el propio Honneth hacia el final de su texto, esto es, su llamado -en razón de lo que él identifica como errores conceptuales en Lukács- a “abandonar totalmente el marco de explicación sociológico del análisis de la reificación de Lukács” (Honneth, 2007: 136). Para Honneth el análisis lukacsiano estaría demasiado “amoldado a la identidad entre comercio de mercancías y reificación” como para que su fundamentación teórica pudiese aportar un análisis amplio y diferenciado. Quizás este sea uno de los mayores problemas de la interpretación de Honneth. Pero antes de avanzar sobre este particular, quisiéramos formular los siguientes interrogantes: ¿de qué diagnóstico parte Honneth para expresar esta contradictoria intención de *reactualizar* el concepto lukácsiano de *reificación*? ¿Cuál es la interpretación que propone el autor de esta noción? ¿Qué se mienta con ella? ¿Qué desplazamiento se realizan sobre el concepto con el fin de erigir la tesis de “la preeminencia ontológica y categorial del reconocimiento sobre el conocimiento”? Consideramos que la revisión de estas preguntas conduce a la formulación de una serie de motivos problemáticos que quisiéramos aquí poner en discusión.

### Problemas de diagnóstico

En las primeras páginas de su estudio Honneth reconoce el carácter crítico de la noción formulada por Lukács, bajo ella se mentaban una serie de fenómenos ocurridos en las sociedades modernas, en donde, según su planteo, insistía un elemento: la *instrumentalización* de las relaciones sociales y personales. La centralidad que este concepto tenía como “diagnóstico de época” (definición complicada también, no sólo

---

□ Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, CONICET. Email: micaelacuesta@yahoo.com.ar

porque supone la existencia de algo así como un bloque homogéneo e idéntico a sí al cual se podría atribuir, *tout court*, ciertos predicados, sino también por su carácter totalizador, contrario, a su vez, a la enunciación crítica realizada por el propio Honneth), esa centralidad, decíamos, se pierde con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial y a consecuencia del Holocausto. Ambos acontecimientos habrían desplazado la reflexión en torno a la reificación hacia la preocupación sobre nuevas formas de incrementar la democracia y la justicia.

Sin embargo, en los últimos tiempos -afirma Honneth- se ha producido una *reactualización* de la problemática de la reificación bajo otros nombres y este hecho se vincula, para él, a “un cambio de tendencia” -nuevamente- “en el diagnóstico de época” (Honneth, 2007: 14). El autor sostiene que cuatro acontecimientos dan cuenta de aquel cambio:

En primer lugar, en el campo literario, se subraya la existencia de una cantidad de relatos y novelas que “diseminan un aura estética de la economización furtiva de nuestra vida cotidiana” (Honneth, 2007: 14) en donde los sujetos observan al mundo y a los hombres como si se tratara de objetos inanimados. La reificación se traduce aquí en la creación de un estado de ánimo que propicia cierto clima de desinterés o falta de perspectiva.

En segundo lugar, en los estudios sociológicos, la reificación se equipara a formas modificadas del comportamiento humano, esto es, a la tendencia a simular deseos o sentimientos por oportunismo, con el objeto de “vender” cualidades como objetos -como mercancías- en el mercado.

En tercer lugar, en el campo de la Ética o la Filosofía de la moral, se habla de reificación sin ninguna remisión al texto fuente (Lukács) y en un sentido normativo<sup>1</sup>.

Finalmente, en los estudios del cerebro se delata una actitud reificante en su propósito de explicar actitudes y sentimientos humanos mediante el mero análisis de sus conexiones neuronales, es decir, en realizar estudios con independencia de todo saber respecto de la experiencia del hombre en el mundo de la vida. El sujeto es reducido, así, a un autómatas, a mera cosa.

Ahora bien: ¿es posible hablar a partir de esta enumeración de una *re-actualización* de la problemática? ¿Es posible equiparar *reactualización* con “cambio de tendencia”? Lo que ofrece Honneth ¿no consiste, antes bien, en un cuadro que, desde una lectura sintomática, daría cuenta de la existencia de ciertas actitudes reificadoras en distintos ámbitos de la cultura y del conocimiento y sobre las cuales sería preciso producir su crítica ideológica? Crítica ideológica para la cual -ahora sí- sería necesaria la *reactualización* del concepto negativo de reificación tal como fuera elaborado por Lukács.

Sería también conveniente indagar aquí el sentido que en este diagnóstico asume algo así como *lo actual*. En otras palabras, podemos contentarnos con afirmar que la

---

<sup>1</sup> La reificación es definida del siguiente modo: “comportamiento humano que quebranta nuestros principios morales o éticos en tanto otros sujetos no son tratados de acuerdo con sus cualidades humanas, sino como objetos insensibles, inertes, como ‘cosas’ o ‘mercancías’” (Honneth, 2007: 17).

*actualidad* de una categoría viene dada porque muchos hablan de ella. O bien, la actualidad de una categoría debería definirse en virtud de su capacidad explicativa, productiva, crítica, etc. Dicho de otro modo, ¿no reside la *actualidad* de un término en su capacidad de volver inteligibles ciertas limitaciones presentes en determinadas conceptualizaciones contemporáneas? En este caso la actualidad vendría dada en función de que el horizonte en el cual aquella categoría emergió no ha sufrido modificaciones sustanciales, luego, ella aún sería capaz de iluminar ciertos aspectos de la realidad.

Pero volvamos al diagnóstico de Honneth: en él se asevera que la reificación (que insiste en los distintos campos) es presentada como una actitud sospechosa de atentar contra principios morales. Respecto de la apreciación de Honneth sobre esta caracterización observamos también un problema o, al menos, una contradicción: Honneth afirma que esta lectura normativa no era la que Lukács había elaborado bajo el concepto de reificación. No obstante este rechazo inicial, a lo largo de los desarrollos de Honneth, esta posición comienza a desdibujarse, pues se sugiere en reiteradas ocasiones un juego de oposiciones entre: una práctica reificadora y otra “verdadera”, una praxis “deficiente” y otra “no deficiente”, una “incorrecta” y otra “correcta”, etc. Lo mismo termina ocurriéndole al propio Honneth, pese a sus resistencias, cuando en la tentativa de argumentar su hipótesis (preeminencia del reconocimiento sobre el conocimiento) queda preso de posiciones antinómicas tales como: *cura* (Heidegger) vs. aprehensión neutral de los objetos; implicación vs. reificación (nivel intersubjetivo); reconocimiento vs. conocimiento (relación con los objetos del mundo); expresión vs. autorreificación (relación con uno mismo). Más allá de las cuestiones que estos pares podrían suscitar, la pregunta que a nosotros nos inquieta podría ser formulada del siguiente modo: un concepto crítico, negativo ¿requiere sin más -como afirma Honneth- su formulación en términos positivos/normativos? El momento de la crítica de un concepto negativo ¿no señala, antes bien, la *verdad* de la falsedad de lo social que en ella se expresa? Consideramos que, así como en Marx el fetichismo no puede ser concebido por fuera de o más allá de otra estructura a él subyacente, esto es, la *mercancía*, no pudiendo pensarse, por lo tanto, en una práctica no fetichista que no requiera la transformación o supresión de aquella; en Lukács, la noción de *reificación* tampoco puede ser opuesta, sin más, a un fenómeno no reificado, antes bien, de lo que ella daría cuenta es de un fenómeno que *opera*, es decir, que se produce efectivamente en la realidad y que cosiste, dicho rápidamente, en la negación de la historicidad de lo social (y aquí entra el reconocimiento de las relaciones humanas, de las cualidades de los otros, de los objetos y de sí mismos). En la posibilidad de la convivencia -que se expresa en las *antinomias de la conciencia burguesa*- entre la afirmación del principio productivo del espíritu y su simultánea negación. Pero, una vez más, esto no supone inmediatamente la postulación de un *deber ser* o la existencia de una forma originaria, no reificada de praxis, posible aún cuando se mantengan constantes las estructuras que la producen, esto es, no es viable una praxis no reificada sin una transformación histórica de los fenómenos que la condicionan o producen.

Parafraseando a Adorno podríamos decir que, no se puede hipostasiar una praxis no reificada cuando la reificación ha sido históricamente producida. En todo caso, de lo que

un concepto negativo, crítico, debería dar cuenta es de la sedimentación histórica de la que estos términos -que designan mecanismos- son portadores. No se trataría ya de disolver el enigma sino, por el contrario, de iluminarlo a partir de su inscripción en una constelación de conceptos que lo abarque.

Así, la reificación conlleva una negación y sólo en este sentido se podría decir que requiere un momento *positivo* previo: el reconocimiento de las relaciones sociales, históricamente producidas, cuya huella aquel mecanismo borra.

Veamos ahora cual es la definición que Honneth proporciona del concepto de reificación.

### Problemas de interpretación

Ubicamos aquí, de modo preliminar, tres cuestiones problemáticas: en primer lugar, Honneth pareciera identificar la reificación con la ampliación del intercambio y a esto con la noción de segunda naturaleza; en segundo lugar, el autor equipara segunda naturaleza con *postura distorsiva*, con *velo*; en tercer lugar, Honneth, a pesar de su cuidado termina identificando forma *fallida* de praxis con forma *falsa* de praxis.

Comencemos por la primera cuestión. La noción lukacsiana de reificación designa -para Honneth- un proceso cognitivo por el cual algo que no posee en sí propiedades de cosas es considerado como cosa. Así, la reificación no es un mero error categorial, posee, por el contrario, una causa social: la difusión del intercambio de bienes devenido en modo predominante del accionar intersubjetivo. Ya sugerimos que este es quizás el mayor inconveniente que, a nuestro entender, tiene la interpretación honnethiana. En lo que sigue esperamos aclarar el por qué. La invariante que Honneth observa, según se desprende del texto, es la racionalidad del cálculo costo/beneficio. Tres aspectos constituyen este fenómeno:

- a) Reducción de *objetos* a cosas aprovechables.
- b) Reducción de los *sujeto* a meros objetos.
- c) Reducción de los *bienes simbólicos* personales a recursos.

Lukács lleva a cabo una generalización, afirma Honneth, que va de una descripción de fenómenos económicos a otra que involucra todo el espectro social. Y, en esta generalización -afirma- Lukács parece recurrir a estrategias de explicación alternativas:

a) Modelo funcionalista: para que el capitalismo se expanda es preciso que todas las esferas de la vida se rijan por el modelo de acción del intercambio de mercancías.

b) Modelo weberiano: la progresiva racionalización conduce -de manera arbitraria- a la propagación de actitudes instrumentales en ámbitos donde antes dominaban otras lógicas<sup>2</sup>.

A través de este problemático paso -aduce Honneth- Lukacs arriba a su tesis: “en el capitalismo la reificación se ha transformado en la «segunda naturaleza» del hombre: a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un *hábito* el percibirse a sí mismo y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosas” (Honneth, 2007: 27). Esta noción de reificación que Honneth atribuye a Lukács es objeto, a nuestro entender, de una simplificación, quizás por ello Honneth puede afirmar que aquella definición entraña un error: no es posible tan sólo equiparar la *reificación* a la coseidad producida a causa del intercambio, ni a ésta última con la segunda naturaleza, pues para Honneth la «segunda naturaleza» incluye dimensiones no económicas. Ahora bien, esta equiparación, nos preguntamos ¿no es acaso producida por la propia interpretación de Honneth? Como sabemos, para Lukács, a diferencia de lo que ocurría en la lectura de Simmel, la *cosificación* no es atribuible tan sólo a la universalización del intercambio, antes bien, ella se vincula a la estructura dual de la mercancía y a su lógica especular de funcionamiento. Esta lógica redundante en el hecho de que las formaciones sociales históricamente devenidas asumen el carácter de entidades improductas y por tanto eternas, conformando así una “segunda naturaleza”. En otras palabras, 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 improducta” naturaleza. Es este proceso soportado en la estructura dual, bifacética de la mercancía, y en la universalización de la lógica racional y formal, el que conlleva la cosificación de las relaciones sociales, el que produce como efecto la *reificación*. Esto es: podemos hablar de reificación en la medida en que el mundo creado por los hombres se le enfrenta como una segunda naturaleza igual de impenetrable que la primera. Y esta definición no comporta, como sugiere Honneth, dimensiones sólo económicas, pues para Lukács la cosificación posee una dimensión objetiva y otra subjetiva, ésta última encuentra lugar en dos situaciones:

- Cuando la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, convirtiéndolo en mercancía mediante la abstracción de sus cualidades y su conversión en fuerza de trabajo (reducción del hombre a fuerza de trabajo y equiparación con cualquier otra mercancía, ambas erigidas sobre la negación, no sólo de la personalidad total del trabajador, sino también de su especificidad *como* mercancía: ser la única capaz de agregar o producir *valor*).

---

<sup>2</sup> Notemos que el “modelo marxista” de explicación no es siquiera aludido.

- Cuando las cualidades más personales del hombre no aparecen como formando parte de un todo personal orgánico, sino como “cosas” que él “posee” y que puede enajenar, al igual que cualquier otro objeto existente en el mundo.

Ambas dimensiones hacen del individuo un sujeto meramente contemplativo.

Está claro que lo que a Honneth parece interesarle son, precisamente, las modificaciones en la *conducta* de los hombres hacia el mundo. Con una lectura más próxima a la de Simmel que a la del propio Lukács, Honneth deriva la centralidad de las nociones de *contemplación* (como actitud de observación paciente, pasiva) e *indolencia* (falta de afección emocional)<sup>3</sup> para describir lo que ocurre con la reificación al nivel del *accionar humano*.

El segundo problema consiste -a nuestro entender- en pensar la reificación como: “una *postura* o forma de conducta que *distorsiona* nuestra perspectiva, tan difundidas en las sociedades capitalistas que es posible hablar de ella como de una *segunda naturaleza* del hombre” (Honneth, 2007: 31). De tal suerte la reificación se presenta, por un lado, como una postura que, vuelta hábito, conllevaría un elemento *distorsivo*, y por otro, podemos hablar de ella como una «segunda naturaleza» en virtud de su *generalización* y difusión. Honneth pareciera atribuir la reificación como «segunda naturaleza» a una mera diferencia cuantitativa, a una ampliación o *generalización* de una postura distorsiva devenida hábito. Ahora bien, ¿en qué se diferenciaría esta definición de la reificación de otra propia de la *ideología* mentada como sentido común o como mera distorsión? A primera vista, no parecieran haber demasiadas diferencias<sup>4</sup>.

En tercer lugar, según Honneth, la reificación es comprendida por Lukács “como forma de praxis fallida enteramente” (Honneth, 2007: 32). El autor aclara que “forma *fallida* de praxis humana” no significa forma *falsa* de praxis humana, no obstante, a continuación e inmediatamente, Honneth sugiere que estas definiciones suponen ya, o poseen, parámetros *normativos*, es decir, habría otros modos de *praxis* más originales o mejores, otros modos de praxis *verdaderos* que, como antes señalamos, serían requeridos por el propio concepto lukacsiano. Las pistas que, según Honneth, Lukács brinda para construir una respuesta son dos:

- En primer lugar, la versión *oficial* señala que una *praxis* sería *verdadera* toda vez que se percibiera al objeto como producido por el sujeto. En este caso, intelecto y mundo coincidirían. Honneth juzga a esta versión *idealista*, y así planteada sería complicado no

---

<sup>3</sup> Ambas nociones pueden rastrearse en el texto de Simmel (1989) titulado “Las grades urbes y la vida del espíritu”.

<sup>4</sup> En un texto de 2004 Honneth afirma que una de las claves para diferenciar el reconocimiento legítimo del reconocimiento ideológico consiste en identificar la discrepancia existente entre promesa evaluativa y realización material. La existencia de este abismo daría cuenta de un modo ideológico de reconocimiento. Por su parte, el reconocimiento no-ideológico ha de satisfacer una serie de ítems: no debe tener un contenido discriminatorio, deben ser dignos de crédito (creíbles) y deben ser contrastantes. Ver: Honneth, 2004: 129-150.

estar de acuerdo. Mas consideramos, una vez más, que Honneth no está siendo justo con el planteo lukacsiano, pues si bien Lukács se propone elaborar la noción de un sujeto “productor”, esto es, revelar al sujeto de la acción según la cual resulta el mundo; no lo hace apelando a un más allá o recurriendo a una figura atemporal e indeterminada, por el contrario, este sujeto productor ha sido, a su vez, históricamente producido por las relaciones entre los hombres y por el modo en que devino la forma de producir y reproducir sus vidas: el proletariado no es, luego, un sujeto cualquiera, sino uno determinado e históricamente producido. Pero aún hay más, pues tampoco deriva Lukács de la afirmación precedente algo así como una coincidencia feliz y plena entre intelecto y mundo, pues ello no sólo supondría seguir sosteniendo la escisión absoluta entre sujeto y objeto (cosa que Lukács como hegeliano redimido no podría defender) sino que también equivaldría a afirmar la absoluta y plena accesibilidad del mundo como totalidad y, no es esta categoría de totalidad la que se corresponde con el planteo de Lukács<sup>5</sup>.

- La segunda pista Honneth dice encontrarla en una supuesta versión *no oficial* de Lukács donde se afirma que la praxis es verdadera cuando posee “las cualidades de la participación y del interés, que han sido destruidas por la ampliación del intercambio de mercancías”. No sólo vuelve el autor a insistir aquí en la noción de “ampliación del intercambio” como factor determinante o causa social de la reificación, sino que además persiste en la idea de una praxis verdadera como lugar impoluto, o no distorsionado al que sería preciso retornar.

Una vez realizadas estas reinterpretaciones Honneth se pregunta si es posible o necesario reactualizar el término lukacsiano de reificación, pero el problema, a nuestro entender, es que así redefinido el término resulta difícilmente atribuible al propio Lukács siendo altamente compleja la posibilidad de su *reactualización*. Honneth al vaciar la noción lukacsiana de todo su potencial crítico y negativo no deja otra salida más que sospechar, ciertamente, de su *actualidad*.

### **Desplazamientos conceptuales**

Hasta aquí la hipótesis de Honneth podría formularse del siguiente modo: es una actitud *intersubjetiva* la que se opone a una praxis reificante. Con praxis reificante refiere a una atrofía o distorsión; a ella opone una *praxis verdadera* entendida en términos de una relación de implicación respecto de sí mismo y del entorno.

Siguiendo la pista de la versión *no oficial* que equivale praxis verdadera con participación activa y compromiso existencial y donde el acento recae en la *interacción* antes que en la actividad productora del mundo, Honneth propone un parentesco entre

---

<sup>5</sup> No es posible desarrollar aquí las implicancias de esta categoría, bástenos con indicar lo siguiente: el ideal de un conocimiento total no es alcanzable afirma Lukács, y ello por dos razones: en primer lugar, porque cada “todo” que el conocimiento elige como objeto de pensamiento forma parte, a su vez, de una totalidad más amplia “tanto histórica como teóricamente”, lo cual significa que su totalidad es sólo relativa y no absoluta; en segundo lugar, no podemos alcanzar el ideal de un conocimiento total porque nuestras posibilidades son limitadas frente a la multiplicidad de lo real. Luego, el conocimiento es, así, una “aproximación” cuya pretensión sólo puede consistir en “rodear cada vez más la realidad objetiva” (Lukács, 1970: 181) previniéndonos de la unilateralidad a través del recurso a una totalidad a la que, no obstante, nunca podremos acceder ni conocer en su cabal plenitud y multiplicidad.

este razonamiento y los desarrollos de John Dewey y Martin Heidegger (llegando al presente -dice- habría que incluir a Stanley Cavell).

La semejanza entre Lukács y Heidegger la encuentra en el concepto de *praxis de implicación* y en el rechazo de ambos a la antinomia en que ha quedado presa la filosofía burguesa, particularmente una: la referida a la oposición sujeto-objeto. A Honneth, sin embargo, le parece menor y prescindente el hecho fundamental de que Heidegger no remita esta escisión a una históricamente producida como sí haría Lukács, reteniendo, antes bien, la idea de que ambos pensadores rechazarían el supuesto de que “el sujeto epistémico se enfrenta con el mundo de manera neutral” (Honneth, 2007: 40), lo cual supondría una concepción alternativa de praxis.

En primer lugar, el concepto de Heidegger que daría cuenta de esta praxis alternativa es el de *cura*: nos enfrentamos a la realidad con el objeto de *dominarla*, y así ésta nos es dada como un campo de significaciones prácticas. Este sentido se asemeja al que Lukács atribuye, según Honneth, a una noción ampliada de *praxis* (como distinta a una actitud observadora). Ahora bien, nos preguntamos, una praxis entendida como dominio práctico del mundo puede ser mentada como el opuesto a una praxis reificada. Con Adorno una definición tal se tornaría altamente problemática, pues se aproxima más a una definición regida por una racionalidad instrumental que a un modo distinto o alternativo de praxis.

En segundo lugar, Honneth sostiene que “Como Heidegger, Lukács también supondría que las condiciones reificadas sólo constituyen un marco de interpretación falso, un velo ontológico detrás del cual se esconde la facticidad de la forma efectiva de la existencia humana” (Honneth, 2007: 43). Aquí praxis reificada equivale a encubrimiento de una relación preocupada y de implicación fáctica. Pero ¿esto no supone, nos interrogamos, la creencia -de lastre idealista- en una realidad más profunda y original que sería preciso descubrir, como si hubiera -al decir de Louis Althusser- una capa mística y mistificadora que sería necesario correr para que la verdad se nos revele?

En tercer lugar, ambos autores coincidirían, afirma Honneth, en la existencia de una praxis *correcta* dada desde siempre en forma rudimentaria y que, pese a la reificación vuelta hábito, *segunda naturaleza*, no termina nunca de desaparecer del todo. Antes bien, “esta cualidad previa debe estar siempre tan presente en la forma de un saber pre-reflexivo o de restos elementales de acción, que un análisis crítico podría volver a traerla a conciencia en cualquier momento” (Honneth 2007: 46). Lo anterior lleva implícito, a nuestro entender, una sobrevaloración de la capacidad inscrita en la conciencia: como si tornar consciente un acontecimiento bastase para transformar una praxis.

La hipótesis que Honneth adelanta, ayudándose de la noción de *cura*, afirma que: en la relación del hombre consigo mismo, con otros, y con el entorno, habría: en primer lugar, una actitud de apoyo (de implicación); en segundo lugar, un abandono de esa actitud, y finalmente, una percepción del entorno como meras entidades cósmicas.

A partir de aquí Honneth se dedicará a argumentar una serie de tesis que no carecen de inconvenientes según la lectura que aquí proponemos. No obstante, por problemas de

extensión dejamos aquí en suspenso su tratamiento para adelantar algunas reflexiones finales.

### **Algunas consideraciones finales**

Honneth atribuye la supuesta reducción de la cosificación al intercambio, por un lado, y la visión totalizadora del análisis de Lukács, por otro lado, a una serie de errores conceptuales:

En primer lugar, a ojos de Honneth Lukács equipararía demasiado rápidamente despersonalización con reificación. Para cuestionar esta identificación entre intercambio y despersonalización, Honneth recurre al análisis de Simmel y sostiene que el sujeto del intercambio conserva siempre determinadas cualidades que lo hacen responsable de esa interacción, esto es, no es reducido a mera cosa, no se le niega completamente su *humanidad*, luego, se lo reconoce. Consideramos que este argumento no es suficiente para llevar adelante una crítica, pues tampoco Lukács afirma algo así como que la reificación consiste en la negación total de la *humanidad*. Más aún, así como el enigma de la mercancía fue descubierto -siguiendo a Marx- sólo cuando el principio de la *igualdad* devino un principio general, la cosificación de las relaciones sociales son susceptibles de ser caracterizadas en la medida en que, además de la igualdad, la *libertad* de los individuos devino en principio general y popular. Sin ambas condiciones sería difícil hablar de reificación, pues para negar una condición primero es preciso suponerla ¿Cómo podría entenderse sino el concepto de *antinomia de la razón burguesa*?

En segundo lugar, el error de Lukács consiste, dice Honneth, en ver unidad cuando no la hay entre las distintas dimensiones de la reificación (con otras personas, con el entorno y con uno mismo). Para Honneth no existe una conexión necesaria entre los distintos niveles de la reificación. En todo caso, la relación se da entre reificación de otras personas y reificación del mundo objetivo. Este argumento parece plausible, aunque no estamos del todo seguros de que pueda hablarse de la unidad de todos los fenómenos de la reificación en los textos de Lukács.

En tercer lugar, según el estudio de Honneth, Lukács reproduce el argumento base-superestructura. Lukács afirmaría la tendencia totalizadora de la reificación por causa de la “capitalización”, pero *no* explicaría el efecto que esto conlleva en el seno de la familia, en las relaciones parentales y en lo público y la política. Creemos que esta demanda es excesiva, y niega, además, los desarrollos nada lineales ni mecánicos de un marxismo como el de Lukács. Desarrollos que, por otra parte, motivaron diversas polémicas con sus contemporáneos *ortodoxos* y mecanicistas, y que años después dieron lugar a su inclusión, por ejemplo, en la *corriente cálida* del marxismo (Merleau-Ponty, 1957).

Finalmente, para Honneth: “Lukács menciona los fenómenos de la reificación sólo en un estrecho nexo con los procesos de intercambio” (Honneth, 2007: 135). Es vano volver a insistir sobre el equívoco de esta interpretación. Diremos tan sólo que juzgar los

desarrollos de Lukács en función de lo que él *no* tematizó no nos parece un argumento atendible.

Persistiendo en una interpretación parcial de Lukács, Honneth adelanta algunas conclusiones para la confección de una “etiología social” (M. Nussbaun) de la *reificación*. El desafío consiste, a sus ojos, en describir las “prácticas o mecanismos que posibilitan o perpetúan sistemáticamente tal olvido” (Honneth, 2007: 137). Lamentablemente Honneth no proporciona más detalles acerca de este tipo de prácticas que las ya reseñadas, agrega tan sólo la importancia de considerar el impacto que la variable tecnológica posee en los procesos de *autorreificación*.

Para terminar quisiéramos retomar una frase de Adorno que también menciona Honneth: “Toda reificación es olvido”. Teniendo esta frase en mente nos preguntamos: cambiar un término por otro -reificación por reconocimiento- ¿alcanza para conjurar el hechizo? ¿No sería preciso, antes bien, retener el término para *no olvidar* así lo que él designaba y designa? Finalmente, olvidar lo que bajo la noción de reificación se mentaba ¿no es también una forma de pensamiento reificado?

## **BIBLIOGRAFÍA:**

ADORNO, Thodor W. y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica del iluminismo*. Madrid, Editora Nacional Madrid, Madrid, 2002 [1947].

ALTHUSSER Louis, *Para leer el capital*. México, Siglo XXI, 2000.

HONNETH, Axel, "El reconocimiento como ideología" en *Revista Isegoría*, n° 35, julio-diciembre, 2004, pp. 129-150.

HONNETH, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007.

LUKÁCS, Georg, *La crisis de la filosofía burguesa*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, La Pleyade, 1970 [1947].

LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*. Tomo II. Trad. Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1984.

LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*. Tomo I. Trad. Manuel Sacristán. España, Sarpe, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica* Buenos Aires, Leviatán, 1957.

SIMMEL, Georg, "Las grades urbes y la vida del espíritu" en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1989.