

Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth

Mauro Basaure*

Instituto de Humanidades. Universidad Diego Portales
m.basaure@em.uni-frankfurt.de

Resumen

Mediante una serie de diferenciaciones analíticas reconstruyo y presento la estructura elemental del proyecto de teoría crítica desarrollado por Axel Honneth, quien es considerado hoy el representante más destacado de la tercera generación de la Escuela de Fráncfort. En el marco de dicha reconstrucción, especifico el lugar que ocupa el esfuerzo de Honneth por reactualizar el concepto lukácsiano de reificación en clave de teoría del reconocimiento. Afirmo que dicho esfuerzo está guiado por la tarea que se ha propuesto Honneth de dotar a su proyecto intelectual de una veta de crítica de la racionalidad instrumental; una veta propia a la mencionada tradición pero para cuyo tratamiento Honneth hasta ahí no había desarrollado una conceptualización adecuada.

Palabras clave: teoría crítica; Axel Honneth; patologías sociales; reificación; reconocimiento existencial.

Abstract. *Reification and critique of the social pathologies in the frame of Axel Honneth's project of critical theory*

Through a series of analytical differentiations, I reconstruct and present the elemental structure of the project of critical theory by Axel Honneth, who is considered nowadays the most relevant representative of the third generation of the Frankfurt School. Within the framework of this reconstruction, I specify the place that has Honneth's effort to reactualize Lukács's concept of reification according to the theory of recognition. I maintain that this effort is guided by Honneth's task of giving to his intellectual project the critical line of instrumental rationality, a line pertaining to the mentioned tradition for whose examination Honneth had so far not developed an adequate conceptualization.

Keywords: Critical Theory; Axel Honneth; social pathologies; reification; existential recognition.

* También miembro del Institut für Sozialforschung, Fráncfort, y del Groupe de Sociologie Politique et Morale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Sumario

- | | |
|---|---|
| <p>1. Sobre la <i>teoría social</i> y sobre la <i>teoría de las luchas sociales por el reconocimiento</i></p> <p>2. Las <i>teorías críticas</i> basadas en las nociones de reconocimiento</p> | <p>3. Crítica de las injusticias y crítica de las patologías sociales</p> <p>4. Las críticas de las patologías sociales</p> <p>Bibliografía</p> |
|---|---|

De acuerdo a mi perspectiva, el proyecto intelectual de Axel Honneth —el representante más destacado de lo que hoy se reconoce como una «tercera generación» de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort— puede ser analíticamente diferenciado en al menos tres ámbitos relacionados entre sí. Se trata de una *teoría social*, de una *teoría de las luchas sociales* y de una *teoría crítica de la sociedad* (Basaure, 2010a). Aunque no dejaré de referirme rápidamente a las dos primeras de estas teorías [1], en el centro de mi atención estará la última de ellas. Honneth (2004; 2007a; 2007b) ha insistido correctamente en diferenciar entre dos vertientes de su teoría crítica de la sociedad: por un lado, se trata de una *teoría crítica de las injusticias* y, por otro, de una *teoría crítica de las patologías sociales*. Según mi perspectiva, esta última expresión de la teoría crítica debe ser diferenciada a su vez en dos vías alternativas: la teoría crítica de las patologías basada en la *noción de los prerequisites de la autorealización personal* debe ser distinguida de una teoría crítica de las patologías sociales *relativa a una discusión sobre teoría de la racionalidad*. Con lo anterior queda presentado, al menos de manera muy general y sinóptica, lo que considero que es la arquitectura medular del proyecto intelectual de Axel Honneth [2].

Una vez realizada dicha presentación sinóptica, se deberá volver atrás para tematizar en mayor detalle la diferencia entre la *teoría crítica de las injusticias*, por un lado, y la *teoría crítica de las patologías sociales*, en las dos recién mencionadas formas que ella adopta, por el otro [3]. Muestro luego que la propuesta realizada por Honneth (2007b) de reactualizar el concepto lukácsiano de reificación es discernible en términos de una teoría crítica de las patologías sociales cuyo eje de discusión es aquel relativo a una teoría de la racionalidad. Como tal, esa propuesta implica, por un lado, un desplazamiento del proyecto inicial de Honneth de desarrollar una *teoría social* del reconocimiento y una *teoría de la lucha por el reconocimiento* y, por otro, el esfuerzo (aún incompleto) por validar una vía de crítica de la racionalidad instrumental que sea alternativa a la adoptada por Habermas, según la cual las patologías de la modernidad son concebidas en términos de colonización del mundo de la vida [4].

1. Sobre la *teoría social* y sobre la *teoría de las luchas sociales por el reconocimiento*

La *teoría social* de Axel Honneth se funda en la tesis, de orden antropológico formal —compartida por autores como Tzvetan Todorov (1995), Avishai Margalit (1996) y Charles Taylor (1992), entre otros—, de que el reconocimiento

es un mecanismo fundamental de nuestra existencia social. Esa tesis significa, por un lado, que el desarrollo logrado o exitoso de la subjetividad depende del reconocimiento y solo podemos concebirnos como miembros de la sociedad en la medida que nos sentimos reconocidos en determinados aspectos de nuestra personalidad. Por otro lado, esa tesis significa que las estructuras sociales en que se encuentran sedimentadas las formas del reconocimiento recíproco son fundamentales para la propia existencia de la sociedad y para la integración social.

Honneth da sustancia a dicha tesis con la ayuda de la psicología del desarrollo, por un lado, y de sociología moral, por el otro. Con la ayuda de la *object relations theory* de Winnicott (2002, 2006), así como de ciertos aspectos del propio psicoanálisis freudiano (Honneth, 2006), Honneth muestra, por un lado, que las personas dependen, desde el momento más temprano de su vida, de un medio caracterizado por una conducta afirmativa y de reconocimiento hacia ellas y, por el otro, que entre su salud psíquica y el carácter intacto de las relaciones de reconocimiento existe una correspondencia directa; así, pues, las personas adquirirían una relación libre consigo mismas y una autonomía individual solo en la medida en que cuentan con la aprobación o afirmación del medio social.

Lo anterior permite a Honneth afirmar la fuerte interrelación entre transformaciones sociales —en tanto que fuente de cambios de las experiencias subjetivas sobre el medio social— y el ámbito psíquico de los sujetos, es decir, entre estructuras sociales y subjetividad. Dichas estructuras sociales son analizadas por él en términos de una teoría sociológico-moral de esferas de reconocimiento (Honneth, 1997; Fraser y Honneth 2006). La pregunta elemental de Honneth es qué tipo de prácticas sociales están institucionalizadas en nuestra sociedad de tal manera que impliquen formas de reconocimiento recíproco y se basen en principios normativos, reconstruibles a modo de una gramática moral de la vida social. Con la ayuda de Hegel, Honneth (1997; 2001) señala que las sociedades modernas se encuentran estabilizadas por una infraestructura moral, reconstruible en términos de tres formas de interacción o esferas gobernadas respectivamente por un principio normativo: el *amor*, el *derecho* y la *valoración social*. El *amor* es el nombre general de una forma de reconocimiento recíproco, la atención emocional, que los sujetos se otorgan y exigen en el marco de sus relaciones primarias (relaciones de pareja, familiares, de amistad). Según el principio del *derecho* moderno todos los miembros de la sociedad se deben reconocer y respetar como iguales en sus derechos y obligaciones. Por último, también es propio a las sociedades modernas el principio del *logro* (*Leistung*), cuya promesa consiste en que los sujetos se otorguen mutuamente valor social en función de la contribución que ellos hacen, en base a sus capacidades y cualidades específicas, a la realización de valores sociales compartidos.

En cierta coincidencia con teorías pluralistas de la justicia, como la de Michael Walzer (1983; ver Miller 1999), lo que Honneth (Fraser y Honneth 2006) afirma, dicho en otros términos, es que la idea moderna de justicia como

igualdad de trato se ha institucionalizado en tres formas distintas. El amor, la igualdad de derechos y el principio del logro representan principios normativos en relación a los cuales las personas pueden hacer valer legítimamente exigencias distintas de igualdad de trato. Esas esferas tienen un carácter histórico y, como tales, expresan un determinado grado de madurez de las relaciones sociales. Una misma necesidad antropológica de reconocimiento se habría diversificado en la misma medida que históricamente se han diferenciado esferas del reconocimiento: la dedicación emocional, la atención cognitiva y la valoración social, son los modos en que se expresan las necesidades de reconocimiento, según se trate de las relaciones primarias, de las relaciones de derecho o de la comunidad de valor, o de las relaciones de solidaridad, respectivamente.

Basándose en la afirmación de este estrecho vínculo entre desarrollo íntegro de la subjetividad y experiencias afirmativas de reconocimiento, Honneth (1997) identifica tres formas de autorelación práctica, correspondientes respectivamente a las mencionadas esferas: la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima. Del mismo modo, tres son los tipos característicos de experiencias de menosprecio que dañarían la integridad de dicha autorelación práctica. Experiencias de maltrato y violación amenazan el aspecto de la personalidad relativo a la integridad física de las personas; experiencias de desposesión de derechos y de exclusión lo hacen en relación con el aspecto concerniente a la integridad social de ellas; por último, las experiencias de humillación y menoscabo afectan negativamente el honor y la dignidad personal.

Lo anterior servirá de base a Honneth para, por un lado, desarrollar una *teoría de las luchas por el reconocimiento* y darle sustento normativo a las demandas expresadas en ellas, concibiéndolas como el factor fundamental de la dinámica de ampliación de las estructuras normativas de la sociedad y, por otro, tanto desarrollar como justificar normativamente la perspectiva de su propia teoría crítica (Basaure, 2010a).

La teoría honnetheana de las luchas sociales posee dos ejes argumentativos fundamentales: un eje *explicativo sociológico-moral* de las fuentes motivacionales de las luchas sociales y un eje *reconstructivo histórico-filosófico* del significado histórico de dichas luchas (Basaure, 2010b; 2011). Honneth rehabilita, en cierto modo, la referencia positiva de la teoría crítica respecto de ciertas luchas sociales, cuestión que, desde el programa marxista de los años treinta del siglo pasado, constituye un aspecto central de la tradición de la Escuela de Fráncfort. Ahora bien, si en esta época, y en el marxismo clásico en general, dicha referencia era pensada fundamentalmente según un modelo explicativo asentado en la noción de interés, Honneth propondrá un modelo explicativo alternativo, de orden *sociológico moral*, cimentado sobre la noción de reconocimiento. Honneth, evidentemente, no desconoce el potencial explicativo del concepto de interés; pero rechaza el hecho de que este sea inscrito en un paradigma utilitarista con pretensiones globalizantes de explicación, según el que todas las motivaciones de la acción son retrotraídas a la noción de maximización de utilidad. En el modelo del reconocimiento, por el contrario, se parte de la base de que los sujetos son morales y de que reaccionan a la dinámica de la vida

social —cuando sus efectos son percibidos por ellos como amenazas para su identidad personal— con sentimientos morales de injusticia, de desprecio, de humillación, etc., los que a su vez pueden potencialmente constituir el origen de luchas sociales (Basaure, Reemtsma y Willig 2009).

La reconstrucción de los principios del reconocimiento informa sobre la diversidad de referencias normativas en torno a las cuales los actores pueden levantar exigencias justificadas de igualdad de trato, dando con ello la posibilidad de diferenciar analíticamente los conflictos sociales. Según esta diferenciación, por ejemplo, y en respuesta crítica a Nancy Fraser (Fraser y Honneth 2006), Honneth puede hacer valer no solo que se puedan comprender mejor problemas de redistribución si son tratados como problemas de reconocimiento, sino también que, según el tipo de demanda en cuestión, se puedan entender como conflictos relativos a la privación de *derechos* sociales o a una *valoración injusta* del aporte que determinados grupos sociales, con su trabajo, realizan a la sociedad.

A diferencia del marxismo clásico, Honneth, con su concepto de lucha social, no tiene en mente un movimiento social específico, sino más bien una zona de experiencias, de sentimientos y de juicios morales ordinarios potencialmente —es decir, no necesariamente— politizables en orden a configurar una lucha colectiva que llegue a obtener visibilidad pública. A Honneth le interesa describir el espectro amplio de sentimientos y experiencias morales que, motivacionalmente, pueden sustentar luchas sociales (Basaure 2010b). A diferencia de la teoría de los movimientos sociales y de las tesis de la sociedad civil, el concepto honnethiano de lucha pretende ser sensible a formas de sufrimiento social, de reacciones morales a experiencias negativas y de conflictos que no necesariamente han alcanzado grados altos de organización colectiva y que, por ello, no han logrado sobrepasar el umbral de visibilidad público y político.

Honneth asume la tesis práctico-filosófica de que la fuente básica de la dinámica social y del desarrollo moral de la sociedad son el conflicto social y las luchas por el reconocimiento. De este modo, el *eje reconstructivo histórico-filosófico* de la obra de Honneth se refiere al doble aspecto de que tales luchas no solo se orientan por los principios del reconocimiento —pues el aspecto de validez de ellos es lo que le otorgaría la dirección a dichas luchas—, sino que ellas mismas contribuyen paulatinamente al despliegue y a la ampliación creciente de las estructuras morales del reconocimiento recíproco. Así, las luchas específicas y concretas por el reconocimiento pueden ser inscritas como momentos de un proceso mayor de desarrollo y aprendizaje moral.

2. Las teorías críticas basadas en las nociones de reconocimiento

El conjunto de los elementos expuestos hasta aquí constituye la base sobre la que Honneth levanta un proyecto diferenciado de teoría crítica de la sociedad. Se trata de un proyecto diferenciado en el sentido de que contempla formas diversas de crítica social. Efectivamente, la conjunción de los elementos antro-

pológicos, teórico-sociales y de psicología del desarrollo asumidos por Honneth, le permite desarrollar y justificar formas diferentes de crítica social: dependiendo del modo en que dichos elementos sean acentuados, se trata, por una parte, de una *crítica de las injusticias* y, por otra, de una *crítica de las patologías sociales*, la que a su vez puede ser diferenciada, según ella se refiera a la *noción de autorealización personal* o a una *teoría de la racionalidad* (Basaure, 2010a).

Acentuando fundamentalmente su perspectiva teórico-social pluralista, Honneth propone ampliar el concepto liberal de justicia en dos sentidos (Fraser y Honneth 2006) íntimamente relacionados: por un lado, en ese concepto se incorporan formas de trato igualitario que van más allá de la esfera universalista del derecho (Honneth, 2000a). Por el otro, a Honneth le parece que la noción de justicia debe incorporar una referencia a las condiciones prepolíticas que posibilitan la participación de los sujetos en la vida pública, es decir, la realización del principio de la participación democrática (Fraser y Honneth 2006). Nuevamente, estas condiciones prepolíticas no se reducen a una cuestión de derecho, sino que se amplían a las experiencias afirmativas fundamentalmente en la esfera de la solidaridad social. Honneth defiende un concepto de democracia social basándose en una noción de justicia, que (dice él haciéndose eco de una tesis de Adam Smith) puede ser definida en términos de un tipo de relación social en que (a diferencia de lo que ocurre típicamente con muchas personas pertenecientes a determinados grupos y sectores sociales), estas personas no se avergüencen de sí mismas cuando entran en el mundo público (Basaure, Reemtsma y Willig 2009). Para Honneth esto solo puede ocurrir en la medida en que se goce de una autorelación positiva, lograda en el marco de relaciones intactas de reconocimiento (Honneth, 1997). La crítica de la injusticia implica, por tanto, hacer valer por parte del crítico —coincidiendo o no con la perspectiva de los actores involucrados— la normatividad implícita del mundo social, los principios del reconocimiento, en tanto que principios plurales de trato justo, para que, basándose en ellos, se puedan denunciar no solo las injusticias de que son objeto ciertos grupos sociales sino también el atentado, que dichas injusticias implican, a las condiciones elementales para la realización del principio universal de la participación democrática (Fraser y Honneth, 2006; Honneth, 2000a).

Acentuando los aspectos antropológicos y ontológico-sociales de su perspectiva, Honneth desarrolla también una teoría crítica de las patologías sociales (Honneth, 1994; 1999; 2004; 2007a). Patológicos son, para él, aquellos desarrollos sociales globales —es decir, que no afectan solo a ciertos grupos, sino a toda la sociedad— sobre los que se puede decir que dañan sistemáticamente las precondiciones necesarias para la autorealización exitosa o lograda de cada uno de nosotros, las precondiciones de una vida buena y lograda (*ein gutes oder gelingendes Leben*). El criterio normativo de este diagnóstico es, evidentemente, la representación de una condición no distorsionada de las relaciones sociales: en ella se garantiza, a todos los miembros de la sociedad, la oportunidad de una autorealización lograda (*gelingende Selbstverwirklichung*).

Aunque esta representación está íntimamente relacionada con el «estado» de las distintas esferas del reconocimiento, el acento analítico no está puesto aquí tanto, o directamente, en la normatividad que imponen los diferentes principios morales del reconocimiento en tanto que principios de justicia, como en la descripción de los fundamentos racionales de nuestra existencia humana y de las amenazas a estos fundamentos producto del decurso que adquieren las propias prácticas sociales.

El concepto de patologías referido más arriba debe ser diferenciado de un segundo concepto, más reciente, que Honneth (2007b) ha intentado desarrollar, ahora en clave de teoría de la racionalidad (Basaure, 2010a). La crítica de las patologías se basa aquí nuevamente en una acentuación de aspectos de orden antropológico u ontológico-sociales, pero ya no referidos a los prerrequisitos de la autorealización personal. Más que la pregunta por la configuración de las relaciones sociales de *reconocimiento recíproco*, ahora estará en el centro la cuestión por el modo originario en que cada individuo se concibe a sí mismo, percibe a los otros y a la naturaleza exterior. Honneth traslada la perspectiva de análisis desde la evaluación crítica de la calidad de las relaciones sociales a la de las formas de percepción del mundo interior y exterior. La tesis de Honneth, en este contexto, es que la forma original de aprehender el mundo —dicho esto tanto en un sentido genético, es decir, relativo a nuestro primer desarrollo a partir del momento del nacimiento, como categorial, es decir, como algo que guardamos aún en la edad adulta—, no es una forma cognitivo-racional sino más bien precognitiva y de involucramiento afectivo. Para designar esta forma primordial, Honneth introduce el concepto de *reconocimiento existencial*, que no debe ser confundido con el concepto de *reconocimiento recíproco*, relativo a la afirmación de la identidad subjetiva por el medio social. El reconocimiento existencial (*Anerkennung*), afirma Honneth, es anterior al conocimiento (*Erkennen*) y es además uno de sus aspectos constitutivos (Honneth, 2007b). Si al concepto de *reconocimiento recíproco* se oponía la noción de *desprecio o agravio moral*, el concepto de *reconocimiento existencial* tiene como contraparte el de *reificación* —concepto lukácsiano, este último, que Honneth intenta rescatar para una crítica de las patologías sociales en clave de teoría del reconocimiento y como una forma de crítica de la racionalidad instrumental (Basaure, 2010a; Basaure, Reemtsma y Willig, 2009).

El concepto de reificación se refiere a una situación en que se ha producido un *olvido del reconocimiento existencial*, es decir, de un aspecto irrenunciable y consustancial a nuestra existencia humana. Bajo ciertas circunstancias, conducentes a dicho olvido, es concebible, por tanto, que resulte imposible el ejercicio de cualidades consustanciales a nuestra existencia que sí se manifiestan bajo otras circunstancias no patológicas. La reificación tiende a la destrucción o deformación de las posibilidades de manifestación de la cualidad humana del reconocimiento existencial, de «una relación de implicación respecto de sí mismo y de su entorno» (Honneth, 2007b: 35). La reificación se origina ahí donde el aspecto cognitivo racional de la percepción aparece como siendo radicalmente independiente del aspecto precognitivo y afectivo de dicha

percepción, es decir, del reconocimiento existencial. La reificación se refiere a un proceso —así como a los resultados de él— en el que las formas reinantes del *conocimiento* entrañan una actitud puramente objetivante e instrumentalista de relación cognitiva con uno mismo, con los otros y con la naturaleza, en la medida en que en esa actitud ya no es posible reconocer las huellas del reconocimiento existencial, en las que, sin embargo, dicho conocimiento se funda necesariamente. En una palabra: se trata de un desequilibrio fuerte y sistemático, entre reconocimiento existencial y conocimiento, en favor de este último. No es, por tanto, la objetivación en sí misma lo que Honneth critica. Criticables, como situaciones patológicas, son más bien aquellas donde se puede identificar el dominio de una forma excesiva de objetivación instrumentalista; esta es así porque implica una represión u olvido del reconocimiento existencial. Es, dice Honneth,

este momento del olvido, de la amnesia, el que quiero constituir en clave de una nueva definición del concepto de «reificación»: en la medida en que en nuestros procesos cognitivos perdimos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollamos la tendencia a percibir a los demás hombres simplemente como objetos insensibles. (Honneth, 2007b: 93-94)

Habría una frontera muy difícil de discernir entre objetivación y reificación, cuyo establecimiento sería, sin embargo, al mismo tiempo, muy importante, pues a partir de ella se podría identificar la diferencia entre normalidad y patología, cuestión que es, al fin y al cabo, el objetivo del esfuerzo intelectual de Honneth en este ámbito.

Esta forma específica de crítica de la reificación estará en el centro de mi análisis; pero antes de volver directamente sobre ella es necesario tratar con mayor detalle la diferencia, ya mencionada aquí, entre crítica de las injusticias y crítica de las patologías sociales.

3. Crítica de las injusticias y crítica de las patologías sociales

La reconstrucción anterior se basa en dos grandes divisiones: por un lado, en una diferenciación del proyecto de teoría crítica seguido por Honneth entre teoría crítica de las injusticias y teoría crítica de las patologías sociales. Por otro lado, en esta última teoría diferencio entre una crítica basada en la noción de autorealización personal y una crítica basada en una teoría de la racionalidad, como la que asocio con el reciente concepto de reificación desarrollado por Honneth. Ignorando, de momento, esta última diferenciación, conviene aquí especificar la primera de ellas.

La crítica de las patologías sociales consiste en una

crítica de las condiciones de la sociedad (*gesellschaftliche Zustände*) que son percibidas como absurdas (*sinnlos*), reificadas (*verdinglicht*) o directamente enfermas. Lo que se percibe como un estado deplorable de la sociedad (*sozialer*

Mißstand) no se refiere, por consecuencia, a un atentado contra los principios de justicia; se trata más bien de una crítica de las distorsiones sociales, las cuales tienen en común con las enfermedades psíquicas el hecho de que ambas deforman o restringen las posibilidades de vida que son presupuestas como «normales» o «sanas». ¹ (Honneth, 1994: 51)

La crítica de la injusticia tiene como referencia normativa los principios morales anclados a la gramática moral de la vida social —los principios del reconocimiento recíproco según los reconstruye Honneth con la ayuda de Hegel—. En la misma medida en que, mediante una reconstrucción inmanente, se concibe que tales normas o principios son ya aceptados implícitamente por los propios actores —esto, como lo hace Honneth, con independencia de contextos históricos, sociales y culturales específicos—, el teórico crítico puede hacerlos valer frente a esos actores —es decir, realizar crítica social, interpelándolos—, asumiendo que su propia posición no es idiosincrática o particularista, sino universalmente válida en el sentido de que se refiere a la infraestructura moral de las sociedades modernas. Para poder ejercer una crítica de las patologías sociales, es necesario contar en cambio con una fuente ontológico-social o antropológico-filosófica de normatividad, con una concepción de un estado intacto o no distorsionado de las relaciones de la vida en sociedad, y con una descripción de los fundamentos de nuestra existencia humana (Honneth 1994; 2000a; 2000b; 2004; 2007a). Se trata en este último caso de un *strong program* de la crítica y de sus fundamentos racionales, en el sentido de que el intento de esquivar la crítica que acusa un relativismo no pasa por la referencia a convicciones morales, por muy ancladas a las prácticas sociales que ellas puedan encontrarse, sino en una esfera ontológica de necesidad (Basauré, 2009).

Cuando se trata de la crítica de las patologías en relación con la noción de la autorealización personal, la referencia normativa es una concepción de relaciones intactas o no distorsionadas en el sentido de que ellas garantizan a todos los miembros de la sociedad la oportunidad de una autorealización lograda o exitosa (*gelingende Selbstverwirklichung*) y en el sentido de que, como tales, estas relaciones constituyen las precondiciones necesarias para una participación en la vida social (*Vergesellschaftung*) cuya no realización entraña necesariamente perjuicios para el sentido de la vida, de la felicidad social o de una vida buena o lograda (*ein gutes oder gelingendes Leben*) (Honneth, 1994; 2000a; 2007a). Asimismo, cuando se trata de la crítica de las patologías en clave de una teoría de la racionalidad, Honneth encuentra un gesto de este tipo en la crítica lukácsiana de la reificación: se trata de la posibilidad de un diagnóstico crítico sin recurrir al apoyo de los principios morales de la justicia.

Los principios normativos que necesita Lukács en su análisis de la reificación no consisten en una suma de principios legitimados moralmente, sino en un concepto de la praxis humana correcta; y tal concepto obtiene su justificación

1. Si no se indica lo contrario, las traducciones del alemán al castellano son del autor.

en mayor medida a partir de enunciaciones de la ontología social o de la antropología filosófica que del área que tradicionalmente es llamada filosofía moral o ética. (Honneth, 2007b: 32)

En ambos casos cambia además el objeto de la crítica. La crítica de las patologías basada en la noción de autorealización personal se refiere a todas aquellas condiciones generalizadas de la vida social que alteran o medran las posibilidades de una vida buena. Haciéndose eco de Hegel y de Durkheim, para efectos de esta crítica, por ejemplo, Honneth pone el acento en las consecuencias patológicas de los procesos de individualización, en el sentido de que la desintegración social de las esferas del reconocimiento, que dichos procesos acarrearán, conllevan formas de sufrimiento originado en un incremento de la indeterminación, la inseguridad y la incertidumbre en las situaciones de vida (Honneth, 2000b; 2001). Asimismo, la crítica de las patologías sociales que recurre al concepto de reificación tampoco tiene como objeto una injusticia moral (*kein moralisches Unrecht*) sino más un sistema de convicciones y una forma de praxis deformada. La extensión, en la sociedad actual, de una concepción del individuo como un empresario de sí mismo y las consecuencias reificantes de ello para su relación consigo mismo y con los otros es uno de los ejemplos concretos de aquello que Honneth tiene en mente en este contexto de crítica social.

Fenómenos de este tipo quedan fuera del ámbito de pertinencia de la teoría crítica, si esta es concebida únicamente como crítica de las injusticias como, según Honneth, ha tendido a ocurrir en las últimas décadas. Aquí reside la relevancia del proyecto diverso de teoría crítica como el que Honneth pretende llevar adelante. En este sentido, indirectamente, él realiza además una crítica de orden metateórico, es decir, no solo dirigido contra la sociedad sino también contra una teoría crítica centrada en la cuestión de la injusticia e insensible frente a desarrollos sociales de carácter patológico (Basaure, 2009).

En lo esencial, en los últimos treinta años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que éstas consiguen en relación con ciertos principios de justicia; pero a pesar de los logros en la fundamentación de estos estándares, a pesar de la diferenciación de las perspectivas que les sirven de base, aquélla ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia o de validez general. Para estos fallos, que en adelante pueden denominarse con mayor propiedad mediante el concepto de «patologías sociales» se echan en falta dentro de la crítica de la sociedad no sólo atención teórica sino también criterios razonablemente verosímiles. (Honneth, 2007b: 146-147)

Una vez que, de manera general, se ha establecido con mayor claridad la diferencia entre crítica de las injusticias y crítica de las patologías sociales, cabe ahora centrarse sobre estas últimas y encontrar en ella la especificidad de la crítica honnethiana de la reificación.

4. Las críticas de las patologías sociales

Como lo he planteado anteriormente, una segunda distinción que guía mi trabajo reconstructivo del proyecto de teoría crítica desarrollado por Honneth es la que existe dentro de la propia crítica de las patologías sociales. Cabe diferenciar ahí entre una crítica de las patologías que apela a la noción de auto-realización personal y una crítica que, directa o indirectamente, lo hace más bien a la noción de racionalidad. Mientras que la primera de estas críticas se asocia a la teoría del reconocimiento de Honneth —tal como la expuso en su libro *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997)—, la segunda de ellas se relaciona con un programa de teoría crítica que no se ancla, por lo menos no directamente, a esa teoría del reconocimiento sino más bien a su concepto de reificación, expuesto por Honneth (2007b) más recientemente.

La teoría honnethiana del reconocimiento no solo tiene una dimensión de sociología moral —relativa al trabajo de reconstrucción inmanente de los principios morales o de justicia desarrollados históricamente y anclados a una sociedad concreta— y con cuya ayuda es posible desarrollar una teoría pluralista de la justicia y una teoría crítica de las injusticias. La teoría del reconocimiento tiene también elementos de orden ontológico-sociales, con cuya ayuda es posible desarrollar una crítica de las patologías sociales basada en la noción de autorealización individual. La

libertad de la auto-realización depende de presupuestos que no están a disposición del sujeto humano, ya que sólo puede lograrlos con ayuda del otro interactuando. Los diferentes modelos de reconocimiento representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente hemos de pensar si queremos describir las estructuras generales de una vida lograda (*eines gelingenden Lebens*). (Honneth, 1997: 210-211)

Como muestra esta cita, la crítica de las patologías sociales basada en la noción de autorealización individual tiene como base un concepto de *reconocimiento recíproco*, derivado de las obras de Hegel y de Mead. A diferencia de ello, como he adelantado anteriormente, la crítica de las patologías sociales, referida a una teoría de la racionalidad, tiene en su base la noción de *reconocimiento existencial*².

Habiendo establecido esta diferencia, queda como tarea mostrar en qué sentido esta última teoría crítica de las patologías —que es la que a partir de aquí estará en el centro de mi reconstrucción— se inscribe, como lo he afirmado

2. La diferencia entre estos conceptos de reconocimiento es afirmada por Honneth al señalar que «...el adjetivo “positivo”, que he empleado hasta ahora en conexión con el concepto de “implicación”, no debe ser entendido como una referencia a sentimientos positivos, amistosos: con él sólo se indica el hecho existencial, cuyo efecto penetra en lo afectivo, de que tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reconocimiento, aun cuando en el momento lo maldigamos o lo odiamos. [...] En todo caso, falta por asegurar que la actitud de reconocimiento aquí mencionada represente una forma muy elemental de la confirmación intersubjetiva, que no incluye aún la percepción de un valor *determinado* de

hasta aquí, en el marco de una discusión sobre la teoría de la racionalidad. En la tradición de la teoría crítica el análisis de las patologías sociales quedaba, en gran medida, asociado al diagnóstico de un desarrollo unilateral de la razón. Se trata, dice Honneth, de

mostrar que la sociedad y el estado de la razón existente en el presente son el resultado de una aplicación unilateral de una razón que es más amplia; la palabra clave es aquí: racionalidad unilateral. (Honneth et al., 1985: 116)

Aunque no esté completamente claro que esta fuera la estrategia seguida por Adorno y Horkheimer, sí está claro que es la estrategia seguida por Habermas:

No es evidente —afirma Honneth— que el concepto de racionalidad instrumental en Horkheimer o el concepto de pensamiento cosificado en Adorno y Horkheimer se refieran a la idea de que existiría en el fondo una potencialidad de razonamiento más amplio, una potencialidad de la razón más vasta, en relación a la cual la razón instrumental representaría únicamente una parte, de tal manera que, basándose en ese concepto de razón más amplio, se podría criticar o denunciar a la razón instrumental como unilateral; o si Adorno y Horkheimer —preferentemente Adorno, yo diría— hacen alusión más bien a una instancia de crítica más allá o fuera de la racionalidad. La teoría de Habermas, que se encuentra evidentemente en esta tradición, concibe la crítica de manera tal que la sociedad existente es comprendida en términos de una realización unilateral de la razón. (Honneth et al., 1985: 116)

Con su concepto de *reconocimiento existencial*, Honneth pretende, sin duda, dar continuidad a esa tradición crítica.

Ahora bien, a diferencia de lo que había hecho Adorno con su concepto de *conducta mimética* y Habermas con el de racionalidad comunicativa, Honneth (2007b) —hasta el momento en que propone la noción de reconocimiento existencial— no había logrado vincular su teoría del reconocimiento con una teoría crítica de la racionalidad instrumental y de las patologías sociales, es decir, con una crítica basada en la noción de un desarrollo asimétrico o de un desequilibrio entre formas de racionalidad constitutivas de la especie humana (Basaure, 2010a). Si Habermas había proseguido el programa lukácsiano de la crítica de la reificación, reformulándolo en términos de una crítica de la amenaza que representa la ampliación de esferas gobernadas por la razón instrumental respecto de aquellas en que se desenvuelve la razón comunicativa,

la otra persona: lo que Cavell denomina “*acknowledgement*”, Heidegger “preocupación” o “cuidado” y Dewey, “involucramiento”; se encuentra por debajo del umbral en el que el reconocimiento recíproco implica ya la aprobación de cualidades específicas del otro. [...] En este sentido, se trata aquí también de una forma más elemental del reconocimiento que la que he tratado hasta el momento en mi exposición sobre el tema [...] Actualmente parto de la base de que este modo “existencial” del reconocimiento se encuentra en el origen de todas las otras formas, con más contenido, del reconocimiento, que tratan de la aceptación de determinadas cualidades o capacidades de otras personas» (Honneth [2007b]: 80-81). He realizado ligeras modificaciones a la traducción castellana.

Honneth (2007b), por su parte, de manera equivalente, proseguirá dicho programa concibiendo la amenaza del *olvido del reconocimiento existencial*. Habermas (1987) podía hablar de *patologías del mundo moderno* en la medida en que aquello que se ve amenazado es un aspecto constitutivo de nuestra forma de vida humana, la comunicación intersubjetiva. Se trata de un diagnóstico de las patologías de la modernidad realizado a partir de la noción de una *colonización del mundo de la vida*; noción que se refiere a un proceso de burocratización o de una expansión indebida de relaciones mercantiles en ámbitos de acción, en principio, no coordinables por los medios del poder y del dinero.

Para Honneth, sin embargo, el primer mundo de la vida ya no será el del entendimiento racional, sino uno de participación afectiva, de reconocimiento existencial, precognitivo y prelingüístico (Basadre, Reemtsma y Willig, 2009). Honneth, en este punto, tiende a acercarse mayormente al concepto de *conducta mimética* de Adorno (1966; 1970) que a aquel de *racionalidad comunicativa* de Habermas (1981; 1987), pues el primero, como la noción de reconocimiento existencial, supone una forma no conceptual o preconceptual de aprehensión del mundo. Efectivamente, desde muy temprano, Honneth ha intentado identificar una vía alternativa a la de Habermas, y ello no solo con la ayuda de Adorno sino también con la de Dewey. Ya en los años ochenta la relevancia del concepto de Dewey de «implicación existencial» era identificado por Honneth (Honneth et al., 1985) como relevante en este sentido. En relación a la idea de una forma unilateral de realización de la razón en la historia, Honneth dice, en esos años, que es

necesario contar de todas maneras con un concepto más vasto de logos, de razón o de racionalidad. Ello no significa aún, sin embargo, que ya se haya decidido qué concepto de razón debe servir de base para ello. Esto significa que el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas —que le sirve a él de base para afirmar que la razón instrumental, la racionalidad sistémica que nosotros encontramos hoy en día en la sociedad, representa únicamente una racionalización unilateral de una racionalidad más amplia, más rica— no es más, me parece, que una de las dos estrategias concebibles. La otra estrategia posible es aquella que se apoya sobre el concepto de una racionalidad estética. Se trata de un concepto a partir del cual se pueden comprender las formas presentes de racionalidad como formas unilaterales o parciales de una racionalidad estética que está en un origen vital (*einer ursprünglich vital ästhetischen Rationalität*). Es una estrategia empleada, por ejemplo, por John Dewey. En sus investigaciones sobre el arte, Dewey critica el presente en tanto que una razón técnica atrofiada —una razón que refiere forzosamente a la noción más amplia y original de implicación existencial (*Einbezogenheit*) de los seres humanos en una racionalidad estética. (Honneth et al., 1985: 117)

Con la identificación de esta segunda estrategia, Honneth —tal vez aún sin saberlo en aquella época— ya había encontrado el hilo conductor que guiará veinte años más tarde su propio proyecto de una teoría crítica de las patologías sociales en clave de una crítica de la racionalidad instrumental. Efectivamente, en su libro *La reificación*, Honneth (2007b) adoptará esta alternativa,

más cercana a Dewey y a Adorno que a Habermas. Este desplazamiento respecto a Habermas puede ser concebido como un desplazamiento desde *lo racional a lo preracional*, desde *lo cognitivo a lo precognitivo* o, si se quiere, desde la *comunicación lingüística a la prelingüística* (Basaure, 2009). Con el concepto de reconocimiento existencial, Honneth pretende efectivamente marcar una diferencia de este tipo respecto al concepto racionalista de comunicación. Honneth toma la teoría de la acción comunicativa de Habermas como referente respecto al cual situar, como una alternativa, su propia concepción. Como

contraste —dice él— quiero utilizar la tesis según la cual lo específico de la conducta humana reside en la actitud comunicativa (*kommunikative Einstellung*) de adopción de la perspectiva del otro (*Perspektivübernahme*); frente a esto, quiero sostener que esta capacidad de toma racional de la perspectiva del otro está enraizada en una interacción previa, que tiene los rasgos de una preocupación existencial (*Besorgnis*). Pretendo afianzar la hipótesis así propuesta en primer lugar bajo el punto de vista genético, centrando la mirada en las condiciones previas de la adquisición por parte del niño de la capacidad de adoptar la perspectiva del otro. Después abordaré la tarea más compleja de verificar esta propuesta desde un punto de vista sistemático o incluso categorial.³ (Honneth, 2007b: 61-62)

En otro pasaje igualmente explícito, Honneth vuelve a confrontar la perspectiva comunicativa con aquella que él asume y deriva de Heidegger y Lukács. Honneth acentúa la dificultad de discernir con claridad la frontera

que separa las intuiciones desarrolladas por estos dos autores [Heidegger y Lukács] sobre las reflexiones fundamentales que se formulan en la actualidad utilizando el concepto de actitud «comunicativa» o «intencional»: mientras que con ello quiere destacarse el hecho de que los seres humanos, en general, se comunican entre sí percibiéndose mutuamente en el rol de una segunda persona, Lukács y Heidegger apuntan a la idea de que tal actitud intersubjetiva está sujeta previamente a un momento de afirmación positiva, de inclinación existencial (*existentielle Zugewandtheit*), que no queda suficientemente expresado en la atribución de la motivación racional.⁴ (Honneth, 2007b: 50)

Con este programa de crítica Honneth intenta, sin duda, superar una cuestión que —en relación a sus antecesores— él debía entender como una carencia de su propia obra, a saber: no poseer una conceptualización adecuada a una crítica de la racionalidad instrumental. Efectivamente, ni su *teoría social* del reconocimiento recíproco —y las *teorías críticas* que de ellas se derivan (la crítica de las injusticias y la crítica de las patologías sociales en clave del problema de los prerequisites de la autorealización individual)— ni todavía menos

3. He modificado ligeramente la traducción castellana y he introducido los conceptos alemanes clave de esta cita.
4. También aquí he modificado ligeramente la traducción castellana y he introducido los conceptos alemanes clave de esta cita.

su *teoría de las luchas por el reconocimiento* eran aptas para una crítica de la racionalidad instrumental. De ahí que el programa conceptual de la crítica de la reificación —concebido, como aquí lo he hecho, en términos de una crítica de las patologías sociales en clave de teoría de la racionalidad— vino a intentar dar cuenta de la crítica de la racionalidad instrumental, pero desde un vocabulario basado en la noción de reconocimiento (*reconocimiento existencial*).

El concepto de reconocimiento existencial, por un lado, difiere del concepto de reconocimiento recíproco y, por el otro, apunta a relevar la dimensión afectiva, existencial y precognitiva, para la crítica de la racionalidad instrumental. En este sentido, este esfuerzo conceptual de Honneth representa tanto un intento de enriquecimiento y complejización de su propia obra como un esfuerzo de desplazamiento de la vía habermasiana de crítica de la racionalidad instrumental.

Sin embargo, a diferencia de Habermas, Honneth se ha limitado hasta ahora a proponer un núcleo de racionalidad no cognitiva o precognitiva, útil al diagnóstico crítico de patologías sociales de la reificación y eso —en comparación (analítica) con Habermas— puede ser entendido, sin duda, como una deficiencia. Efectivamente, Honneth no ha desarrollado esa crítica de la racionalidad instrumental en sí misma, pues no ha traducido la diferencia entre *reconocimiento existencial* (*existentielle Anerkennung*) y *conocimiento* (*Erkennen*) en una *teoría social* —ya no la del reconocimiento recíproco sino simplemente en una teoría— útil al análisis del proceso de reificación, como sin embargo sí lo hace Habermas. Este traduce una teoría de la racionalidad en una teoría de la sociedad; traduce los conceptos de racionalidad instrumental y comunicativa en términos de ámbitos de la sociedad, a saber, sistemas y mundo de la vida. Basándose en ello, Habermas entiende las patologías del mundo moderno como causadas por una colonización del mundo de la vida por lógicas sistémicas.

Al no realizar una traducción de este tipo, Honneth logra proporcionar únicamente la infraestructura conceptual básica, sobre la cual, tal vez, podría llegar a sustentarse, de manera sistemática, una teoría social crítica de las patologías, en tanto que ampliación indebida de la racionalidad instrumental. Pero algo así queda únicamente anunciado en el ámbito de lo meramente potencial. En lugar de proporcionar una teoría social que traduzca una diferencia a nivel de teoría de la racionalidad, Honneth se limita a indicar la incidencia empírica de sistemas discursivos y de convicciones, cuya capacidad performativa forzarían sistemáticamente la adopción de una actitud objetivante respecto de sí mismo y de los otros.

Independientemente de sus elementos logrados, es seguramente a partir de este tipo de esfuerzos —de establecer rupturas en la continuidad— que una tradición de pensamiento, como la de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se mantiene viva.

Bibliografía

- ADORNO, Th. (1966). *Negative Dialektik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- (1970). *Ästhetische Theorie*. Fráncfort: Suhrkamp.
- BASAURE, M. (2009). «Réification et pathologies sociales. Sur la réactualisation d'un concept clé par Axel Honneth et la troisième génération de l'École de Francfort». En: LAZZERI, Ch. y NOUR, S. (eds.). *Reconnaissance, identité et intégration sociale*. París: Presses Universitaires de Paris Ouest, 63-84.
- (2010a). «Continuity through Rupture with the Frankfurt School. Axel Honneth's Theory of Recognition». En: DELANTY, G. y TURNER, St. (eds.). *Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. Londres: Routledge. En prensa.
- (2010b). «The Grammar of an Ambivalence. On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth». En: TURNER, B. y SUSEN, S. (eds.). *Pierre Bourdieu and Classical Sociology*. Londres: Anthem Press. En prensa.
- (2011). «In the Epicenter of Politics? Axel Honneth's Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski's Moral and Political Sociology». *European Journal for Social Theory*. En prensa.
- BASAURE, M.; REEMTSMA, J.-Ph. y WILLIG, R. (eds.) (2009). *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. Fráncfort, Nueva York: Campus.
- HABERMAS, J. (1981). «Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann». *Ästhetik und Kommunikation*, 45-46, 126-155.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate filosófico-político*. Madrid: Morata.
- HONNETH, A. (1994). «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie». En: HONNETH, A. (ed.). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*. Fráncfort: Fischer, 9-69.
- (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- (1999). «Sozialphilosophie». En: SANDKÜHLER, H. (ed.). *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburgo: Meiner, 1183-1198.
- (2000a). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Fráncfort: Suhrkamp.
- (2000b). «Pathologien der individuellen Freiheit: Hegels Zeitdiagnose und die Gegenwart». En: HUBER, J. (ed.). *Darstellung, Korrespondenz, Interventionen 9*. Zurich: Edition Voldemeer, 215-232.
- (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- (2004). «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie». En: HALBIG, Ch. y QUANTE, M. (eds.). *Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT-Verlag.
- (2006). «Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung». *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 32-47.
- (2007a). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Fráncfort: Suhrkamp.
- (2007b). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel et al. (1985). *Die Zukunft der Vernunft. Eine Auseinandersetzung*. Tubinga: Diskord.

- MARGALIT, A. (1996). *The Decent Society*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- MILLER, D. (1999). *The Principles of Social Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition: An Essay*. Princeton: Princeton University Press.
- TODOROV, T. (1995). *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. París: Seuil.
- WALZER, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books.
- WINNICOTT, D. (2002). *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- (2006) *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Mauro Basaure, 1973, es investigador y profesor asistente del *Instituto de Humanidades* (IDH) de la Universidad Diego Portales de Santiago de Chile. Basaure es además miembro del *Institut für Sozialforschung* (IfS) de la ciudad de Fráncfort, donde dirigió hasta marzo del 2009 el *Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica*, y del *Groupe de Sociologie Politique et Morale* (GSPM) de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de París. Entre sus últimas publicaciones destacan: Basaure, Mauro, Jan Philipp Reemtsma y Rasmus Willig, (eds.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch* (New York, Frankfurt/M.: Campus, 2009); Basaure, Mauro, Emmanuel Gripay y Ferhat Taylan, (eds.), *Foucault et la Psychanalyse. «Il faut être juste avec Freud»*. *Revue Incidence* 4-5, n° especial (París: Éditions Le félin, 2009); «Foucault and the “Anti-Oedipus movement”: psychoanalysis as disciplinary power», *History of Psychiatry*, vol. 20, 3, 2009, pp. 340-359; «Die pragmatistische Soziologie der Kritik heute-Luc Boltanski im Gespräch mit Mauro Basaure», *Berliner Journal für Soziologie* 18 (4), 2009, p. 526-549.

Mauro Basaure, 1973, is researcher and assistant professor at the *Instituto de Humanidades* (IDH) of the Universidad Diego Portales in Santiago de Chile. He is also a member of the *Institut für Sozialforschung* (IfS) at the city of Frankfurt where until March 2009 he directed the *Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica*, and of the *Groupe de Sociologie Politique et Morale* (GSPM) at the *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) in Paris. Some of his last publications are: Basaure, Mauro; Jan Philipp Reemtsma; Rasmus Willig, (eds.) (2009) *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. New York, Frankfurt/M.: Campus; Basaure, Mauro; Emmanuel Gripay; Ferhat Taylan, (eds.) (2009) *Foucault et la Psychanalyse. «Il faut être juste avec Freud»*. *Revue Incidence* 4-5 (special issue). Paris: Éditions Le félin; Basaure, Mauro (2009) «Foucault and the “Anti-Oedipus movement”: psychoanalysis as disciplinary power», *History of Psychiatry*, vol. 20, No. 3, 340-359; Basaure, Mauro (2009) «Die pragmatistische Soziologie der Kritik heute - Luc Boltanski im Gespräch mit Mauro Basaure», *Berliner Journal für Soziologie* 18 (4), 2009, S. 526-549.
