

# El problema de lo humano en el pensamiento de Bourdieu, Foucault y Honneth

## The Problem of the Human in the Thought of Bourdieu, Foucault and Honneth

**Alejandro Chuca**

Universidad de Buenos Aires,  
Instituto de Investigaciones Gino Germani. AGENCIA.  
Correo electrónico: [alejandrochuca@hotmail.com](mailto:alejandrochuca@hotmail.com)

**Resumen:** *Lo humano se ha convertido en un problema central del pensamiento moderno gracias a la formulación de Kant de la pregunta: ¿qué es el ser humano? Durante los siglos siguientes la pregunta por lo humano fue continuada como también criticada. Especialmente Marx y Nietzsche formularon fuertes críticas a la idea de pensar al ser humano a partir de una esencia o naturaleza que lo fijara, donde ya no se piensa más a lo humano con características fijas, sino como producto del conjunto de relaciones que lo constituyen. Durante el transcurso del artículo analizaremos las posturas de Pierre Bourdieu, Michel Foucault y Axel Honneth para ver cómo fue tratado el problema de lo humano en estos tres pensadores centrales para la teoría social contemporánea.*

**Palabras clave:** Antropología filosófica, naturaleza humana, Bourdieu, Foucault, Honneth.

**Abstract:** *The human became a central problem of modern thought by Kant's formulation of the question: what is the human being? During the centuries the question about the human was continued as well as criticized. Marx and Nietzsche had formulated especially strong criticism of the idea of thinking the human being from an essence or nature, where you no longer think about the human with fixed characteristics, but as a product of the set of relationships that constitute it. During the course of the article we will analyze the positions of Pierre Bourdieu, Michel Foucault and Axel Honneth to see how the problem of the human was treated in these three central thinkers for contemporary social theory.*

**Keywords:** Philosophical Anthropology, Human Nature, Bourdieu, Foucault, Honneth.

### Kant y el problema de lo humano

Lo humano se convirtió durante la modernidad en un problema central del pensamiento de las ciencias sociales y la filosofía. Luego de que los sistemas de pensamiento occidentales clásicos giraran en torno a las discusiones sobre el cosmos, Dios o la naturaleza, la pregunta sobre qué es el ser humano se instaló con fuerza en el discurso moderno. Fue Kant quien en su conocida fórmula, plantea y establece que las grandes preguntas de la gnoseología, de la ética y de la teología (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar?) se sintetizan en una sola pregunta: ¿qué es el ser humano? A partir del planteo de Kant se abrió el campo de interrogaciones que se denominó “antropología filosófica”, el cual constituye un giro antropológico al interior del pensamiento. Un giro que, durante el siglo XIX y el siglo XX, será discutido y considerado muchas veces como problemático, como así también un camino por el cual debería continuar el pensamiento. Dicho cambio asumió, por lo menos, tres características centrales: un intento de pensar lo universal antes que lo particular, de conceptualizar lo general antes que lo parcial y de hacerse metapreguntas más que meras reflexiones concretas y cerradas (Anzoátegui et al., 2016: 22). A diferencia del pensamiento medieval, la antropología filosófica se propuso como objetivo describir y conocer cómo son los seres humanos en su sentido más terrenal, dotados de razón y sin especulaciones divinas, con el objetivo de intentar describir las características esenciales o naturales que constituyen y hacen a todos los seres humanos ser tales (Anzoátegui et al., 2016: 44).

Es, entre otros, en el pensamiento de Ludwig Feuerbach donde la pregunta por lo humano se concreta de manera clara y directa; cuando invierte la fórmula clásica y plantea que es en realidad el ser humano el que crea a Dios y no al revés. En este movimiento Feuerbach da por terminada la centralidad de Dios, el cual, como sabemos, ocupaba el lugar protagónico en el pensamiento medieval, para colocar ahora la figura del ser humano en el nuevo centro. De esta manera, el ser

humano asume el lugar de creador a tal punto que es incluso el creador de lo divino. En este sentido, el giro antropológico queda expresado en su máxima potencialidad y se consolida.

### Marx y la consolidación del problema de lo humano

Marx interviene en el debate filosófico de la Alemania de su época, criticando el planteo antropológico de Feuerbach. En su famosa sexta Tesis, demuestra que el tipo de idea de lo humano que plantea Feuerbach es una abstracción sin contenido histórico y que el modo de ser de los seres humanos, en realidad está constituido por el conjunto de las relaciones sociales que estos experimentan. En palabras del propio Marx: "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (1985: 667).

De tal modo, la pregunta por lo humano ya no deberá resolverse mediante abstracciones con pretensiones universalistas –que expliquen la esencia o naturaleza del ser humano de una vez y para siempre– dejando de lado el devenir histórico, social, político, religioso y económico, que lleva a estos a ser como son. El nuevo planteo de Marx constituirá uno de los presupuestos más fuertes de la teoría social, en la cual se coloca, con justicia, como uno de sus protagonistas. Sin embargo, como es muy conocido y discutido, el pensamiento de Marx también tiene sus recaídas antropológicas: tanto en los *Manuscritos económicos-filosóficos* como en el *El Capital*, existe una definición del ser humano donde el trabajo es una cualidad definitoria del ser.

Por lo tanto, observar y marcar estas tensiones existentes en el pensamiento contemporáneo será nuestro objetivo durante el texto. Es decir, intentaremos mostrar cómo todavía el problema de lo humano estriba en la utilización o no de definiciones esencialistas o naturalistas.

Luego de Marx, las ciencias sociales intentaron conformarse como disciplinas autónomas, abocadas al estudio de la vida social moderna. Los

principales objetivos para lograr este propósito consistieron en el intento por librarse de las prenociones metacientíficas. Una de las principales fueron, justamente, los presupuestos antropológicos. Con presupuestos antropológicos nos referimos a los discursos sobre la naturaleza humana en donde se establecen *a priori* cualidades y comportamientos humanos inherentes, invariables y universales; independientes de cualquier tipo de contexto socio-histórico, generalmente caracterizados a partir de especulaciones de índole filosófica, psicológica o teológica. El rechazo de los discursos de las ciencias sociales a los postulados antropológicos llevó a las disciplinas a pensar el comportamiento humano de una manera radicalmente diferente. Dejando de lado la idea de “naturaleza humana” o “esencia humana”, las ciencias sociales, buscaron comprender el comportamiento de los individuos en el marco de una sociedad y cultura determinada, dentro de un período histórico particular que permite explicar y comprender, de manera contextualista, la forma en la que los individuos llegan a actuar y a ser como son.

Esta nueva forma de entender lo humano no solo ocurrió al interior de las ciencias sociales, sino que de hecho es efectuada por Marx dentro del ámbito de la filosofía. Esto constituye, a mi forma de ver, una transformación contundente al interior de la filosofía. Es decir: la filosofía demostró que para poder responder aquella pregunta que se hacía Kant –¿qué es el ser humano?– ya no bastaba con la filosofía. A pesar de ser considerada la disciplina madre, gracias a este planteo de Marx, se vio obligada a salir de sí misma e interesarse por otras disciplinas que la ayuden a pensar lo humano, como la historia, la economía, la ciencia política, la sociología, la antropología, etc. Por lo tanto, ya no basta con las especulaciones filosóficas para responder qué es el ser humano, sino que a su vez hay que cambiar la pregunta por aquella que formulará Nietzsche: ¿cómo se llega a ser lo que se es? Esta es una pregunta que tiene en su interior los postulados anteriores: ya no hay una naturaleza o esencia a la que responder, sino un proceso que hay que poner en evidencia. No se es algo previamente, sino que se llega a ser en un

proceso de devenir. Para dar cuenta de ello, se vuelve fundamental estudiar las relaciones que constituyen a los sujetos. De este modo, el planteo sustancialista de la esencia o la naturaleza humana es luego atomizado y diluido en el conjunto de las relaciones sociales. De manera que, la forma de entender al ser humano y su consiguiente figura deja de estar ubicada en el centro. Y ese nuevo centro descentrado está constituido por las relaciones en todas sus variantes conocidas y por conocer (económicas, políticas, sociales, culturales, etc.), que al ser difuminadas dejan de ser parte de un centro como tal, hasta desaparecer al interior de un pensamiento enhebrado.

Pero, a pesar de todo, nuestra pregunta es: ¿realmente esto es así? ¿Es posible pensar sin presupuestos antropológicos? De existir: ¿qué tratamiento se les debe dar?

La persistencia de la pregunta por lo humano en la teoría social contemporánea

La crítica a la utilización de nociones como naturaleza humana o esencia humana continuó fuertemente durante el siglo XX. Luego de la segunda guerra mundial varios autores de diferentes escuelas como Althusser, Levi-Strauss, Derrida, Luhmann, Foucault, Bourdieu, Butler, Honneth, Rorty, etc. desarrollaron intensas críticas al antropocentrismo y al humanismo. Para este grupo heterogéneo de autores existió un proyecto común de “abandonar”, “disolver” o “deconstruir” toda pretensión de hablar de lo humano como abstracción universal (Chernilo: 2016). Este grupo de autores demostró y remarcó que la utilización de la idea de la supuesta existencia de una naturaleza humana, fue solidaria con definiciones machistas, heterosexuales, clasistas, racistas y eurocéntricas que fueron resultados de la hipostatización de ideas sobre el ser humano que surgían de un contexto socio-históricamente limitado, generalmente extrapolando los ideales de los varones burgueses blancos y europeos.

Nuestro trabajo se inscribe en una línea de investigación que se ha abierto recientemente, que reflexiona críticamente sobre el lugar de la antropología

filosófica en las ciencias sociales. Varios autores sostienen actualmente (Chernilo, 2014, 2015, 2016; Corcuff, 2008, 2012; Honneth y Joas, 1989; Taylor, 1994; Miranda Rebeco, 2012; Peters, 2011) que es necesario volver a reconectar las ciencias sociales con la filosofía, sobre todo alrededor de una reflexión explícita y directa acerca de los presupuestos antropológicos, ya que para ellos es imposible eludir estos presupuestos, a la vez que tampoco sería conveniente hacerlo. Estas nuevas propuestas resultan sumamente relevantes para el trabajo en el marco de las ciencias sociales, ya que abre un nuevo tipo de reflexión vinculado a las nociones de “naturaleza humana”, que asumieron diferentes posturas y resoluciones desde los pensadores clásicos hasta los contemporáneos. Este movimiento no implica el regreso a una reflexión vinculada a la antropología filosófica, a partir de renovadas especulaciones abstractas sobre el ser humano, sino que busca nutrirse e integrar los estudios empíricos y la capacidad metodológica de la sociología y las ciencias sociales, para enfrentar el fundamental problema acerca de qué es ser un humano.

La segunda hipótesis que esbozamos sostiene que, rastrear y comprender los presupuestos antropológicos permite entender el andamiaje fundamental de las teorías sociales. De esta manera la lectura de las obras de Bourdieu, Foucault y Honneth a través de los presupuestos antropológicos, se convierte en una clave hermenéutica muy potente para dar cuenta de los elementos fundamentales de las investigaciones teóricas y empíricas de nuestros autores.

Como intentaremos hacer más adelante, en la medida en que explicitamos los presupuestos de las obras de Bourdieu, Foucault y Honneth, la comprensión de las ideas de ser humano que ellos utilizan, nos lleva directamente a entender los conceptos centrales de sus teorías. Dichos conceptos se despliegan partiendo de estos: *habitus*, capital y campo (Bourdieu), genealogía de la historia, procesos de subjetivación y dispositivos de poder y de saber (Foucault) y reconocimiento y patologías sociales (Honneth). En este sentido, la dilucidación de las antropologías filosóficas subyacentes se convierte en una poderosa clave

hermenéutica para comprender la forma en que los conceptos teóricos y las investigaciones empíricas se orientan y se construyen.

Si bien los tres autores que nos proponemos investigar se enfrentan al problema de lo humano, las tradiciones a las que pertenecen, así como también las formas en que buscan resolver la problemática, se presentan marcadamente diferentes. Dado que sus trayectorias y “escuelas” de pensamiento a las que pertenecen son diversas, resulta interesante ver cómo cada uno plantea y dialoga con el problema. Pero debido a su diversidad y a su gran capacidad de abordaje, resulta fundamental dar cuenta de sus planteos para observar –este es nuestro principal objetivo– cómo todavía conviven, a pesar de un rechazo explícito a afirmaciones esencialistas o naturalistas, afirmaciones de este tipo sobre el ser humano, coexistiendo con un intento de pensar relacionamente lo humano, mostrando que el problema no se encuentra resuelto aún en el pensamiento contemporáneo.

#### Pierre Bourdieu: ¿un buen intento fallido?

Es Pierre Bourdieu quien continúa la tradición de la sociología clásica y articula, en su libro *El oficio del sociólogo* y durante el resto de su obra, el rechazo a las nociones de naturaleza humana que formularon Marx, Durkheim y Weber, citando y recopilando textos de ellos, para ahondar en una fuerte postura anti-esencialista. En consonancia con los clásicos, Bourdieu continuará planteando la necesidad de despojarse de “la filosofía esencialista que es la base de la noción de naturaleza” para realizar verdaderas explicaciones sociológicas (2002: 35). Según Bourdieu este tipo de explicaciones considera a las características de los individuos y los grupos como “datos naturales, necesarios y eternos”, entendiéndolos como independientes de las condiciones históricas y sociales que los constituyen en su especificidad (2002: 35). El rechazo a la naturalización, que busca esconder las arbitrariedades culturales de las prácticas sociales, es para el sociólogo francés una actitud sociológica fundamental. La sociología, afirma

Bourdieu, busca develar “la contingencia allí donde se quiere ver la necesidad o la naturaleza” (2000: 26), cuando ella se historiza, logra desnaturalizar las desigualdades que se quieren hacer pasar como inherentes a la condición humana (1996: 48; 2006: 103).

Pero a pesar del intento de Bourdieu de fundar una sociología que no utilice presupuestos antropológicos, existen a lo largo de su obra ciertas concepciones sobre la naturaleza humana que orientaron sus reflexiones teóricas y sus investigaciones empíricas. Podemos detectar tres líneas antropológicas en la sociología de Bourdieu: una antropología de los intereses, una antropología de la lucha contra la muerte simbólica y una antropología de la primacía del cuerpo por sobre la reflexividad.

A lo largo de la teoría del sociólogo francés, la noción de interés está vinculada de manera directa con el concepto de *campo* (Corcuff, 2008: 33). Los campos son espacios sociales con relativa autonomía, en donde existe una competencia entre los agentes. En cada uno de ellos, los agentes están dotados de recursos que están distribuidos de manera desigual. Al interior de los campos, utilizando una metáfora mercantil, los individuos luchan por la acumulación del capital que está en juego. De esta manera, todas las luchas que se dan están originadas por los intereses de los agentes, lo cuales, según Bourdieu, siempre se ven motivados a actuar en busca de una mayor acumulación. Gracias a esta motivación interesada, Bourdieu explica, en parte, las razones de los comportamientos de los agentes en la vida social (Peters, 2011: 70). Es así como los *habitus* aparecen generalmente marcados por la lógica del interés y la competencia, lo cual devela una antropología de los intereses que subyace en la obra del sociólogo francés y es central en su formulación (Corcuff, 2008: 34).

En segundo lugar y ya de forma directa, Bourdieu caracterizó en uno de sus libros finales *Meditaciones pascalianas* (1999), la existencia de una antropología de la lucha contra la muerte simbólica. El autor pensaba que la condición humana parte, por *default*, de un sin sentido original que constituye a la vida de los



humanos. Lo cual lleva a las sociedades humanas a tener que verse con este problema y resolverlo de alguna manera. Por lo tanto, los agentes sociales en conjunto deben escapar “a la muerte simbólica” que acecha a la propia constitución de la vida. De este modo, la producción de sentido se vuelve una acción colectiva que precisa del reconocimiento de los demás para poder constituir valores simbólicos que doten de significancia la existencia, tanto individual como social. En palabras de Bourdieu: es necesario “desprenderse del sentimiento de la insignificancia de una existencia sin necesidad” (1999: 283). Por lo tanto, el valor que asume en su teoría lo simbólico es nuclear. El concepto de *capital simbólico* que es, entre los demás capitales, el más especial, el que asume características más etéreas; termina siendo, lógicamente, el más importante. Ya que logra vincularse de modo directo con un problema que, a entender de Bourdieu, es constitutivo de la vida humana, más allá del contexto socio-histórico en la que se exprese.

Por último, se puede remarcar otro presupuesto antropológico que otorga una primacía al cuerpo humano por sobre la reflexividad (Corcuff; 2012: 23). Esta idea permite comprender el concepto de *habitus*. Según como Bourdieu entiende y explica el accionar de los actores sociales, los comportamientos interiorizados y hechos cuerpo en los individuos, tienen una primacía por sobre la capacidad reflexiva de los actores, llevándolos a actuar guiados por el *habitus* que estructura sus experiencias. En este sentido, los gestos, los hábitos, los modos de moverse, se hacen cuerpo en los agentes y terminan sobreponiéndose a las capacidades reflexivas que los mismos pueden tener. De esta manera, el lugar que ocupan los agentes en la estructura social y la forma en que ellos lo interiorizan en su corporalidad, predomina por sobre otras capacidades que éstos poseen.

Es de este modo como Bourdieu enfrenta el problema de lo humano. Por un lado, intenta construir una teoría sociológica exenta de presupuestos antropológicos, recuperando la tradición sociológica clásica y su intento de explicar lo social desde lo social, sin utilizar visiones antropológicas. Pretende

entonces, de manera consciente, dejar de lado todo tipo de caracterización fija en el comportamiento de los agentes humanos, conociendo el peligro ético-político que eso puede acarrear. Pero en su intento y a pesar de la atención que pone en evitar cualquier formulación que naturalice un tipo de comportamiento, termina remarcando, como expusimos, características estables en ellos. Las cuales, evidentemente, guiaron tanto sus desarrollos teóricos, como sus investigaciones empíricas y que remarcan las características más típicas de su pensamiento. De esta manera, vemos como en el pensamiento de Bourdieu conviven y coexisten, tanto un intento por superar los pensamientos centrados en características fijas sobre lo humano, como a su vez existen en sus desarrollos teóricos y en sus investigaciones, líneas de comportamiento que se presentan como propias e invariantes de la condición humana.

#### Foucault y el intento de radicalizar un pensamiento sin universales antropológicos

Si bien Michel Foucault de algún modo continuó la tradición de la sociología y realizó aportes fundamentales a ella, se inscribe mejor en la tradición de pensamiento que recoge las críticas a la metafísica occidental que realizó Nietzsche. De esta manera, a diferencia de Bourdieu, Foucault dará otro tipo de abordaje al problema de lo humano. Es él quien ha radicalizado realmente la idea de crear un pensamiento sobre lo social que explique el funcionamiento del mundo contemporáneo, sin utilizar de ningún modo nociones antropológicas, en donde se debe “evitar lo más posible los universales de la antropología para poder investigar su constitución histórica” (1984: 942), intento por el cual se lo ha calificado como un pensador anti-antropológico (Castro: 2011). Ésta fue una preocupación de Foucault desde *Las palabras y las cosas* donde plantea “la muerte del hombre”, como también en *La arqueología del saber* en donde propone “desantropologizar” la historia, introduciendo en ella la idea de discontinuidad, en contra del continuismo clásico al que aspira toda definición universal y eterna del ser humano. En trabajos posteriores y hasta el final de su obra, el objetivo de

Foucault fue el de llevar a cabo una historia de los modos de subjetivación, entendiendo a estos modos de subjetivación como una formación histórica y discontinua, que produce determinado tipo de subjetividades propias de la época en la que se constituyen. De este modo, su proyecto anti-anropológico lo llevó, entre otras cosas, a estudiar los dispositivos disciplinarios para ver cómo estos forman a los sujetos y producen en ellos una forma de ser que es *a priori* indeterminada, carente de todo tipo de esencia o naturaleza.

Sin duda alguna el proyecto de Foucault de evitar toda idea de una naturaleza humana se mantuvo firme a lo largo de toda su obra, de tal modo que, aparentemente, no es posible encontrar recaídas antropológicas. Sin embargo, es importante remarcar que este intento por parte de Foucault lo llevo a tener una idea de la subjetividad humana como altamente maleable y plástica, la cual aparece puesta al servicio de los dispositivos de poder y de saber, dando la posibilidad de una acondicionalidad infinita del cuerpo, el cual es entendido como una masa de energía sin rostro (Honneth, 2009a: 147). Por esta razón, al no existir en los sujetos ninguna esencia o naturaleza que resista ni guie su accionar, ellos aparecen vistos como seres con una maleabilidad sin límite, que cuesta imaginar como posible. En este sentido, podríamos plantear como hipótesis la existencia de una idea sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Foucault. Aunque esta idea sobre la naturaleza humana no sea, como ha sido históricamente, una idea que cierre ni que eleve al nivel de esencia aspectos clasistas, racistas, machistas ni eurocéntricos. Sino que Foucault utiliza de forma implícita un presupuesto sobre lo humano mínimo y sumamente abierto, que le permite entender a estos de un modo muy similar a como lo planteó de modo explícito Cornelius Castoriadis en su obra. Para Castoriadis “a pesar de que se ha repetido en muchas oportunidades que no hay naturaleza humana en los últimos cuarenta años”, existe para él una naturaleza humana que implica una capacidad y “una posibilidad activa, positiva, no predeterminada, que permite a los seres humanos hacer ser formas diferentes de existencia social e individual” (1997:

136). En este sentido para Foucault, en nuestra hipótesis, la idea de lo humano sobre la que trabaja es similar e implica la existencia de cierta naturaleza abierta y en perpetuo devenir, que puede asumir diversas formas de ser humano, que están sujetas a las relaciones de poder y de saber disciplinarias y biopolíticas existentes en nuestra época.

En consecuencia, si para Bourdieu la idea implícita de ser humano que utiliza en su teoría social, destaca y remarca algunas pocas y puntuales características del comportamiento humano como estables y generales, para Foucault ninguna característica aparece como estable ni universal en el comportamiento de los sujetos. Pero todas las características sí figuran como posibles de ser desarrolladas en algún momento de la historia. En este sentido, Foucault es el que más lejos llevó y radicalizó la idea de pensar a lo humano por fuera de universales. Durante toda su obra cuidó de forma extrema no tener caídas antropológicas, ya que eso implicaría recomponer una idea de ser humano, la cual él mismo había dado por muerta. Pero la paradoja que presenta Foucault es que, como marcábamos antes, aunque no se pronuncie ninguna característica esencial o natural en el ser humano, y se lo intente pensar como una posibilidad abierta al devenir de lo social, no deja de ser esta última, una característica humana que permite a las demás– sino a todas– características existir. Es decir, lo propio y esencial del ser humano sería no tener ninguna característica que lo determine, sino la de ser pura posibilidad abierta y plástica. Lo cual, a su vez, presenta un problema: ¿es realmente posible asumir cualquier forma de ser humano, sin que ello conlleve problemas para aquel o aquellos que viven esa vida? ¿Cómo se puede pensar desde esa idea de ser humano la existencia de vidas invivibles y que llevan un dolor al que no se pueden acostumbrar?

### Honneth y el intento de restaurar el concepto de vida buena

Por otro lado, y desde el punto de vista e interés de la tradición de la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth lleva adelante hoy en día una reactualización del programa histórico de dicha escuela. Su interés se basa fuertemente en lograr establecer un criterio normativo que permita distinguir las “patologías sociales” que afectan a nuestras sociedades. Siendo consciente del devenir y de los debates en torno a las definiciones sobre la naturaleza humana que tuvieron lugar en las discusiones vinculadas a la teoría social, y sin desmerecer las críticas de Nietzsche y de Foucault a dicho término (2009a), Honneth busca restablecer la discusión en torno a cuáles son las condiciones de vida humana necesarias para una vida buena (2009a, 2009b, 2011). De este modo, el sociólogo alemán busca volver a poner en el centro del debate la cuestión de lo humano, para poder lograr y discutir una antropología filosófica de carácter débil y formal que “reconstruya unas pocas, aunque elementales, condiciones para la vida humana” (2009a: 114). En este sentido, Honneth postula que dichas condiciones para la vida humana giran alrededor de la necesidad original de los individuos de obtener reconocimiento de los otros, para poder llevar adelante una autorrealización exitosa de su vida. Por esa razón, es fundamental para el pensador alemán recuperar el concepto de “vida buena” para pensar cuáles son las condiciones para el desarrollo de una vida lograda por parte de los sujetos (1997: 207). Por lo tanto, el dilema con el que se encuentra Honneth es el siguiente: "Pero ¿cómo pueden encontrarse enunciados generales acerca de tales condiciones de posibilidad, si cualquier explicación de la estructura de autorrealización está inmediatamente en peligro de convertirse en una exposición de ideales de vida determinados e históricamente peculiares?" (1997: 208).

Así Honneth reintroduce en la discusión sobre lo humano una forma diferente a las anteriores, que no busca, ni por un lado hacer explícitas las intenciones de evitar todo tipo de antropología, aunque luego sí se utilicen

implícitamente como en el caso de Bourdieu, como tampoco buscar sistemáticamente crear un pensamiento anti-anropológico como es el caso de Foucault. Sino que Honneth busca explicitar el problema y argumentar en favor de la necesidad de pensar qué es el ser humano y cuáles son las condiciones básicas que necesita para su autorrealización, buscando al mismo tiempo evitar universalizar elementos del comportamiento humano, que son meramente históricos y particulares. Para el pensador alemán, tanto el planteo inicial de Bourdieu como de Foucault, imposibilitan el desarrollo de una ética formal que permita establecer un criterio normativo que posibilite de forma negativista la iluminación de las patologías sociales existentes en nuestra época. En su objetivo de restaurar la tradición frankfurtiana, Honneth no está dispuesto a prescindir de una idea de naturaleza humana y basa su análisis de la acción de los sujetos y de las sociedades actuales partiendo del presupuesto antropológico que todo individuo necesita y debe tener garantizado cierto grado de reconocimiento para alcanzar una vida individual y social satisfactoria.

Para lograr esto recomienda, no partir desde una mirada positiva, es decir, mostrando o exponiendo cuáles son las características necesarias para una vida buena, listándolas a continuación. Sino proceder de manera negativista. Por esa razón, considera que es mejor “comenzar por los acontecimientos negativos; pues, en general, están articulados de manera mucho más clara y, por ello, resultan más fácilmente aprehensibles que las manifestaciones o las tomas de posición positivas” (Honneth, 2011: 42).

Esta afirmación es muy útil para comprender qué es tener una ética mínima y formal, como la que plantea él. Es más accesible para Honneth marcar lo que no es, que lo que sí es una vida buena. Una afirmación muy clara de manera positiva lo encontraría más cerca de estar postulando, quizá inconscientemente, un ideal de vida particular. Mientras que marcar lo que no es una vida buena, le permite proceder de un modo normativo sin tener que expresar de manera clara y total qué es una vida buena, sino tan solo mostrar y

señalar, cuáles experiencias no son parte de un desarrollo logrado. Es esa la prudencia que busca tener al establecer un criterio normativo, el cual termina siendo más persuasivo y menos arriesgado; por lo tanto, con este gesto intenta quedar protegido de universalizar particulares.

#### Ideas finales: volver a pensar lo humano

Como vimos el problema de lo humano en estos autores destacados de la teoría social contemporánea demuestra varios conflictos y posturas diversas en torno a su tratamiento. Al tratarse de autores de diferentes escuelas y tradiciones, el tipo de trabajo y resolución que intentan darle a la problemática se demuestra divergente, pero homogénea en su problematización alrededor de la necesidad de pensar de algún modo qué es el ser humano, como también de dejar de pensarlo de esa forma.

En el caso de Bourdieu, a pesar de las críticas a las explicaciones antropológicas y naturalizadoras de lo social y de sus intentos llevados adelante para distanciarse definitivamente de los presupuestos antropológicos, permanecen en sus teorías presupuestos, generalmente implícitos, que influyen de manera directa en la elaboración de sus investigaciones teóricas y empíricas, y que destacan algunas características humanas como estables.

Esta ambición de lograr teorías sin concepciones alrededor de una idea de naturaleza humana presenta en Foucault su punto más alto, al lograr elaborar un pensamiento que prescinde de forma radical de cualquier concepción sobre lo humano preestablecida. Pero, como hemos señalado, lo realiza a costa de describir a la subjetividad humana como infinitamente maleable y acondicionable a las relaciones que experimenta. Introduciendo una forma de comprender la naturaleza humana como abierta, con la posibilidad activa y positiva de asumir diversas formas no predeterminadas.

Mientras que por su parte, el planteo de Honneth busca reavivar la discusión en torno a establecer finalmente una idea sobre lo humano que permita

describir cuáles son las condiciones de vida elementales necesarias para una existencia satisfactoria. Estableciendo en dicho intento una antropología mínima y formal, que establece como fundamental la necesidad de cierto reconocimiento social que todo individuo debería tener garantizado para alcanzar una vida plena.

De este modo, se evidencia que el problema de lo humano se encuentra latente y sin resolución, presentando tensiones y diferencias entre los autores que merecen la pena ser investigadas y pensadas. Como vimos, existe una oscilación entre un rechazo explícito, como ocurre en el caso de Bourdieu y Foucault, a utilizar definiciones antropológicas, pero que luego terminan, de algún modo u otro, existiendo; como así también un intento ya explícito, como en el caso de Honneth, de pensar directamente el problema de la naturaleza humana, porque, aunque se quiera evitar, aparece como inevitable. Es por esto que consideramos necesario retomar la pregunta por lo humano, sin eludirla, porque como vimos, finalmente alguna definición termina filtrándose y siendo central en la arquitectura del pensamiento de los autores. Entonces investigar y dar cuenta de estas se torna un objeto fundamental a la hora de analizar, comprender y elaborar teorías sobre lo social y lo político.

Por otro lado, pero en línea con lo anterior, las perspectivas teóricas que aquí abordamos han producido efectos ético-políticos específicos, interviniendo de manera directa o indirecta en la vida de los individuos. Como ya lo ha descrito Horkheimer (2003), las antropologías filosóficas han sido utilizadas generalmente para legitimar movimientos políticos, apelando a una esencia humana, justificando tanto el *status quo* como una necesaria e inevitable transformación de la realidad. Los autores que analizamos no han dejado de intervenir en la vida política y social de sus tiempos: Bourdieu puso su sociología al servicio de la lucha contra el neoliberalismo y las desigualdades sociales en Francia, así como Foucault se involucró en los conflictos alrededor del sistema penitenciario francés, del mismo modo que su teoría es una influencia fundamental en los debates y teorías actuales sobre las problemáticas de género



(Butler, Preciado, etc.), y como también actualmente Honneth busca crear una ética formal y un criterio normativo, para intervenir en el debate público europeo, en el marco de su tensa situación actual. En esta línea, vemos que las teorías y sus presupuestos antropológicos causan efectos concretos y directos en la vida social. En las grandes problemáticas sociales de la actualidad (aborto, eutanasia, marginalidad, inmigración, cuestiones de género, etc.), siempre existen discusiones subyacentes sobre qué es el ser humano y cuáles deben ser sus condiciones satisfactorias de vida. A partir de las cuales se toman medidas, se sancionan leyes, se ejecutan políticas públicas, se llevan a cabo planes de gobierno, etc. que modifican la vida de los ciudadanos. Por esta razón, investigar las concepciones sobre lo humano implícitas y explícitas en nuestros autores, evidencia mucho más que una preocupación y un interés propiamente teórico-epistemológico, sino que ésta pregunta asume, también, una relevancia ético-política que es central a la hora de pensar, desde las ciencias sociales, las problemáticas contemporáneas.

## Bibliografía

- Anzoátegui, Micaela y otros. *Antropología filosófica*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2016.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *La reproducción*. México D.F.: Fontamara, 1996.
- Bourdieu, Pierre y otros. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1996.
- Bourdieu, Pierre y Passeron Jean-Claude. *La reproducción*. México D.F.: Fontamara, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Castoriadis, C. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

- Chernilo, Daniel. "The idea of philosophical sociology". *The British Journal of Sociology*, Volume 65, 2014.
- Chernilo, Daniel. "Towards a Philosophical Sociology". *The sociological review*, 2015. Disponible en: <http://www.thesociologicalreview.com/information/blog/towards-a-philosophical-sociology.html>.
- Chernilo, Daniel. "Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano." *Cuadernos de Teoría Social*. Año 2, n. 3., (2016).
- Corcuff, Philippe. "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas." *Cultura y representaciones sociales*. Año 2, n. 4. (2008): 9 - 41.
- Corcuff, Philippe. "Condiciones humanas de la sociología y pluralismo teórico en las ciencias sociales". *Bajo el Volcán* (marzo - agosto 2012): 15-38.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la genealogía y la historia". *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel. "Michel Foucault". *Dictionnaire des philosophes*, AA. VV, Paris: PUF, 1984.
- Foucault, Michel. "¿Qué es la Ilustración?", *Revista Actual*, núm. 28, (1994): 1-18.
- Foucault, Michel. "El sujeto y el poder". *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (ed.), Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2008.
- Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Honneth, Axel. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz, 2009b.
- Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.
- Honneth, Axel y Joas, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Marx, Karl. "Tesis sobre Feuerbach", *La ideología alemana*, Marx, Karl y Engels, Friedrich trad. W. Roces. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985.
- Miranda Rebeco, Patricio. *La precomprensión de lo humano en la sociología de Luhmann. Raíces antropológicas del antihumanismo teórico luhmanniano*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2012.
- Peters, Gabriel. "The Social as Heaven and Hell: Pierre Bourdieu's Philosophical Anthropology". *Journal for the Theory of social Behaviour*. Volume 42, Issue 1, (2011): 63-86.
- Petryszak, Nicholas. "Sociological Theory and Human Nature". *The Pacific Sociological Review*. Vol. 23, No. 2 (1980): 131-150.
- Seoane, Javier. "Antropología filosófica y teoría social". *Episteme*. Vol. 27, nº 2, (2007): 169-187.
- Taylor, C. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.