



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

Forero Pineda, Fernando
¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico
Praxis Filosófica, núm. 52, 2021, Enero-Junio, pp. 203-224
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i52.10713

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209066863010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿QUÉ ES ALIENACIÓN? PERSPECTIVAS PARA LA ACTUALIZACIÓN DE UN CONCEPTO DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRÍTICO

Fernando Forero Pineda

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Resumen

Este artículo vuelve sobre el clásico y complejo concepto de alienación y se propone contribuir a elaborarlo para la filosofía social actual. La idea es ir articulando las propuestas sobre la alienación que han elaborado Rahel Jaeggi y Axel Honneth, desarrolladas a partir de un filósofo presuntamente ajeno a la teoría crítica, a saber, Martín Heidegger, e irnos desligando de estos autores a medida que vamos perfilando el concepto. Pretendemos ofrecer un análisis estructural del concepto que permita identificar ciertos rasgos básicos que después sirvan para elaborar un diagnóstico de las patologías sociales en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: *alienación; reificación; filosofía social; modos de vida; capitalismo.*

Cómo citar este artículo: Forero-Pineda, F. (2021). ¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico. *Praxis Filosófica*, (52), 203-224. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i52.10713>

Recibido: 11 de mayo de 2020. Aprobado: 30 de septiembre de 2020.

What is Alienation? Perspectives for the Actualization of a Concept of Critical Social Thinking

Fernando Forero Pineda¹

Abstract

This article returns to the classic and complex concept of alienation and aims to contribute to its elaboration for today's social philosophy. The idea is to articulate the approaches to alienation developed by Rahel Jaeggi and Axel Honneth, based on a philosopher presumably alien to critical theory, namely Martin Heidegger, and to disassociate ourselves from these authors as we develop the concept. We propose to offer a structural analysis of the concept that will allow us to identify certain basic features that will later serve to elaborate a diagnosis of social pathologies in the contemporary world.

Keywords: *Alienation; Reification; Social Philosophy; Lifestyles; Capitalism.*

¹ Doctor en filosofía de la Fern-Universität Hagen (Alemania) y de la Universidad Nacional de Colombia; realizó su doctorado en el marco de la Deutschlateinamerikanisches Forschungs- und Promotionsnetzwerk Philosophie. Es magister en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y licenciado en ciencias sociales y sociólogo. Hace parte Grupo de Investigación en Hermenéutica Contemporánea (Universidad Nacional de Colombia). En su investigación doctoral se ocupó de la evolución de la filosofía hegeliana en el periodo de Jena y particularmente del concepto de negatividad en aquel joven profesor. Sus campos de interés son las fuentes de la filosofía de Hegel (Platón, Aristóteles, Kant, el romanticismo y el idealismo poskantiano) y las prolongaciones de la filosofía hegeliana tanto en la vertiente de Marx y el marxismo como en la de la filosofía hermenéutica (particularmente en Heidegger y Gadamer). Otra de sus áreas de interés es la teoría social clásica y contemporánea. Ha realizado investigaciones sobre teoría social clásica (Marx, Durkheim y Weber), y sobre el pensamiento social y político en la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Honneth y los recientes trabajos de Hartmund Rosa, Reiner Forst y Rahel Jaeggi).

ORCID: 0000-0002-0664-5016 **Email:** jofforeropi@unal.edu.co

¿QUÉ ES ALIENACIÓN? PERSPECTIVAS PARA LA ACTUALIZACIÓN DE UN CONCEPTO DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRÍTICO

Fernando Forero Pineda

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Es sabido que la noción de alienación (*Entfremdung*) o extrañamiento (*Entäußerung*) viene de los *Manuscritos del 44* de Marx, y sobre ella vuelven algunos filósofos recientemente. Marx tomó el término de Hegel, para ver el extrañamiento como un problema económico, mientras que en Hegel tiene una raigambre más honda: señala el proceso por el cual se despliegan las coordenadas últimas de la realidad. En todo caso, con este concepto ambas filosofías pueden describir la crisis del mundo contemporáneo. Recientemente el concepto se ha actualizado curiosamente para poner en diálogo la filosofía crítica elaborada desde la Escuela de Frankfurt con filosofías presuntamente ajenas a estos planteamientos como lo son las de Heidegger y Gadamer. Heidegger mismo hizo pocas menciones al tema de la alienación, pero más interesantes son las intuiciones profundas que tiene en toda su obra sobre este asunto. En el fondo, detrás del concepto de alienación elaborado por la filosofía crítica contemporánea está la idea de Heidegger de que el ser humano es un ser-en-el-mundo en el sentido de que está vinculado con un espacio de significatividad básica. En ese espacio de significación están los otros y por eso el Dasein siempre es un ser-con, es decir, el mundo se abre para todos en común. En estos debates la noción de mundo vuelve a tener una función importante. La idea central es que hay una experiencia originaria de pertenencia a un entorno de significaciones que nos es familiar. Heidegger mismo muy pronto se dio cuenta que esa no es la situación usual; por lo general nos salimos de esa copertenencia o

no la vemos y el mundo se pierde. En consecuencia, nuestra resonancia o implicación con el mundo se altera fácilmente en las formas no genuinas de existencia que para él son las más usuales. En Heidegger eso nunca deriva en un diagnóstico del mundo contemporáneo. Se habla entonces de alienación como pérdida o carencia de mundo, para describir al individuo que no se siente involucrado, concernido o implicado.

Pues bien, algunos planteamientos recientes de la teoría crítica ven que el concepto de alienación señala algo similar a lo de Heidegger. Desde este enfoque importa la crítica de los modos de producción capitalista que hacen del mundo algo extraño y ajeno. Ya no nos identificamos, como lo señalaba Marx, con los objetos producidos en nuestro trabajo, pero, más extraño aún, no nos reconocemos en lo que hacemos ni en los otros que, lejos de ser aquellos con quienes se comparte y se hace mundo, se vuelven rivales en la competencia. Una manera de formular la crisis de las sociedades contemporáneas es, entonces, la pérdida de mundo en el sentido de referentes comunes de significatividad. En un mundo sometido a la competencia y al rendimiento, en el que nos gobiernan las lógicas del crecimiento y la rentabilidad, solo hay individuos atomizados cada uno centrado en la esfera particular de sus propios intereses. Se pierden aquí referencias a un espacio básico de comunidad, es decir, nos desmundanizamos. Esa pérdida de mundo es lo que señala el término de alienación, y, por tanto, es un concepto que se puede poner en diálogo con Heidegger. Después de que Heidegger fue criticado duramente por la Escuela de Frankfurt, ahora se encuentran en él maneras interesantes de volver a introducir el tema de la alienación que venía de Marx. Por eso la filósofa crítica Rahel Jaeggi lo mismo que Axel Honneth conectan con Heidegger. En esta filosofía ven además la posibilidad de superar el economicismo que gobernaba en el pensamiento crítico, por lo menos hasta la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

El concepto de alienación que deseamos perfilar lo elaboramos desde la filosofía social. La distinción entre filosofía social y análisis social es más bien extendida: la filosofía no hace trabajo empírico, sino que ayuda a determinar y encontrar la estructura de los conceptos que articulan la realidad; ella piensa los conceptos en su pureza con lo cual permite indicar su aplicación a la realidad concreta. Se trata de describir estructuralmente los conceptos mismos, es decir, es un trabajo previo a la aplicación al análisis concreto. En cambio, a un científico social que describe una realidad le interesa la alienación como un fenómeno que tiene una efectividad visible en el mundo concreto (Neuhouser, 2018, p. 47). El deseo de este trabajo es ofrecer un análisis estructural del concepto que permita identificar ciertos rasgos que después sirvan para elaborar un diagnóstico de patologías

sociales, pero a un nivel conceptual. No nos situamos, entonces, al nivel decisivo de las ciencias sociales en el cual se describen situaciones que los individuos experimentan como alienantes, sino que nos quedamos al nivel del análisis conceptual. En consecuencia, el trabajo de la filosofía social es modesto, pues, si bien permite diagnosticar la realidad contemporánea, debe ser proseguido por investigaciones que ayuden a precisar su realidad.

Hegel puede ayudarnos a aclarar este asunto. Su sistema, en el fondo, puede leerse como un monumental esfuerzo por tipificar la complejidad de la realidad, no con el propósito de salirse de ella, sino de permitir verla mejor; se trata de advertir el curso racional de la experiencia, aunque empíricamente ésta no se dé de esa forma. Desde aquí podemos comprender el objetivo de la filosofía social: ella debe permitir ver cosas que no podemos determinar si nos atenemos a la crasa realidad de los asuntos empíricos o, en otras palabras, debe aclarar lo real mucho más de lo que permitiría la atención a la mera realidad social inmediata. La filosofía debe ofrecer con ello una indicación para orientarnos en el mundo. En efecto, esto es lo que hace, por ejemplo, la *Fenomenología del espíritu*: podemos sentirnos tipificados en algunos de los personajes que aparecen en la obra, es decir, reconocer allí nuestra experiencia y ver su despliegue racional.

207

Este artículo vuelve sobre el clásico y complejo concepto de alienación y pretende contribuir a elaborarlo para la filosofía social actual. En la primera parte consideramos las críticas que algunas corrientes filosóficas contemporáneas han hecho a este concepto y la propuesta de la filósofa Rahel Jaeggi. Este análisis permitirá perfilar en un primer momento nuestra posición. En la segunda sección examinamos el concepto de reificación desarrollado por Axel Honneth para señalar un elemento clave en la noción de alienación, a saber, la ruptura de nuestra pertenencia respecto a una comunidad previa con el mundo; allí ofrecemos un trasfondo filosófico más amplio para el concepto de alienación apoyándonos en algunos planteamientos de Heidegger y Gadamer. Jaeggi, Honneth y Heidegger que constituirán hasta allí los puntos en los que haremos pie para elaborar este difícil concepto; la idea consiste en desarrollar una perspectiva sobre la alienación apoyándonos en estos autores y a la vez desligarnos de ellos. La última sección del artículo reúne los rendimientos alcanzados y ofrece una indicación general sobre cómo es posible hoy volver a hablar de alienación social.

I. Rahel Jaeggi y la actualización del concepto de alienación

Rahel Jaeggi indicó que el concepto de alienación fue atacado recientemente por una crítica liberal y una crítica posestructuralista, que contribuyeron

fuertemente a su actual indigencia (Jaeggi, 2016, p. 32). Buena parte del descrédito del concepto tiene que ver con el triunfo de modelos liberales para los cuales la cuestión de la vida buena la decide cada individuo. La filosofía liberal pretendió encargarse de pensar en el funcionamiento del Estado y sus instituciones, señalando a la vez que la cuestión de la vida buena debía ser decidida por cada individuo (Rawls, 1999, pp. 235-236). Los individuos pueden realizar su vida como deseen, y si desean estar alienados eso debemos dejarlo a su arbitrio. La filósofa Judith Butler, por su parte, parece señalar que la alienación es un hecho inevitable. Dado que no podemos creer en la ficción del sujeto moderno auto-transparente con un modelo de vida buena claro para él mismo, entonces debemos aceptar la alienación como el modo en que se realiza el individuo; ya en el sujeto hay una oscuridad intrínseca, y esto termina hablando de una alienación inherente a la vida social y, más aún, de una alienación en la sociabilidad primaria e inaugural (Butler, 2015, p. 196).

Un punto central en estas dos críticas tiene que ver con que el concepto de alienación impone el ideal de una esencia humana de la que los individuos se separan o, en otra formulación, la alienación siempre tiene lugar con respecto a un estado de cosas que representan la vida realmente humana. Alienación es el nombre para la distorsión de esa relación originaria de una existencia auténtica. Esta versión metafísica de la alienación es fuertemente criticada por los liberales y posestructuralistas, pues según ellos nadie puede tener el criterio de lo que es la vida verdadera o no alienada. Podemos precisar esta crítica mediante un ejemplo. En una serie estadounidense de finales de los años noventa y principios de los dos mil, *Ally McBeal*, había un personaje curioso, una secretaria rubia, madre de familia, casada, que contrastaba con sus jefas: mujeres ejecutivas exitosas de New York que hacían parte de un buffet de abogadas. La vida de las ejecutivas estaba cargada de experiencias interesantes: cenas, cultura, viajes, nuevos lugares, etc. Rápidamente las abogadas advierten que la secretaria lleva una vida banal y vacía, que su cultura visual basada en *realities* era pobre, que el lugar en el que vivía no la abría a nuevas experiencias ni le ofrecía posibilidades de crecimiento intelectual y cultural, etc.; consideran entonces que la secretaria está alienada y la invitan a que lleve una vida similar a la de ellas para que supere su situación. Pero la secretaria reacciona señalando que no quiere ser así, que no desea llevar una vida de retos, novedades, etc. ¿Qué pensar de esta situación? La crítica liberal de la alienación vería en las abogadas una actitud redentora y moral de corregir; señalaría a su vez que hay que dejar a la secretaria tranquila, que esa es la vida de ella y que es aceptable, si así vive feliz. Esta aguda crítica ya indica que, si queremos

continuar haciendo operativo el concepto, debemos lograr que tenga garras para señalar o denunciar ciertos aspectos desdeñables de la vida social, sin que esta crítica se apoye en un ideal esencial de lo que es la vida humana no alienada o en algo externo (Jaeggi, 2016, p. 35).

¿Cómo seguir utilizando el concepto? Este no puede ceñirse bellamente a lo que los individuos piensan de sí mismos, pues se quedaría al nivel del intérprete corriente, sino que tiene que mostrar algo que los individuos mismos no veían, es decir, debe haber un criterio para indicar el error en la vida social. Pero, por otro lado, no se puede poner en cuestión la soberanía interpretativa de las personas sobre su existencia. El concepto debe entonces responder a ambas direcciones.

Consideremos desde aquí el camino que toma Rahel Jaeggi. Según ella, se necesita un sujeto, pero no uno que asuma y se aferre a sus deseos inmediatos, que se atenga tozudamente a la vida que desea llevar, sino uno capaz de tomar distancia. No se trata del individuo convencido de sus intereses primarios y menos reflexivos, sino de una persona cualificada, reflexiva y que puede mirar críticamente sus propias inclinaciones. Jaeggi no quiere comprometerse con un modelo o forma de vida que sería igual para todos los individuos, sino que la alienación es respecto a la manera como determinamos o realizamos nuestra vida, nuestra voluntad, establecemos nuestros deseos, juzgamos lo que consideramos bueno, etc. (Jaeggi, 2016, p. 36). Ella introduce entonces el concepto de libertad, para indicar la capacidad que tenemos de realizar la vida, de apropiárnosla. Si se trata de una vida reflexionada y decidida, entonces no puede ser alienada. Con ello no se impulsa un modo de vida o modelo ideal, no se promueve, por ejemplo, el anarquismo, el liberalismo, el comunismo, el neohippiesmo, etc., sino que superar la alienación se convierte en la tarea de activar los poderes de apropiación del individuo que asume su propia existencia. Superación de la alienación significa recuperar el poder de apropiación del individuo de sus metas o, dicho de otra forma, la alienación no tiene que ver, por ejemplo, con la pobreza, el racismo, la dominación de género, etc., sino con lo que Jaeggi denomina una distorsión del poder de la voluntad humana que es capaz de fijar sus propios fines, de apropiarse de su entorno, de su trabajo, de su actividad, de su relación con los otros. Ella considera por eso que su concepto de alienación es formal y es allí donde hace afirmaciones muy fuertes: “Este criterio de alienación es... *formal*: se ocupa del *cómo*, no del *qué*, de la voluntad” (Jaeggi, 2016, p. 36). Dos observaciones inmediatas surgen ante su posición: la primera es que aquí hay algo del ideal de autonomía kantiana y de presunta formalidad, y, la segunda, que el planteamiento hace de la

superación de la alienación un proyecto en principio meramente individual, y por lo tanto múltiple. Veamos esto con más detalle.

Rahel Jaeggi insiste en que su propuesta es formal pues no está comprometida con una noción de naturaleza humana y de lo que debe ser la vida buena en general. ¿Cómo sabemos si llevamos una vida alienada? Debemos pensar en que lo que hagamos corresponda a nuestros deseos, en que nos apropiemos de nuestra vida. “El concepto de apropiación... incluye la amplia capacidad de conocer y relacionarse con uno mismo: tener acceso y gobernarse a sí mismo y al mundo” (Jaeggi, 2016, p. 38). Esto significa que en la vida alienada hay una distorsión de la relación de apropiación, el mundo no lo vemos como propio, sino que se hace ajeno, extraño, es una carga para nosotros. El concepto indica el nivel de autonomía del individuo, la capacidad de apropiarse de sus deseos, de abrir sus proyectos, etc. No es posible crear un indicador que mida la alienación, que permita decir si tal o cual sociedad está más alienada que otra, si tal individuo está más alienado que otro, sino que la alienación sería el grado en que un sujeto se ha apropiado o no, ha hecho uso o no, de sus capacidades reflexivas, y de su autonomía y poder de apropiación del mundo. Si hacemos lo que nos gusta, si, por ejemplo, dejamos el trabajo que no nos deja nada, y al que solo nos aferramos por costumbre, no llevamos una vida alienada. Lo anterior no significa, desde luego, un llamado a que nos divirtamos con todo lo que hacemos, pues a menudo aceptamos tareas que vivimos como una carga, pero que hacen parte de lo que deseamos. Dicho de otra forma, Rahel Jaeggi no defiende ningún edonismo ingenuo para el cual el individuo solo debe hacer lo que desea, pues a menudo adelantamos trabajos que, aunque sean onerosos, los consideramos parte de nuestra realización. Su planteamiento sobre la autodeterminación o apropiación de la vida se ve como neutral, pues no la compromete con una teoría sustantiva del sujeto o de la vida buena; no se trata de que un individuo viva con determinados contenidos, sino que lleve una vida de una manera que sea él quien decide (Jaeggi, 2016, p. 39). Los contenidos no importan, pues son asunto propio; cada quien determina qué hace, qué cultura visual y musical busca, qué temas resultan de su interés, qué vida lleva, etc. Para Jaeggi, lo importante es la forma en que decidimos esos contenidos; su concepto de alienación se desarrolla así desde un lado procedimental y formal para que cada quien lo reconozca al aplicarlo a su propia vida. Se trata de quitarle todo esencialismo a la alienación, pues ésta es solo una estructura y con eso se evita un compromiso con concepciones metafísicas de la naturaleza humana; lo que resulta al final es una herramienta formal para medir la alienación que es un grado de insatisfacción de los individuos consigo mismos.

Sin embargo, podemos hacer dialéctica en este punto y preguntar si este presunto planteamiento formal no corresponde en realidad a un criterio sustantivo de un sujeto transparente y autónomo. La distinción entre forma y contenido no se puede mantener aquí. Lo formal en realidad manifiesta una visión metafísica propia de la ilustración o del individuo que es dueño de su vida. La apelación al individuo autónomo que con su actividad se apropia de su vida, del mundo, de la relación con los otros, significa recaer en un contenido sustancial del sujeto. En el fondo, Rahel Jaeggi pone como criterio formal una concepción de la subjetividad; aquí la crítica posestructuralista podría objetar con razón que se habla de un sujeto racional. Lo presuntamente formal ya tiene un contenido, a saber, la noción sustantiva de un sujeto dueño de su voluntad y capaz de imponerla al mundo, que realiza desde sí mismo su propia existencia, etc. Hay una concepción de la naturaleza humana como esencialmente autónoma, reflexiva, con capacidad de apropiación del mundo. Jaeggi pretende que esta estructura formal traza a la humanidad, no importa a qué individuo, cultura o época; todos contamos con esa capacidad de autonomía, decisión y apropiación². – Pero la misma filósofa muestra el límite de su planteamiento al confesar que su posición está basada “en una interpretación específica de la libertad”, que surge “en un marco específico ética y culturalmente”, que se trata de “una interpretación particular de la persona” (Jaeggi, 2016, p. 40). La autonomía personal resulta de la modernidad ilustrada, y, por lo tanto, es eurocéntrica; el modelo de sujeto tiene pues nombre propio: surge en un horizonte concreto, en el mundo europeo de la Ilustración. La filósofa sostiene que las nociones de autodeterminación y autonomía pueden ser un hecho cultural, surgen en Europa como un ideal de vida, pero para ella tienen un rango de influencia mucho más amplio que se extiende más allá de las sociedades de las que brota. Con este universalismo se dice que todos los individuos quieren ser autónomos (Jaeggi, 2016, p. 41). Por lo tanto, el punto desde el

² La crítica que aquí proyecto viene de Hegel, que ya denunció en el sujeto moral de Kant a un individuo solo dotado de la capacidad de calcular el deber mediante una fórmula, pero en realidad completamente fantasmal, desaliñado, sin vida. Hegel señala que no podemos rechazar todo contenido en el individuo, porque nadie realiza su experiencia como si no tuviera ningún contenido (Hegel, 2016a, p. 323). Él mismo hace dialéctica de Kant y sostiene que, cuando rechazamos el esencialismo afirmando una estructura formal, lo que hacemos es caer en otro esencialismo. Para él, en cambio, al defender una historia sustancial en el individuo no tenemos que comprometernos con una visión cultural universal, sino que solo sostenemos que todo individuo existe en un todo sustancial, en la historia (Hegel, 2016b, p. 441). También Taylor ha desarrollado una crítica a estas pretensiones de formalidad (Taylor, 2009, pp. 101-102). Sobre la evolución del concepto de enajenación en diálogo con la relación entre filosofía y praxis en el marxismo (Ribeiro, 2012, p. 127).

que Jaeggi elabora su concepto de alienación empieza señalándose como cultural, pero ella no quiere restringirlo a Europa, sino exportarlo a otras regiones; sabemos, sin embargo, que para muchas comunidades la idea de ser autónomo es extraña.

Pero hay algo más. El concepto de alienación tiene dos vertientes, cuya tensión se puede ver claramente en la relación entre Hegel y Kierkegaard. Para Hegel, el individuo alienado es el que no se ha incorporado o reconocido en la universalidad del espíritu; se trata del individuo particularizado que solo apuesta por sus propias metas e intereses, pero no se reconoce como parte del espíritu; es el singular que no se ha armonizado con la universalidad (Hegel, 2016c, p. 286). De aquí deriva la línea de desarrollo hegeliano-marxista para la cual nos alienamos de la sociedad, es decir, no nos reconocemos en el mundo común. Cuando Kierkegaard reacciona contra Hegel sostiene que hay individualidades que no son universales y que debemos destacar. El individuo o caballero de la fe, como lo llama en *Temor y temblor*, es esa figura absolutamente particular que no se deja atrapar por una universalidad y constituye el ejemplo de una individualidad no alienada. Kierkegaard ve la alienación en el sometimiento del individuo a lo universal, cuando se debe insistir en una experiencia de singularidad, la de Abraham, una fe corroborada no porque haga parte de un todo sino por su particularidad (Kierkegaard, 2000, p. 77). De aquí deriva una vertiente existencialista de la alienación para la cual importa que el individuo extrañado no se reconoce a sí mismo. Desde esta perspectiva no hay relaciones objetivas, condiciones sociales alienantes que habría que cambiar. Ahora bien, otro aspecto crítico del planteamiento de Jaeggi es el de si en ella la superación de la alienación no se vuelve una empresa individual, como en Kierkegaard. Su trabajo recae en el individuo que debe comenzar la empresa de reapropiación del mundo y eso significa hacer valer su autonomía; pero allí se recae en el lado individual y se desdibuja la transformación de las condiciones objetivas de una sociedad que produce la alienación. Jaeggi termina hablando de alienación en el sentido en que lo haría el existencialismo, y muy distante del modo en que la tradición hegeliano marxista desarrolla este concepto. Claramente ella no desconocería ciertas condiciones sociales propias, por ejemplo, del capitalismo o de formas de organización social y económica que aclimatan esa noción de alienación, como en efecto lo ha hecho en otros lugares (Jaeggi, 2014, p. 142) y como lo ha mostrado ampliamente John Christman en su comentario del concepto de alienación en esta filósofa (Christman, 2018, p. 40), pero en su planteamiento sobre esta temática no es claro cómo se hace eso o por lo menos no sabemos cómo llegar hasta allí.

Rahel Jaeggi cree que no podemos comprometernos a más con el concepto de alienación. A mi modo de ver, sí lo podemos hacer, sin que el esfuerzo llegue a derivar en una metafísica. El mismo Axel Honneth esbozó este camino al acentuar críticamente el fenómeno de la reificación, que en últimas es un concepto paralelo al de alienación, sin necesidad de sostener que el teórico social sepa misteriosamente cuáles son las verdaderas relaciones del hombre con el mundo. La reificación en Axel Honneth se define por oposición a una forma de praxis real o genuina de implicación; en últimas, es la distorsión de una situación ontológicamente más originaria, a la que solo se llega si se avanza en las indicaciones filosóficas presentes en el concepto de alienación.

II. Axel Honneth: reificación y alienación

El mismo trabajo de darle nueva vida al concepto de alienación que adelantó Rahel Jaeggi lo desarrolló Axel Honneth con el concepto de reificación de Georg Lukács, que a su vez fue elaborado a partir de Marx. La pregunta central de Honneth es cómo podemos aún darle sentido a la idea de Lukács de reificación, que denunciaba el hecho de que nos acostumbramos a ver a los otros y a nosotros mismos como cosas; claramente para Lukács ello no deriva de ningún error cognitivo ni de un problema moral, sino de una forma de praxis instaurada en el mundo capitalista (Lukács, 1968, p. 97). La reificación queda entonces relacionada con el capitalismo, pues propaga esas relaciones solo cósicas reconocibles primero en la mercancía y después en todo el espectro social. En el fondo, el concepto de reificación se apoya en el fetichismo de la mercancía de Marx; significa un proceso por el cual se transforma la realidad en una cosa, lo cual quiere decir que también las relaciones humanas se convierten en relaciones entre cosas (Honneth, 2005, pp. 21-22). Como se muestra en *El capital*, lo interesante del concepto de reificación no es solo que el mundo objetivo, los elementos naturales, las personas, etc., se transformen en cosa, es decir, que la naturaleza y los otros aparezcan solo como objetos con potencialidades económicas, sino que el individuo que cosifica pasa a tomar una actitud contemplativa, desinteresada e indiferente ante la realidad (Marx, 1867, p. 45). El mundo en todas sus capas entendidas como espacios de sentido se nos vuelve una relación puramente cósica tanto con los otros individuos como con el

mundo natural, pero lo central es que la cosificación empieza como un cambio de actitud del individuo mismo: “el sujeto no participa ya de aquello que tiene lugar en su entorno, sino que se sitúa en la perspectiva de un observador neutral a quien los acontecimientos dejan intacto psíquica y existencialmente” (Honneth, 2005, p. 23). Lo fundamental no es que la realidad y los otros se conviertan en cosas, sino que convertimos la realidad en cosa porque transformamos nuestra manera de relacionarnos con ella, generamos una distancia que deriva en una forma de praxis reificante de la realidad. Dicho de otra forma, la reificación es ante todo una transformación del individuo que deja de participar en el mundo y pasa a tomar una actitud desinteresada e indiferente ante él.

La idea de Honneth es que la reificación es una distorsión de una praxis más originaria que deforma el capitalismo. De esa praxis primigenia deriva una actitud objetivante, que en Heidegger es la relación cognoscente entre sujeto y objeto, y que Lukács lee como reificación. Previo a la reificación está entonces una actitud de unificación, compenetración o resonancia con el mundo, que es más genuina que la actitud desatendida, desenraizada, desarraigada y objetivante. Esa praxis verdadera la encuentra Honneth en la idea de ser-en-el-mundo de Heidegger (Honneth, 2005, pp. 31-32). Estamos implicados en el mundo, siempre en actitud de atención, de dirigirnos al otro, con nosotros mismos, y eso es lo que distorsiona la actitud reificante porque el predominio de los modos de producción y de intercambio capitalista suprimen esa implicación. Lo central es que a la base de la reificación está una actitud de compenetración, implicación, unificación o resonancia: una especie de intimidad fundamental con el mundo, que es más genuina que la actitud desatendida, desenraizada, desarraigada y objetivante.

Honneth se detiene más en el planteamiento de Lukács, pues mientras Heidegger llega a este planteamiento para hacer ontología o filosofía pura, a él le importa detectar los procesos y dinámicas reales. A la Escuela de Frankfurt siempre le interesó el capitalismo con sus estructuras de poder y dominación. Honneth señala entonces que en Heidegger domina una concepción existencial, fenomenológica y ontológica, que puede ser corregida por un Lukács comprometido con las lógicas sociales o, en otra formulación, se trata de ver la reificación no en una ontología abstracta, sino en prácticas concretas (Honneth, 2005, pp. 33). Ante esta objeción Heidegger podría responder que no comparte la contraposición entre ontología y análisis de procesos reales, pues en últimas toda praxis social concreta está enmarcada dentro de una ontología; cuando se habla de la ontología del

ser-en-el-mundo no es para pasar a un nivel abstracto, sino para mostrar un elemento que está a la base de las prácticas reales. Nos podemos quedar al nivel del análisis del capitalismo, de la cosificación resultante de la forma mercancía, de las dinámicas de dominación y opresión, pero la filosofía debe ir por detrás de esos análisis y preguntar por la concepción del ser que hizo posible el capitalismo.

La actitud de implicación significa nuestra compenetración con el mundo y con los otros y es a esto a lo que ahora Axel Honneth denomina reconocimiento³. Nuestra experiencia se despliega en una praxis no reificada, que, como consecuencia de los imperativos del mundo capitalista, se transforma en una actitud cosificante que se explica con los conceptos de contemplación e indiferencia. En otras palabras, la implicación sirve para mostrar una forma de acción social básica que prima tanto genética como conceptualmente, frente a lo que Honneth llama conocimiento, que sería una actitud distanciada, positiva, objetivante.

Ahora bien, Honneth precisa que no toda actitud objetivante es necesariamente reificante, como concluyó Lukács. No afirma, como un eslogan, que la implicación es aceptable en contraposición con la objetivación, sino que hay una relación entre ambas actitudes hacia el mundo. En ciertas prácticas sociales es necesaria la actitud de objetivación (Honneth, 2005, pp. 71-72). Veamos esto mediante un ejemplo de Gadamer. Sabemos que lo que él denomina historia efectual es una tarea: el historiador debe ser consciente de los efectos que la historia tiene en él y de por qué se dirige a algo; esta actitud es objetivante, pero no reificante, pues solo se trata de considerar la propia posición dentro del fenómeno social sin cortar la vinculación con lo que quiere estudiar (Gadamer, 1960, p. 284). Aquí el historiador no se ve a sí mismo como un sujeto escindido de la realidad, sino que reconoce su implicación en ella y la incluye dentro de su proceso de conocimiento. Otra cosa sucede, por ejemplo, con las ciencias sociales positivistas que

³ Este planteamiento de Honneth, publicado en 2005, se aleja de lo que desarrolló en los años noventa en *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1994). ¿Qué pasa con el planteamiento anterior? Al detenerse ahora en la reificación, el pensamiento se orienta en otra dirección. El enemigo del reconocimiento era el menosprecio, pero aquí parece que la filosofía se dirige hacia otra parte. El concepto de Honneth de reconocimiento de los noventa deriva en una estructura formal, normativa o casi que en una idea regulativa; su obra trata de darle expresión sociológica en el mundo del capitalismo contemporáneo a esa idea normativa. Allí era claro el interés social en esas formas de menosprecio que atentan contra las estructuras de reconocimiento. Lo que ocurre en *Reificación* es que, más allá de la ruptura de perspectivas que tiene lugar, se encuentra en el lenguaje de la cosificación una manera de reformular las formas de menosprecio que, según el Honneth de los noventa, atentan contra el reconocimiento. Para una discusión sobre el reconocimiento en la filosofía contemporánea (Cuchumbé, 2012, p. 131 ss.).

justamente pierden de vista el enlace del intérprete social con su situación de sentido, es decir, que tratan de proyectar un sujeto desprendido de su mundo. En Gadamer la razón implica objetividad, pero solo en el sentido de que nos permite ponernos en guardia contra la interferencia que los prejuicios pueden tener. Otro ejemplo, más cotidiano, es el del juego; al jugar billar podemos olvidar que el oponente puede ser un amigo o nuestro hijo, pues lo que importa en cierto instante es ganar. Pero esta objetivación no implica reificación, porque se trata de una unilateralización transitoria de nuestra relación con el otro. Ambos casos implican una objetivación pasajera: rompemos una relación común mientras estudiamos la realidad social o jugamos. Aquí hay una desatención momentánea a la realidad y al otro. El hecho de que deseemos conocer la historia no significa que nos salgamos de ella y el deseo de ganar un juego no quiere decir que el otro deje de ser nuestro amigo o hijo. Se trata solo de endurecer su realidad por un momento.

Pero hay una segunda forma de objetivación que es la que implica reificación. Para que haya reificación no basta con que olvidemos pasajeramente nuestra implicación con la realidad, sino que debemos desvincularnos en todos los ámbitos con el mundo. Este es propiamente el momento en que se pierde esa praxis originaria. A la reificación es a lo que la teoría crítica le dio el nombre de razón instrumental. Eso es claro en la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que lee retrospectivamente a Max Weber. La *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno es un ataque a ese modelo de razón. Ellos muestran allí que la modernidad y el capitalismo tienen que ver con el despliegue del modelo de razón instrumental (Horkheimer & Adorno 2006, p. 9ss). En este punto se vuelven a encontrar la teoría crítica y las filosofías de Heidegger y Gadamer; en ambas corrientes hay una común oposición a esta racionalidad medios-fines que domina el mundo social en el entorno del capitalismo. Gadamer mismo esboza desde aquí una crítica cultural, pues enfrentar a la razón instrumental es atacar toda una época dominada por ella. La racionalidad al asentar unos medios y unos fines se pretende objetiva, universalista y libre de prejuicios; pero ese modelo de razón es un aparato o teoría externa que no se corresponde con la experiencia humana. La crítica de la razón no se hace a nombre de lo irracional, sino desde un concepto de razón que se confirma en la experiencia humana. Si atendemos fenomenológicamente a la experiencia vemos que la razón está encarnada, pertenece a tradiciones, es prejuiciosa, y que la objetividad no es equivalente a neutralidad, como pensó la ilustración, sino que la única objetividad a la que podemos aspirar es a estar atentos a que nuestros prejuicios no se impongan (Gadamer, 1960, p. 260). Justamente la razón instrumental quiso desmundanizar al

sujeto, liberarlo de prejuicios, referirlo a un mundo objetivo sin ninguna raigambre en la tradición, con lo cual se convierte en un mero receptor de conocimientos objetivos.

La racionalidad que se perfila con Gadamer aparece como el estandarte de batalla no solo contra la razón teórica, sino contra un modelo de razón que toda la cultura occidental, desde la Ilustración, convierte en conocimiento objetivo. En el mundo moderno todas las esferas de la realidad son colonizadas por este modelo de razón instrumental. Así, por ejemplo, la política se convierte en ciencia política, esto es, en recolección de datos y conocimiento objetivo de relaciones de poder, en teorías del poder, del control, de la organización social (Parra, 2014, p. 62). Esto deriva de la disgregación de individuos atomizados en las lógicas del rendimiento del mundo moderno o, en términos de la teoría crítica clásica, capitalista. Frente a esto, el concepto de razón que deriva de la filosofía de Gadamer insiste en lo común, y denuncia una crisis de lo político entendida como crisis de la posibilidad de fundar la vida en comunidad; se pierden aquí los espacios que articularían lo común. Gadamer por eso insiste en esos lazos de amistad y solidaridad que nos aúnan con el otro, a pesar de que seamos de religiones, lenguas, historias, lugares, etc., muy extraños entres sí (Gama, 2020, p. 183). Lo anterior conduce, en consecuencia, a un programa compartido de crítica de la razón instrumental, y a un terreno común, por lo menos en Habermas, y en los programas recientes de teoría crítica, de proponer formas de racionalidad distintas a las puramente instrumentales. Todos estos conceptos de razón estarían pensando en una crítica social y en una emancipación con respecto a lo que se denuncia⁴.

Pues bien, el punto que debemos retener es que ni el concepto de reificación ni el de alienación se pueden entender como crítica de una experiencia inmediata, sino como la imagen distorsionada de una praxis

⁴En este sentido las filosofías de Heidegger y Gadamer muestran un carácter de denuncia y una orientación hacia la emancipación inusitados. Desde luego, de filosofías como estas no podemos esperar jamás una toma de armas o una organización de las masas, pues es claro que se trata de corrientes tremendamente conservadoras, que no llegarían a tales excesos. Pero incluso Marx cuando actúa políticamente no lo hace tanto como pensador, sino como el activista que fue. En efecto, su obra se puede dividir entre el trabajo como filósofo social, que piensa en estructuras últimas de la realidad, casi haciendo dialéctica como Hegel, el lector de historia, economía, sociología, etc., que interpreta su realidad inmediata, y finalmente el periodista, que escribe artículos incendiarios y moviliza a los pueblos. De ahí la complejidad de su trabajo. En todo caso, ya en él se ven los alcances de la filosofía. Al respecto (Quante, 2011). Sobre el conservadurismo de Heidegger y en especial su vinculación con el nacional socialismo (Schürmann, 2013, p. 39). Con respecto a las posibilidades de una filosofía crítica desde Gadamer (Forero, 2020, p. 123), y en torno a la ontología profunda que desarrolla este filósofo (Forero, 2017, p. 37).

primaria. Justamente esa vida social real no es para Heidegger o Gadamer una elaboración conceptual ideal, sino una realidad anclada en la experiencia de los individuos que siempre se puede actualizar. Uno de los logros de Honneth fue mostrar que estos conceptos se deben pensar ligados a la experiencia básica de los individuos. Lo que desde aquí podemos describir como una vida no alienada es una forma de *responsividad*, de respuesta al mundo, y lo que llamaríamos alienación es la distancia con respecto a la realidad, la sordera o el silenciamiento. Esa resonancia o implicación con el mundo no es nunca una situación abstracta, sino un potencial siempre latente que podemos realizar. Pero la implicación tampoco es cognitiva; no es que cuanto más conozcamos el mundo tanto más nos compenentremos con él. En cambio, una experiencia cognitiva como la de la objetivación es de desvinculación: el sujeto se encierra sobre sí y objetiva un mundo que queda ajeno sin que lo implique. Esta experiencia cognitiva es posterior. Como lo señaló Heidegger, el momento cognitivo comienza cuando la vista circundante se fija en un objeto, lo destaca del mundo y entabla con él una relación teórica. Ahí rompemos nuestra vinculación con la realidad y perdemos la resonancia. La ciencia no hace resonar al mundo. Pero hay una situación, por así decir, precognitiva que señala Heidegger, y es esa situación de precomprensión la que resulta más básica (Heidegger, 1976, §3). Hecho este recorrido ahora estamos en condiciones de sacar algunas señales para darle nueva vida al concepto de alienación.

III. Perspectivas para una reactualización del concepto de alienación

Deseo recoger los rendimientos alcanzados hasta este punto acudiendo a Hegel. Como es sabido, la *Fenomenología del espíritu* presenta a una conciencia natural o a un individuo corriente que hace experiencia; ella es acompañada de un observador fenomenológico que se da cuenta en qué falla la experiencia respecto al concepto que se va revelando (Hegel, 2016b, pp. 80-81). El punto en Hegel es que en la experiencia hay una insatisfacción que siente primero la conciencia que hace experiencia; ella no tiene idea del concepto ni de la articulación filosófica del mundo, pero siente que lo que quería no funcionó. Sale al mundo convencida de algo y la experiencia le muestra que eso no es así. Este es un elemento central del concepto de alienación, es el individuo mismo el que debe sentir esa insatisfacción con respecto a la visión de mundo en la que se encuentra. Desde Hegel, alienación implica el reconocimiento de que nos hacemos extraños para nosotros mismos. Pero esto no significa que el concepto se quede al nivel de esta conciencia natural. Hegel muestra que esta conciencia necesita de la filosofía para lograr comprender en qué falla la visión de mundo en que

está, aunque sea ella misma la que atisba que hay una distancia entre lo que pretendía y lo que realmente ocurrió. A esto Hegel lo denomina experiencia (Hegel, 2016b, p. 78). Para él, es claro que el individuo es capaz de poner su propio criterio, pero la presencia de la filosofía no es menos importante, pues le ayuda a comprender en qué fracasa su visión de mundo y a articular la perspectiva de la realidad que superaría las contradicciones en las que se ha visto (Forero, 2019, p. 19). Lo que podemos sacar hasta aquí para el concepto de alienación es, en consecuencia, la necesidad de que la filosofía le pueda decir algo a los individuos de su situación, pero que sean ellos mismos capaces de advertir en qué momento se sienten alienados o no alienados; la filosofía debe explicitar con respecto a qué puede ser que nos sintamos extrañados, por qué no nos llenamos o no nos sentimos colmados. Como sostiene Jaeggi, solo se puede hablar de alienación en el momento en que los individuos se sienten extraños a su propio quehacer, y allí la filosofía está llamada a aclarar ese malestar (Jaeggi, 2016, p. 31). Ahora bien, siguiendo a Honneth, la filosofía puede hacer aún algo más. Debe recordar nuestra pertenencia previa a una comunidad, una intimidad con el mundo. Alienación implica un hacerse ajeno con respecto a algo familiar, a un suelo común o, en otras palabras, implica que una pertenencia previa se rompió o enturbió. También en Hegel el individuo alienado es el que ha roto su pertenencia a espacios de comunidad o a horizontes de sentido común. Ahora bien, hay otros dos puntos en los que convergen los análisis de Jaeggi y Honneth y que ahora deseo acentuar, pues constituyen elementos centrales para reactivar el concepto de alienación en el pensamiento social actual.

219

Lo primero deriva lógicamente del nexo entre los conceptos de alienación y pertenencia: para que se pueda hablar de alienación debe haber una relación de tensión entre lo propio y lo extraño. La alienación implica extrañamiento, separación, desasimiento de relaciones, pero nunca una ruptura total de la relación. La alienación nunca llega al completo olvido del mundo, sino que subsiste una resonancia entre él y nosotros. Hegel señala al final de la *Fenomenología del espíritu* que superar la condición objetivante del mundo implica un recuerdo de lo que siempre ha estado allí (Hegel, 2016b, p. 590). La experiencia consiste en ir superando extrañamientos hasta que nos compenetramos con la realidad, y esa es una experiencia de resonancia, una vibración del individuo con el mundo que lo rodea, con el mundo natural, con los objetos, con los otros. Debemos recordar nuestra implicación o resonancia con el mundo, lo que Heidegger llama ser-en-el-mundo que es una conexión o complicidad con las cosas. En Hegel y Heidegger el concepto de alienación se piensa como la contracara de una situación más originaria en un sentido filosófico. En ellos está la

referencia a una praxis de implicación real del ser humano con el mundo, que se distorsiona por las relaciones de la sociedad contemporánea, es decir, aparece la referencia a algo originario que perdimos, y eso originario es el modo como ambos elaboran una filosofía social.

En consecuencia, la pertenencia al mundo nunca se pierde del todo; pero de lo que se trata es de ponerla nuevamente en primer plano, y por eso nuestra relación con la realidad se la puede describir como de olvido y recuerdo. Si perdiéramos por completo la relación, ya no la veríamos y no podríamos hablar de alienación. La condición alienante implica que la relación con el mundo y con el otro se mantiene, aunque distorsionada, lo cual implica la posibilidad de restaurar o revivir una relación no alienada. No podemos, pues, hablar de desasimiento o extrañamiento total. Si no sentimos la realidad como algo propio, no podemos hablar de ninguna extrañeza, pues no podemos hacer nada por algo que no es nuestro. Dicho de otra manera, no vivimos en nuestro mundo como en un hotel, sino como en la propia casa; se trata de nuestro espacio, lleno de recuerdos, historias, costumbres, tradiciones, etc., que nos dota de convicciones. Vivir en casa es esa pertenencia en la que estamos, y la cuestionamos justo porque sentimos que es nuestra y que podemos cambiarla. La alienación sugiere que debe haber una sensación de injusticia y extrañeza con respecto a ese mundo propio. Los últimos representantes de la teoría crítica abordan con bastante claridad este problema; eso está en Reiner Forst (2014, p. 20), en Rahel Jaeggi, en Hartmut Rosa (2016, p. 146). ¿Cómo sabemos que las cosas no van bien? Porque se fractura nuestra experiencia de pertenencia inmediata con el mundo. La alienación surge de que la sentimos, de que la pasamos mal, es la sensación de que el mundo no nos responde, de que se pierde nuestra intimidad con él; hay una especie de extrañeza, de que no estamos bien, y advertimos que algo se deformó de una relación más natural con la realidad. Pero esto sucede solo si no se cancela nuestro sentimiento de implicación, de que el mundo es la propia casa. Si nos ponen en un lugar absolutamente ajeno, por ejemplo, para seguir con la metáfora, en un hotel, nos dejan en la sensación de un extrañamiento radical con respecto a algo que no tiene ningún interés. No vamos a cambiar una realidad con la cual no tenemos ningún lazo.

Hay un segundo elemento que deseo acentuar. Podemos elaborar este punto desde un experimento social y conceptual que desarrolla Axel Honneth en *La lucha por el reconocimiento*. Honneth imagina allí de la mano de Feinberg una ciudad llamada “Nowheresville”; en ella existe la valoración social, pero no podemos reclamar derechos. Esta sociedad funciona bien porque hay lazos de solidaridad, surge espontáneamente una

especie de estima social donde cada quien tiene su lugar y es valorado; las relaciones sociales implican un altruismo innato, hay beneficencia social, nadie muere de hambre, ni le falta abrigo, etc., pero no hay un derecho positivo, es decir, no hay un reconocimiento jurídico. Como a la noción de derechos le es implícita la posibilidad de que los reclamemos, allí no se puede reclamar ningún derecho, es decir, no se realiza ninguna demanda y, peor aún, nadie puede elevarla. A una sociedad ideal donde nadie tiene la posibilidad de oponerse ni siente que debiera hacerlo, es decir, en la que no hay lucha por el reconocimiento, le falta algo, pues el individuo solo se despliega plenamente en esa lucha por sus demandas. El ejemplo muestra que, para que podamos hablar de alienación, tenemos que sentir que hay algo que envara nuestras fuerzas y que tiene sentido cambiarlo; hace falta ese reconocimiento casi agonístico que indica que nuestra experiencia no se despliega por completo y que solo si ganamos ciertos derechos el mundo se puebla de sentido.

En Marx se puede hallar la paridad de lo que se puede llamar insignificancia del mundo, por un lado, y pérdida de control o poder, por otro. El análisis del trabajo alienado que adelanta en los *Manuscritos del 44* muestra que la estructura de la alienación implica que tienen que estar asociados dos elementos, la falta de sentido que va de la mano de una pérdida de sentimiento de poder y al revés (Marx & Engels 1968, p. 510). Lo importante es que se mantengan las dos dimensiones para que podamos hablar de alienación. Podemos considerar que el mundo no tiene sentido, que pierde su significatividad y, sin embargo, no acompañar ese sentimiento de una sensación de impotencia, en cuyo caso no podemos hablar de alienación. Este sería el caso del superhombre de Nietzsche que sabe que el mundo no tiene sentido, pero asume que ello es tanto mejor, pues ahora solo hace falta que afirmemos nuestro poder interpretativo. En Nietzsche el mundo no tiene sentido, pero eso le da un plus de potencia interpretativa que para él es propia del superhombre; este estado es lo más alejado de la alienación; sería una vida genuina, auténtica, poderosa, rica, según Nietzsche. Lo importante en la estructura de la alienación es que la sensación de pérdida de sentido del mundo esté ligada a la idea de que somos incapaces o impotentes. También se puede pensar en el ejemplo contrario: nos sentimos impotentes, pero vemos el mundo lleno de significado. En ese caso tampoco hay alienación; se podría decir que estamos cansados o enfermos, pero nada más. El mundo está lleno de posibilidades que no logramos realizar. La alienación implica que se pierde la estructura de significatividad con que el mundo se presenta, pero eso se relaciona con una de-potenciación de las capacidades humanas de darle sentido al mundo.

Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press.
- Christman, J. (2018). Decentered Social Selves Interrogating Alienation in Conversation with Rahel Jaeggi. En A. Allen, & E. Mendieta, Eduardo (Ed.), *From Alienation to Forms of Life* (pp. 33-42). *The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. The Pennsylvania State University Press.
- Cuchumbé, N. (2012). El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: actitud de diálogo abierto y reconocimiento recíproco. *Praxis filosófica*, (35), 131–149. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i35.3481>
- Forero, F. (2017). Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores*, 66 (164), 35-54. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.55658>
- Forero, F. (2019). Filosofía y experiencia en Hegel: la Fenomenología del espíritu y la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en diálogo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.fehf>
- Forero, F. (2020). Tiempo e historia. Contribución a una filosofía social crítica. *Praxis Filosófica*, (50), 121-140. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i50.8792>
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Katz.
- Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
- Gama, L. E. (2020). Amitié et solidarité. La politique de Hans-Georg Gadamer. *Archives de Philosophie*, 83(2), 177-194. <https://doi.org/10.3917/aphi.832.0177>
- Hegel, G. W. F. (2016a). *Frühe Schriften. Werke (I)*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016b). *Phänomenologie des Geistes. Werke (III)*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016c). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke (VII)*. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M., & Adorno, Th. (2006). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Fischer Verlag.
- Jaeggi, R. (2016). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Campus Verlag.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.
- Kierkegaard, Th. S. (2000). *Furcht und Zittern*. GTBSiebenstern.
- Lukács, G. (1968). *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Luchterhand
- Marx, K. (1867). *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals*. Verlag Otto Meissner.
- Marx, K., & Engels, F. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. [Werke. Band 40]. Holzinger.

- Neuhouser F. (2018). The Normativity of Forms of Life. En A. Allen, & E. Mendieta, Eduardo (Ed.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi* (pp. 43-52). The Pennsylvania State University Press.
- Parra, A. (2014). El disenso hermenéutico. *Ideas y valores*, 63(155), 59 – 84. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n155.34217>
- Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Suhrkamp.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Ribeiro, M. (2012). De Marx A Horkheimer: una historia de la convergencia entre la teoría y la práctica. *Praxis filosófica*, (34), 119-137. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i34.3496>
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Schürmann, R. (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Diaphanes.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

