

¿RECONOCIMIENTO O IDEOLOGÍA? EL DIÁLOGO ENTRE AXEL HONNETH Y LOUIS ALTHUSSER RESPECTO DEL SENTIDO DE LA LUCHA POLÍTICA

Recognition or Ideology? The Dialogue between Axel Honneth and Louis Althusser Regarding the Sense of the Political Fight

Miguel Angel Nación Pantigoso*

Recepción: 14-02-2018

Aceptación: 28-05-2018

RESUMEN

El presente artículo problematiza el reconocimiento en el planteamiento de Axel Honneth al llevarlo a debate con la teoría de la ideología de Louis Althusser. Si la lucha por el reconocimiento es la consecuencia del agravio moral, la reivindicación de los valores negados a los agraviados es el objetivo. Sin embargo, el reconocimiento planteado así implica reconocer al sujeto dentro del orden valorativo hegemónico y sujetar al sujeto. Entonces, podemos cuestionar si ¿la ruptura o reproducción del orden ideológico señalan el límite del potencial crítico de la teoría del reconocimiento honnethiano? En este artículo se busca responder a esta pregunta.

PALABRAS CLAVE

Reconocimiento, Autonomía, Ideología, Práctica política

ABSTRACT

The present article problematizes the notion of recognition in the thought of Axel Honneth, confronting it against the theory of ideology of Louis Althusser. If the struggle for recognition is the consequence of moral wrongs, the vindication of the values denied to the aggrieved is the objective. However, recognition posed in this way implies recognizing and subjecting the subject within a hegemonic value order. Only then, we can question whether the rupture or the reproduction of the ideological order indicates the limit of the critical potential of Honneth's recognition theory. This article tries to answer this question.

Keywords:

Recognition, Autonomy, Ideology, Political Practice

* Docente de la Universidad Nacional de Ingeniería: miguelnacionp@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Axel Honneth plantea que las experiencias de agravio moral funcionan como el motor de los movimientos sociales. Estos buscan el resarcimiento a través del reconocimiento del valor que les fue negado. En este sentido, la lucha por los derechos tiene en su base la lucha por el reconocimiento. La historia de esta lucha tiene para Honneth un sentido: la realización de la libertad como relación intersubjetiva institucionalizada. No se debe entender a esta historia de las luchas por el reconocimiento como el movimiento de una teleología objetiva que hace del conflicto el reflejo del despliegue de la razón en la historia. Más bien, Honneth apunta a un criterio normativo que permita la evaluación de los movimientos sociales y de sus luchas. De este modo, evita el problema del relativismo y puede articular las luchas sociales con la crítica de la sociedad. Así pues, el sentido de las luchas por el reconocimiento está definido por la crítica de la sociedad y tiene en su horizonte normativo a la libertad.

Sin embargo, el planteamiento de Honneth despierta más que inquietudes. Si los movimientos sociales tienen como propósito el reconocimiento negado por los grupos dominantes de la sociedad. Entonces, esto significaría que ellos comparten los valores de los grupos dominantes, pero no los ven realizados en ellos. Así pues, las luchas sociales implicarían una constante renovación de los valores hegemónicos, y, por tanto, de la dominación ideológica. Dentro del marco del reconocimiento honnethiano hablamos de la renovación constante de la hegemonía de los valores ilustrados que se pone en marcha en las luchas por la realización de la libertad en tanto orden social institucionalizado.

Frente a tal planteamiento es pertinente preguntarse por las limitaciones del potencial crítico de la teoría de Honneth, ya que parece ser inseparable del discurso legitimador de la sociedad moderna ilustrada. En este sentido, cabe recuperar el planteamiento de Louis Althusser en su teoría de la ideología. Aquí plantea que el reconocimiento es el instrumento ideológico por el cual el orden social asegura su reproducción. A través de la subjetivación que adscribe y reconoce determinadas prácticas a determinados sujetos, se produce el reconocimiento dentro de determinados roles sociales establecidos por la división del trabajo. Entonces, en la perspectiva de Althusser, las luchas políticas anti-capitalistas necesitan romper la reproducción social que solo se consigue quebrando el reconocimiento ideológico que la sustenta.

La teleología moral planteada por Honneth confirmaría la imposibilidad de los movimientos sociales de salir del discurso hegemónico ilustrado de la sociedad liberal. Bajo su marco los movimientos sociales quedan despojados de su capacidad política. Es decir, despojados de su capacidad de fundar y hegemonizar un nuevo discurso. Por su parte, Althusser apunta al potencial político de los sujetos al pensar en los actos de ruptura del orden social: la revolución. Sin embargo, el problema que no resuelve es el contenido normativo de este nuevo orden. Parecería que Althusser no dio el paso de dar sentido normativo a la acción política.

El presente trabajo aborda la pregunta sugerida a partir de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, pero, a la vez, quiere discutir la carencia de contenido normativo de la teoría de la ideología de Louis Althusser. Para esto nos preguntamos de ¿si la teleología moral

planteada por Honneth limita el potencial político de los sujetos, entendiendo por potencial político la capacidad fundacional del orden social? Ahora bien, si dejamos el criterio normativo teleológico ¿cómo podemos evaluar el sentido crítico del potencial político de los actores? Acaso, ¿Althusser puede darnos pistas para salir del horizonte normativo de la libertad?

1. La formación intersubjetiva de la autonomía

En la *Lucha por el reconocimiento* Axel Honneth se plantea la tarea de reescribir la teoría del reconocimiento del joven Hegel sobre bases intersubjetivas que impliquen dimensiones simbólicas, históricas y sociales. Este propósito va a tomar forma en el planteamiento de una teoría social con contenido normativo. Para esto aborda, primero, la reconstrucción del punto de partida hegeliano del reconocimiento intersubjetivo a la luz de la psicología social empírica. En segundo lugar, plantea niveles de reconocimiento intersubjetivo que constituyen el desarrollo de la autonomía personal. Finalmente, Honneth articula estos niveles con experiencias de menosprecio que funcionan como los movilizados de la lucha por el reconocimiento.

En la tarea de asentar la teoría del reconocimiento sobre bases empíricas, Honneth recoge los trabajos de George H. Mead. En ellos se plantea la pregunta de cómo hacer de la propia subjetividad objeto de la consciencia, es decir cómo alcanzar la autoconciencia desde los términos de la psicología social. Siguiendo a Mead, Honneth sostiene que la autoconciencia viene como resultado de la reflexión sobre la propia acción, dándose así la emergencia de la subjetividad de los agentes involucrados. Sin embargo,

para alcanzar la autoconciencia de la propia subjetividad es necesario estar en posición de controlar la conducta de los otros; es decir que el actor este en posición de saber el significado de su acción para el otro en la situación de interacción compartida. Tal situación se alcanza cuando el actor está en capacidad de generar en sí mismo la reacción que estimuló su acción en el otro. En otras palabras, me vuelvo consciente del significado de mis actos para el otro sólo produciendo la respuesta del otro en mí mismo. (Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, pág. 73)

Mead se enfoca en la forma de reproducir el significado de la acción para el otro en uno mismo. Así uno puede volverse objeto de sí mismo, es decir, hacer de su propia subjetividad objeto de consciencia a través del otro. La consciencia de sí se descentra al depender del otro. En esta perspectiva, el otro es el medio de la autoconciencia, es la condición de posibilidad para la relación de uno consigo mismo. Este tipo de relación de autoconciencia Mead la llama *mí* y la diferencia del *yo*.

El *yo* es la otra parte del *mí* en el sentido que significa el aspecto no objetivado de la subjetividad, del cual provienen las respuestas creativas y espontáneas a los problemas. En este sentido, en toda representación de la reacción del interlocutor a la propia acción (*mi*) está detrás la fuente de la acción previa (*yo*). Entonces, la subjetividad en términos psicológicos implica una interacción entre la dimensión determinada socialmente y la dimensión indeterminada de la espontaneidad.

Mead no solo está interesado en las implicancias cognitivas de la actualización

de la teoría del reconocimiento intersubjetivo, sino también le interesa el significado normativo que esta puede contener en relación a la formación de la identidad y de la individualidad de los agentes. En este sentido, el *mí* no significa únicamente la representación de la reacción del otro a mi acción, sino también, las expectativas normativas del otro generadas por mis propias expectativas normativas. Por esto, el reconocimiento es una relación práctica con uno mismo que posee un significado moral: las expectativas morales de la identidad. Para abordar estas expectativas Mead trabaja la gradual expansión del *mí* hasta incluir a los miembros de la comunidad.

Mead se refiere a dos etapas de las actividades de juego en los niños. En la primera, el juego de roles, los niños se comunican consigo mismos por la imitación de otro concreto en la interacción. Lo que busca el niño es reaccionar complementariamente a su propia acción. Por otro lado, en la segunda etapa, en el juego de competencia, el niño, más maduro, requiere representar las acciones esperadas de todos sus compañeros de juego. De esta forma es capaz de percibir su propio rol dentro de un contexto de acción integrado funcionalmente. La distinción relevante entre las dos etapas consiste en la generalización del patrón de conducta del otro integrado a la subjetividad del niño como control de expectativa normativa. En el primer caso, este patrón es la acción concreta de otro, mientras en el segundo caso, el patrón remite al conjunto de acciones socializadas de un todo: el grupo. (Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, pág. 77)

La transición del juego de roles a el juego de competencia está conceptualizada en la

categoría del *otro generalizado*. Solo cuando el niño desarrolla, en la transición a la competencia, la capacidad de orientar sus actos por reglas que derivan de la síntesis de las perspectivas de todos los jugadores, el proceso de socialización per se implica la internalización de normas de acción que resultan de la generalización de las expectativas de acción de todos los miembros de la sociedad. (Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, pág. 78)

La internalización de las expectativas normativas del otro sienta las bases empíricas de la autoconciencia. La relación intersubjetiva determina el conocimiento que cada uno puede tener de sí mismo. Aquí está la base empírica sobre la cual se levanta la teoría del reconocimiento honnethiana. Ella consiste en determinar el tipo de relación de reconocimiento intersubjetivo a partir de la experiencia de agravio moral sufrida por los sujetos.

Las relaciones de reconocimiento son estructuradas en tres niveles en donde se reconoce valores que finalmente determinan al sujeto autónomo y forman la socialización del individuo. Estos niveles son al amor, el derecho, y la solidaridad. En cada uno de estos niveles la relación intersubjetiva determina el reconocimiento de un valor personal. Así, tenemos que, en la esfera de las relaciones amorosas, el valor reconocido es la autoconfianza; en el nivel del derecho, es el auto-respeto; finalmente, en el nivel de la solidaridad, es la autoestima. Sin embargo, estas relaciones prácticas alcanzan su realización por la negación de estos valores. El agravio moral vivido como negación del reconocimiento esperado pone en movimiento la lucha por la realización práctica de cada uno de estos valores. De este modo, para Honneth cada esfera del reconocimiento

tiene una negación práctica que le es intrínseca. En la esfera de las relaciones amorosas está la violación o el maltrato; en la esfera del derecho está la exclusión; mientras en la esfera de la solidaridad está la indignidad e injuria.

Para Honneth la teoría intersubjetiva de la autonomía toma forma como una teoría de las luchas sociales por el reconocimiento. Desde su punto de vista, los sujetos ganan o forman su autonomía por la negación de los valores que los constituyen como sujetos autónomos. Entonces, la autonomía implica el conflicto entre los dos polos de la intersubjetividad: entre el polo socializado e institucionalizado del sujeto (*mi*) y la expectativa espontánea de afirmación de la identidad (*yo*). Las instituciones sociales como conjunto de prácticas que adscriben identidades agraviantes o que menosprecian a determinados sujetos son constantemente enfrentadas por expectativas de reconocimiento del valor de la identidad personal. De este modo Honneth plantea una teoría de la autonomía que se elabora desde las instituciones prácticas y las luchas sociales.

2. Sentido normativo y teleología del progreso moral

Louis Althusser formuló el contenido ideológico del reconocimiento. Su planteamiento consiste en tomar el reconocimiento como el mecanismo por el cual las personas se hacen conscientes de sus responsabilidades y derechos al adscribirse a un sistema de reglas prácticas y roles que les da una identidad social. Este proceso es la subjetivación de las personas, es decir la formación de sujetos prácticos, y es la función principal de la ideología. En este sentido, el reconocimiento pierde toda su connotación positiva.

El planteamiento del reconocimiento representa un reto a la teoría honnethiana. En primera instancia, Honneth está de acuerdo con Althusser. Para él los ritos sociales de creación y afirmación de la auto-imagen, es decir de reconocimiento de la identidad, pueden ser, también, mecanismos efectivos de dominación social que aseguran la reproducción de un sistema de prácticas hegemónicas y de una forma específica de división del trabajo. (Honneth, 2007, pág. 325). Sin embargo, Honneth aclara el sentido positivo del reconocimiento. Algo que Althusser no atendió debido a su perspectiva unidimensional. Este sentido consiste en su contenido normativo que permite la evaluación de las cualidades de las personas o los grupos.

Honneth plantea cuatro premisas respecto del sentido positivo del reconocimiento. La primera refiere al sentido original que la palabra reconocimiento tiene en el contexto alemán: la afirmación de las cualidades positivas de las personas y/o grupos. La segunda refiere que el reconocimiento no se limita a las expresiones simbólicas o a las meras palabras, éste refiere, además, a acciones o modos de comportamientos que genera la credibilidad del contenido normativo para los sujetos reconocidos. En tercer lugar, los actos de reconocimiento son fenómenos sociales que no son análogos a una acción instrumental, sino más bien están orientados a afirmar la existencia de una persona o grupo. Y finalmente, el reconocimiento representa una especie conceptual que contiene un número de sub-especies: niveles o dimensiones del amor, el respeto legal, y la estima. (Honneth, 2007)

Honneth se pregunta ¿si el reconocimiento es un acto de atribución de estatus o de ciertas cualidades a

los sujetos? o, más bien, ¿es un acto receptivo que afirma las cualidades que los sujetos ya poseen? En otras palabras, ¿el reconocimiento es un acto productivo del estatus o cualidades positivas de las personas y/o los grupos; o, más bien, es un acto reproductivo de cualidades ya poseídas por los sujetos y/o grupos?

Cada una de estos modelos de reconocimiento tiene sus ventajas. El modelo reproductivo nos permite entender que el acto de reconocimiento está motivado por razones prácticas. De este modo, actuamos correctamente al ser coherentes con las razones contenidas en las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen en diferentes ámbitos. Por otro lado, el modelo productivo está libre de cualquier compromiso con cualquier clase de realismo valorativo. A partir de aquí podemos ser coherentes con la tesis de que el reconocimiento es un acto constitutivo de cualidades particulares en personas y/o grupos.

Honneth toma partido por el modelo de reconocimiento reproductivo. Por esto presupone la existencia objetiva de los valores, y coloca al reconocimiento en el "espacio de las razones". Ya que solamente si nuestro reconocimiento de otras personas está motivado por razones que también podríamos intentar articular, puede entenderse como un acto intencional de voluntad y, por lo tanto, como perteneciente en un sentido amplio al dominio de la moral (Honneth, 2007). Pero, además, identificar a esta clase de razones como existencias evaluativas implica que, en el acto de reconocimiento del otro, manifestamos el valor de la persona o grupos, es decir le damos expresión pública a esta realidad moral pre-existente.

Las razones evaluativas representan las certezas de nuestro mundo de la vida

que están sujetas a las modificaciones históricas. El mundo de la vida debe ser entendido como una segunda naturaleza en la cual los sujetos son socializados gracias a un aprendizaje efectivo. Sólo así pueden notar las cualidades valiosas de las personas. El aprendizaje consiste en el complejo proceso de adquirir modos de comportamientos correspondientes a la percepción de las cualidades evaluativas. La particularidad de este aprendizaje es la limitación o restricción autoevidente de nuestro egocentrismo. En suma, podemos entender al reconocimiento como un conjunto de hábitos ligados a razones revisables respecto del valor del otro, adquiridos en el proceso de socialización.

Sin embargo, se puede objetar que las cualidades valiosas que permiten el reconocimiento del otro solo toman realidad dentro del horizonte de experiencias de mundos de vida particulares. Es decir, que el reconocimiento del otro está ligado a los valores socializados dentro de cada comunidad, lo que implica el relativismo cultural del reconocimiento. Honneth enfrenta esta objeción adicionando a su realismo valorativo la tesis del progreso moral. Esta tesis defiende que existe una dirección definida en las transformaciones de las cualidades humanas valiosas, lo que nos permitiría hacer juicios justificados respecto de la validez trans-histórica de una cultura particular del reconocimiento.

Honneth sostiene que toda perspectiva teórica aspirante a ser crítica necesita de una cierta comprensión de progreso. Para esto realiza una lectura de Kant respecto de una filosofía de la historia no oficial o implícita en su obra (Honneth, 2009). En la filosofía de la historia kantiana se distingue entre sistema de conformidad (*system-conforming*) y sistema de trasgresión (*system-bursting*).

En el sistema de trasgresión Honneth identifica dos aspectos. El primer aspecto consiste en la justificación normativa del progreso histórico. Y el segundo aspecto es la narración descriptiva de la historia como un desarrollo progresivo. Estos dos aspectos son relevantes porque permiten una comprensión de progreso como proceso de aprendizaje acumulativo a la vez que contingente y conflictivo. Estos aspectos forman la auto-comprensión histórica de los comprometidos con los ideales de la Ilustración. En otras palabras, todos aquellos que se comprometen con los logros políticos y la auto-comprensión normativa de la Ilustración deben entenderse a sí mismos como herederos de un proceso de aprendizaje, el cual aspiran llevar a cabo a través de sus acciones en su propio tiempo. (Allen, 2015, pág. 85)

El sistema de trasgresión es identificado por Honneth como teleología no oficial o implícita en la obra de Kant. Este no se basa en los presupuestos problemáticos de los motivos de la naturaleza o en la posibilidad de un principio sintético a priori de la razón pura práctica. Honneth llama a este sentido teleológico el modelo hermenéutico-explicativo de la historia.

El término más apropiado para denominar el argumento que Kant emplea aquí tal vez sería "hermenéutico" pero también podría ser "explicativo": Kant trata de hacer entender o de explicar qué concepto de historia tiene que suscribir necesariamente alguien que concibe su propia actividad de escritor como aporte a un proceso de ilustración. Un sujeto que se entiende a sí mismo de ese modo

-pretende demostrar Kant- no tiene más alternativa que comprender el proceso de evolución que lo ha precedido como el logro progresivo de algo mejor y, a la inversa, construir el tiempo que tiene por delante como chance de seguir mejorando; porque los parámetros normativos con los que mide en su compromiso práctico la calidad moral de la situación actual le exigen que evalúe las condiciones del pasado como inferiores, pero las circunstancias potenciales del futuro como superiores. (Honneth, 2009, pág. 16).

Con el modelo hermenéutico-explicativo de la historia, Kant avanza a una destranscendentalización de la razón práctica. Es decir, sitúa históricamente a la razón práctica al entender la hipótesis de progreso como producto de un movimiento de perspectiva del sujeto histórico. Aquí le interesa a Honneth el pensamiento hermenéutico. Éste consiste en que la multiplicidad caótica de los eventos históricos debe aparecer como un proceso dirigido únicamente a aquellos individuos que se ubican históricamente en su presente interesados de un progreso político-moral.

3. Sujeto ideológico y reconocimiento

Louis Althusser escribió *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* (1970) y *Sobre la Reproducción*¹ con el propósito de profundizar y reformular la concepción del materialismo histórico. Su concepción se enfoca en el papel de la superestructura en las formaciones sociales capitalistas. En específico en como el Estado, el derecho, los partidos políticos, los sindicatos y la

¹ *Sobre la Reproducción* es un manuscrito que sirvió como una preparación para el texto publicado de *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*. Jacques Bidet logra la publicación del texto en 1995 en la serie *Actuel Marx*. Cfr. Althusser, Louis. *Sur la Reproduction*. Press Universitaire de France. Paris.

ideología misma permiten la reproducción de las relaciones capitalistas de producción. En estos trabajos se destaca el concepto de interpelación ideológica.

Según Jacques Bidet el espíritu motivador de ambos textos es el del militante teórico comunista que plantea el tema central de la dominación como problema teórico para la acción revolucionaria. Estos textos funcionan como una introducción a la filosofía althusseriana.

El manuscrito aparece primero como un texto didáctico militante, que también es una introducción, la mejor de todas, al pensamiento de Althusser. Pero gradualmente se manifiesta como una elaboración conceptual original. Por lo tanto, requiere una lectura en varios niveles: un texto político que atestigua una época, la presentación de las categorías althusserianas de análisis del capitalismo, la (nueva) teoría de los "aparatos ideológicos del estado" y la "interpelación" ideológica. (Traducción propia) (Althusser, Sur la Reproduction , 1995, pág. 4)

Las tesis sostenidas por Althusser en los textos son las siguientes:

Para abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, primero presentaré dos tesis, una de las cuales es negativa y la otra positiva. El primero se refiere al objeto que está "representado" en la forma imaginaria de la ideología, el segundo es la materialidad de la ideología.

Tesis I: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones

reales de existencia.

Tesis II: la ideología tiene una existencia material. (Traducción propia) (Althusser, 1976)

Fabio Bruschi sostiene que debemos leer estas tesis desde la afirmación de un proceso sin sujeto. Es decir, entender que la ideología remite a los individuos a sus relaciones con sus condiciones reales de existencia sin que ello sea el resultado de la acción de un sujeto. El sujeto solo aparece como el producto de la comprensión del sentido de la relación, pero nunca como la causa del sentido de la relación. (Bruschi, 2013).

La tesis del proceso sin sujeto consiste en asumir que los individuos son el resultado de un conjunto de prácticas sociales. Dentro del marco de la obra de Althusser esto significa la vinculación entre las prácticas organizadas y ordenadas de los aparatos de Estado; y la interpelación o subjetivación ideológica. Esta vinculación está definida por la reproducción de la formación social siempre contingente. Es decir, el orden social reproducido es siempre resultado de un orden ideológico en tanto que sus prácticas como su sentido para los individuos expresan una relación conflictiva entre posiciones sociales. En este punto es importante recordar que para Althusser la ideología tiene existencia material; o, en otras palabras, la ideología cobra realidad en las prácticas. De este modo, la interpelación ideológica implica remitir a los individuos al conjunto de prácticas organizadas contingentemente dentro de los aparatos de Estado. Desde la tesis del proceso sin sujeto esto significa que el sujeto siempre es resultado de un orden de prácticas ideológico y, por esto, conflictivo y contingente.

Por otro lado, Bruschi llama la atención sobre la creencia. Ella juega un rol para

lo que significa el reconocimiento. La interpelación ideológica se sustenta en individuos portadores de creencias. Por ellas éstos se comprometen con las prácticas institucionalizadas de los aparatos estatales, a la vez que ven realizadas sus creencias en estos aparatos. En este sentido, el reconocimiento de los sujetos se sustenta en la creencia realizada por el otro como portador de prácticas ideológicas. El movimiento del reconocimiento lleva a la afirmación del orden ideológico como discurso práctico a través de los individuos. En otras palabras, el reconocimiento no es intersubjetivo, sino el medio que el discurso utiliza para pasar de la creencia a la concreción práctica.

Mediante el reconocimiento el sujeto como efecto del orden ideológico se reconoce en las creencias del otro. Es decir, es sujeto por y en las creencias del otro. Esto significa que, en el reconocimiento, o en la realización práctica del discurso, se produce la identificación de la identidad de los sujetos y, por tanto, el efecto ideológico de la subjetivación. Entonces, el movimiento del reconocimiento implica la unidad sintética del conjunto de creencias ideológicas o la coherencia del discurso. Así pues, la identidad es el principal instrumento del orden ideológico en la reproducción de los aparatos.

Sin embargo, esto no implica la ausencia del conflicto o lucha de clases para Althusser. Las creencias que portan los sujetos son contingentes. Es decir, no tienen ningún sostén fundacional del sujeto y, más bien, pertenecen a un orden de poder simbólico. Por esto Buschi las llama creencias vacías. La consistencia de estas creencias se debe a la identidad reconocida por la cual los individuos devienen sujetos. Pero, incluso, esta consistencia sufre el efecto

de las contradicciones estructurales. Las identidades no son coherentes entre sí dentro de una formación social implicando, así, oposiciones y contradicciones dentro del orden discursivo. La tensión de la unidad simbólica de la identidad está presente a nivel de la formación social, pero también, a nivel del orden discursivo de la identidad personal. En este sentido, todo movimiento hacia la identificación como el reconocimiento no puede dejar de ser un movimiento ideológico que oculta la tensión.

A partir de aquí se puede tener una mejor comprensión de la primera tesis de Althusser respecto de la ideología. El carácter imaginario de la relación ideológica se sustenta en la creencia realizada por la práctica y, por la cual, devenimos sujetos. Nuestra relación con nuestras condiciones reales de existencia está mediada por el orden simbólico que al pasar de la creencia a la práctica nos convierte en sujetos prácticos que se reconocen mutuamente el uno en el otro dentro de ciertas prácticas. Este es el funcionamiento de la ideología.

4. Soledad e intervención política

Althusser piensa la intervención política desde la ruptura del orden ideológico, la cual es pensada como soledad. Althusser ejemplifica la soledad de la ruptura con la figura de Maquiavelo.

Sin embargo, es posible hablar de su soledad si tan solo damos cuenta de la división que el pensamiento de Maquiavelo impone a todos los que intentan tratar con él. El hecho de que sus lectores se dividen tanto en partidarios y opositores, y que, a pesar de las circunstancias históricas cambiantes, continúa dividiéndolos, muestra cuán

difícil es asignarlo a un campo, clasificarlo, decir quién es él y lo que él piensa. Su soledad consiste ante todo en este hecho, que parece inclasificable, que no puede alinearse en un campo junto con otros pensadores, en una tradición, ya que otros autores pueden alinearse en la tradición aristotélica o en la tradición de la ley natural. Sin duda, debido a esta inclasificabilidad, partidos tan diferentes y autores tan grandes no han tenido éxito en condenarlo o en adoptarlo sin que una parte de él los haya eludido, como si siempre hubiera algo inasimilable en Maquiavelo. (Traducción propia) (Althusser, 1999, pág. 116)

El carácter inclasificable de Maquiavelo es expresión de su singularidad respecto de la tradición intelectual de su tiempo. Para Althusser la soledad de Maquiavelo radica en que planteó una forma diferente de pensar el problema político de su tiempo sobrepasando las discusiones entre monárquicos y republicanos. Él planteó la pregunta por las condiciones necesarias para el surgimiento de un Estado nacional en un país desunido (Italia). El solo planteo implica ir más allá de su realidad política porque la tarea presentada estaba por encima de las fuerzas y expectativas políticas de su tiempo. Maquiavelo sabía que ningún actor político dentro de las formas institucionales podría llevar a cabo tal tarea, ya fueran republicanos, príncipes o el propio Papa. El tema del Estado nacional exigía un nuevo tipo de príncipe, así como también un nuevo tipo de principado.

El nuevo príncipe desde el planteo maquiaveliano está solo. Sus prácticas y sus objetivos no encajan dentro de las

formas de la política institucional. En este sentido, el nuevo príncipe requiere, en su soledad, de la fuerza y plantear las nuevas leyes que aseguren la fundación del nuevo principado o Estado. Este es el primer momento de la intervención política, nombrada por Althusser el momento monárquico o dictatorial.

En una conferencia respecto de la dictadura del proletariado, Althusser presenta de forma más clara el sentido político de este momento. Ahí señala que, tal como lo planteó Gramsci, la dictadura del proletariado tiene la función de asegurar la hegemonía, es decir, el nuevo orden ideológico sin el cual es imposible asegurar la perdurabilidad del nuevo Estado comunista. En este sentido, el comunismo como movimiento revolucionario no puede renunciar al momento de la dictadura, de lo contrario estaría renunciando a la tarea misma de la revolución. (Althusser, 2017).

Luego del primer momento, viene la tarea de enraizar el poder en el pueblo. Es decir, el momento de generar el marco institucional del conflicto entre los grupos o la institucionalización de la lucha de clases. A partir de aquí el Estado basa su poder en ser el campo del conflicto. Este es el momento republicano.

Para Althusser la ruptura de Maquiavelo debe entenderse en términos diferentes a los de la conciencia. Su ruptura no se debe a la identificación con las identidades políticas institucionales, sino más bien, a su desarraigo frente a toda identidad enclavada en el discurso ideológico de su tiempo. Maquiavelo apunta hacia algo que está por realizarse y no a algo realizado.

Maquiavelo habla de la monarquía absoluta que se encuentra en Francia o en España, pero como

ejemplo y argumento para ayudar a tratar con un objeto bastante diferente: la constitución de un estado nacional en Italia; por lo tanto, él está hablando de un hecho para ser realizado. Los teóricos de la ley natural hablan en el hecho consumado, bajo el hecho consumado de la monarquía absoluta. (Traducción propia) (Althusser, 1999, pág. 124)

La expresión de la ruptura con el orden ideológico, en el caso de Maquiavelo consiste en una intervención teórica. El discurso teórico hegemónico en su tiempo es el de la ley natural. Sobre la base de este discurso se da la lucha entre los monárquicos y los republicanos. Sus contemporáneos no cuestionan el campo simbólico de lucha, es decir el orden simbólico del Estado, sino levantan sobre él sus argumentos para disputar derechos a la monarquía absoluta. En contraste, Maquiavelo sale de este orden discursivo. Rechaza los tratados del Estado de Naturaleza en donde la burguesía naciente se reconoce dentro de una evolución social; a la vez que abandona el lenguaje moralizador, idealista y religioso de la teoría política de su tiempo. Asimismo, nos muestra que el Estado nace del conflicto, de la tensión y la ruptura. Es decir, que el origen del Estado es contingente, análogo a la acumulación originaria que da origen al capitalismo.

Yo diría que, mutatis mutandis, Maquiavelo responde de la misma manera al discurso edificante mantenido por los filósofos de la ley natural sobre la historia del estado. Llegaría a sugerir que Maquiavelo es quizás uno de los pocos testigos de lo que llamaré acumulación política primitiva, uno de los pocos teóricos de los

comienzos del Estado nacional. En lugar de decir que el Estado nace de la ley y la naturaleza, nos dice cómo debe nacer un Estado para durar y ser lo suficientemente fuerte como para convertirse en el estado de una nación. No habla el lenguaje de la ley, habla el lenguaje de la fuerza armada indispensable para la constitución de cualquier Estado, habla el lenguaje de la necesaria crueldad de los comienzos del Estado, habla el lenguaje de una política sin religión que tiene que hacer uso de la religión a toda costa, de una política que tiene que ser moral pero tiene que ser capaz de no ser moral, de una política que tiene que rechazar el odio pero inspirar miedo, habla el lenguaje de la lucha entre clases, y en cuanto a los derechos, las leyes y la moralidad, los coloca en su lugar adecuado y subordinado. (Traducción propia) (Althusser, 1999, pág. 125)

La práctica teórica de Maquiavelo se inscribe en su ruptura ideológica como parte del conflicto que él mismo nos presenta. Así su teoría tiene un doble carácter: el de ser una posición teórica y a la vez una intervención política. Comprender a Maquiavelo significa comprender el conflicto de fuerzas en las que él interviene. En palabras de Althusser, esto implica entender que la práctica teórica es también un espacio de conflicto y, por esto, es que ella también es lucha de clases.

Conclusiones

El presente ensayo planteó la pregunta por la comprensión de las luchas políticas. En este sentido, abordamos los planteamientos de Axel Honneth y Louis

Althusser. Desde la teoría del agravio moral y la lucha por el reconocimiento accedemos a criterios críticos de análisis normativo de los movimientos sociales. Por otro lado, desde la teoría de la ideología ingresamos a la comprensión de la lucha política como acto fundacional del orden social. Ambos autores expresan dos caras diferentes, aparentemente opuestas, pero necesarias de poner en diálogo.

Respecto a la tesis de la teleología moral como criterio normativo de evaluación de las luchas sociales. El enfoque althusseriano nos permite señalar que el espacio de las razones, desde el cual toma sentido la lucha por el reconocimiento, funciona como el discurso institucional del orden político moderno. Entonces, la lucha por el reconocimiento tal y como lo plantea Honneth es una lucha dentro del discurso político de la ilustración. Los movimientos en lucha no buscarían un orden diferente, sino, más bien, la realización coherente del discurso político que sustenta las prácticas institucionales. En este sentido, el horizonte de la libertad es insuperable. Pareciera que más allá de él no hay historia política.

Por otro lado, Althusser aboga por la tarea política fundamental: la posibilidad de dar nuevos horizontes a la acción política. A partir de la metáfora de la soledad se adentra en la idea de la ruptura ideológica y la posibilidad de revolucionar el orden de las relaciones sociales. Establecer un horizonte como lo estaría haciendo Honneth con la autonomía significa renunciar a la política, ceder ante el discurso de la burguesía liberal, pero, sobre todo, afirmar un horizonte contingente sostenido por el orden simbólico del poder capitalista.

Sin embargo, las consecuencias y exigencias de la intervención política

tal como lo plantea Althusser no son moralmente válidas. La defensa de la dictadura como parte del desarrollo de un nuevo orden no es sostenible dentro del marco de los valores de defensa de la autonomía y las libertades individuales. Nos guste o no, la ilustración desarrolló una justificación moral de los derechos que no pueden instrumentalizarse o subordinarse en beneficio de otros intereses. Caso contrario, podríamos justificar atrocidades como el holocausto o los gulags. En este sentido, Honneth nos muestra que la acción política debe tener sus límites dentro de los cuales ésta es válida.

Finalmente, ¿cómo comprender el sentido de la acción política? ¿Ella debe tener un sentido emancipador o revolucionario? En términos de los autores nos planteamos las preguntas de si el agravio moral puede implicar una lucha que supere los límites de las reivindicaciones; o, si puede darse el caso de un orden simbólico contingente que base su poder en buenas razones. Las respuestas exigen profundizar el diálogo entre estos dos autores y, claro está, entre las tradiciones a las que ambos pertenecen.

Bibliografía

Allen, A. (2015). *The End of Progress Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Althusser, L. (1976). *Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*. In L. Althusser, *Positions (1964-1975)* (pp. 67-125). Paris: Les Éditions Sociales.

Althusser, L. (1995). *Sur la Reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France.

Althusser, L. (1999). Machiavelli's Solitude. In L. Althusser, *Machiavelli and Us* (pp. 115-130). New York: Verso.

Althusser, L. (2017, 12 1). *Un texte inédit de Louis Althusser – Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone*. Retrieved from Période: <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>

Bruschi, F. (2013). Appareils et sujets chez Althusser. Le rôle de la croyance dans l'interpellation idéologique. *Cahiers du GRM - Groupe de Recherches Matérialistes*, 1-9.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Honneth, A. (2007). Recognition as Ideology. In B. V. Brink, & a. D. Owen, *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 323-347). Edinburgh: Cambridge University Press.

Honneth, A. (2009). *Patologías de la Razón Historia y Actualidad de Teoría Crítica*. Madrid: Katz Editores.