

La ambivalencia del reconocimiento, o Axel Honneth y la actualidad de la tesis althusseriana de la interpelación ideológica

Santiago M. Roggerone¹

Publicado por primera vez en junio de 1970 en el N° 151 de *La Pensée*, “Ideologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche)” llegaría a convertirse en el texto probablemente más célebre del filósofo marxista francés Louis Althusser. Reproducido a partir de entonces en varias compilaciones de escritos –comenzando, obviamente, por *Positions (1964-1975)* [1976]–, y traducido a una verdadera multiplicidad de idiomas –la primera versión en castellano, a cargo de Oscar L. Molina e incluida en la sexta edición (corregida y aumentada) del N° 4 de los Cuadernos de Pasado y Presente (*La filosofía como arma de la revolución* [1968]), data de 1974–, el impacto que el artículo en cuestión llegaría a ocasionar en la escena intelectual de izquierdas global no encuentra demasiados parangones². En efecto: no es exagerado afirmar que de todas las cosas escritas por el también autor de *Pour Marx* [1965] y animador de la empresa colectiva *Lire le Capital* [1965], el ensayo sobre la ideología y los aparatos ideológicos de Estado ha sido –y esto incluso hasta la fecha– el más extensamente difundido, leído y discutido.

La historia de la recepción de este peculiar texto –una historia, claro está, que aguarda aún a ser escrita³– es tan compleja e intrincada como la de su génesis o gestación, pues el mismo fue compuesto a partir de diferentes extractos tomados de dos versiones distintas de una única obra más amplia sobre las relaciones de producción capitalistas, concebida durante 1969 para ser publicada en la colección *Théorie* de la editorial Máspero y tentativamente titulada *Qu’est-ce que la philosophie marxiste-léniniste? y/o De la superstructure*⁴. Lo cierto es que, al igual

¹ Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes – CONICET; santigoroggerone@gmail.com

² Una versión alternativa del artículo en castellano, traducida por Alberto J. Pla para Nueva Visión, aparecería en 1984 bajo la forma de un libro individual y llevando el título de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (respecto a la versión previamente publicada por Cuadernos de Pasado y Presente, de la cual aquí procederán las citas, ésta reemplazaba la contracción *del* por el artículo *de*, colocaba *Estado* en mayúscula y suprimía el subtítulo original). Para ahondar en el resto de las versiones del texto en castellano disponibles, véase Ortega Reyna, Jaime. *La incorregible imaginación: Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile, Doble Ciencia, 2019, pp. 60-63.

³ Si bien, hasta donde alcanza mi conocimiento, no existe un estudio más o menos sistemático sobre la acogida que el referido trabajo encontró en alguna parte del mundo, el caso correspondiente al contexto angloparlante –y con esto probablemente tienen mucho que ver las críticas a Althusser que en lo eventual el historiador británico E. P. Thompson (*Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981) desplegara– es quizás el más conocido. A propósito de la recepción latinoamericana no ya de “Ideologie et appareils idéologiques d’État” sino de la obra del filósofo francés en su conjunto, véase, sobre todo, Popovitch, Anna (ed.) *Althusser desde América Latina*. Buenos Aires, Biblos, 2017; Rodríguez Arriagada, Marcelo y Marcelo Starcenbaum (comps.) *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago de Chile, Doble Ciencia, 2017; Ortega Reyna. *Op. cit.* Puntualmente en torno al caso argentino, véase Popovitch, Anna. *In the Shadow of Althusser: Culture and Politics in Late Twentieth-Century Argentina*. Ann Arbor, UMI Dissertation Publishing, 2011, como así también la tesis doctoral de Marcelo Starcenbaum, “Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965-1976)”, inédita.

⁴ Althusser fecha su artículo para *La Pensée* en enero-abril de 1969. El mismo fue publicado, sin embargo, junto a un *post-scriptum* escrito en abril de 1970 en el que, por un lado, se aclaraba que “[s]ituarse en la perspectiva de la reproducción” conllevaba “situarse en la perspectiva de la lucha de clases”, y, por otro, que “las ideologías no

que el manuscrito correspondiente al capítulo LII sobre las clases sociales del tercer libro de *Das Kapital* [1894], al igual también que la lectura sintomal o sintomática puesta previamente en práctica por el propio Althusser y sus colaboradores a los fines de dar con aquella filosofía marxista en lo fundamental presente a través de una ausencia en más de un sentido terrible, este otro proyecto dedicado a establecer las bases de una teoría general de la ideología, el Estado y la lucha de clases quedó drásticamente interrumpido. De hecho, puesto que el libro aparecido de forma póstuma, recién en 1995 y bajo el título de *Sur la reproduction*, tendría que haber sido prolongado por una segunda entrega jamás escrita sobre la lucha de clases en las formaciones sociales capitalistas –entrega en la cual, dicho sea de paso, la teoría general de la ideología proyectada debería haber adquirido una formulación explícita–, puede afirmarse que la interrupción mentada fue una de carácter dúplice o doble.

El interrogante sobre las condiciones de producción del texto, sin embargo, rebasa al terreno de la filología y al gesto de la reposición de detalles que en un punto no pueden resultar más que anecdóticos, pues, en un plano algo más general, es claro que dichas condiciones se intersecan de forma directa con los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia. Aunque, durante el transcurso de los mismos, Althusser se halló internado en una institución psiquiátrica, existe un cierto consenso respecto de que, con ellos, el período clásico o dorado del autor y el althusserianismo todo llegó a su término⁵. Puede, en efecto, que aquello despectivamente catalogado por Jacques Rancière como “una filosofía del orden” que habría separado a toda una generación intelectual “del movimiento de rebeldía que estremeció el orden burgués”⁶ encontrara una suerte de final. No obstante, como bien apuntan Ariel Petruccelli y Juan Dal Maso, ese final “no fue el final de Althusser”, a quien los acontecimientos referidos empujaron a uno de esos tantos nuevos comienzos a los que en lo sucesivo el autor se abocaría, propiciando además, en esa ocasión específica, una profundización de “sus reflexiones” previas y un desplazamiento ciertamente más decidido “hacia los temas de la ideología y la lucha de clases”⁷.

Es preciso señalar, en cualquier caso, que ninguna de las respuestas historiográfico-intelectuales que puedan llegar a concederse a las preguntas vinculadas con la producción, difusión, circulación, consumo, recepción, dislocación y/o, incluso, apropiación de ese tan particular artefacto que es “*Ideologie et appareils idéologiques d’État*” se halla en condiciones

‘nacen’ en los AIE, sino de las clases sociales entregadas a la lucha de clases” [Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos del estado (Notas para una investigación)”. *La filosofía como arma de la revolución*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente / 4, 1974, pp. 139 y 141].

⁵ Pese a que Emilio de Ípola (*Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 26) lleva la razón cuando dice que el pensamiento del autor de *Pour Marx* se resiste “a ser dividido en etapas bien delimitadas en el tiempo” –la hipótesis de lectura del filósofo y sociólogo argentino consiste en que en el pensador francés conviven siempre un proyecto declarado o exotérico y otro subterráneo o esotérico–, es conveniente, por razones operativas o cuanto menos procedimentales, diferenciar un conjunto de momentos específicos de su trayectoria o itinerario intelectual. Es así que a la instancia inicial de la década de 1960 –la cual, por otra parte, posee una verdadera prehistoria poco conocida que, más allá de lo establecido por el autor en su autobiografía (véase Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona, Destino, 1992), resulta necesario explorar– podría contraponérsele un segundo, tercer y cuarto momentos respectivamente caracterizados por la autocrítica, la bienvenida a la crisis del marxismo y la elaboración no ya de “una filosofía marxista” sino de “una filosofía PARA el marxismo” (Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo: Entrevista por Fernanda Navarro*. México, Siglo XXI, p. 28). El que cada uno de estos momentos hayan sido singulares son una prueba, y en modo alguno un contrario, de que “la modalidad específicamente althusseriana de filosofar” fue “[e]l recomienzo permanente” (De Ípola. *Op. cit.*, p. 172).

⁶ Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1975, p. 11.

⁷ Petruccelli, Ariel y Juan Dal Maso. *Althusser y Sacristán: Itinerarios de dos comunistas críticos*. Buenos Aires, Ediciones IPS, 2020, p. 63.

plenas de explicar acabadamente por qué, transcurridas tantas décadas desde su publicación original, continúa siendo –y esto, más allá de lo dicho hasta aquí, no deja de ser una hipótesis que habría que corroborar de algún modo– el texto más popular, conocido o célebre de Althusser. En otras palabras: el abordaje del interrogante sobre la actualidad del escrito en torno a la ideología y los aparatos ideológicos de Estado –pues, en definitiva, de ello es de lo que aquí se trata– exige un cambio de registro, un pasaje desde la historia intelectual *stricto sensu* a la reflexión filosófica y el análisis reconstructivo de la teoría. Moverse hacia un registro como éste, obviamente, no implica o supone que haya que cerrar filas con la práctica de una hagiografía más o menos acrítica⁸. A mi entender, el único requisito que conlleva dicho desplazamiento es la adopción de algún tipo de estrategia analítica o, si se quiere, de lectura, mediante la cual pueda ensayarse una cierta aproximación a un interrogante como el de marras.

En tal sentido, una buena estrategia, por ejemplo, consistiría en partir de lo establecido por una de las más agudas lectoras de la obra del filósofo francés al inicio de un ensayo íntegramente dedicado a “Ideologie et appareils idéologiques d’État”: “[l]a doctrina de la interpelación de Althusser sigue estructurando los debates contemporáneos en torno a la formación del sujeto, por cuanto ofrece un modo de dar cuenta de un sujeto que nace como consecuencia del lenguaje, pero siempre dentro de sus parámetros”⁹. La autoría de la afirmación en cuestión es de Judith Butler pero bien podría haber pertenecido ella a alguno de los tantos otros pensadores mayor o menormente posalthusserianos, mayor o menormente posmarxistas, que han nutrido la peculiar escena intelectual de izquierdas configurada durante las últimas décadas a nivel global –pienso no sólo en Étienne Balibar o Alain Badiou sino también en Stuart Hall, Fredric Jameson, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Antonio Negri incluso, etc.¹⁰

Es que pese a distinguirse por una muy lograda, sofisticada y original tipificación de los diversos aparatos ideológicos de Estado existentes –los cuales se diferencian de los meramente represivos y, a su vez, debido al estatuto del que disponen, del ejercicio más restringido del poder estatal–, la contribución de Althusser se caracterizaba por dejar atrás la problematización de la metáfora arquitectónica de la base y la superestructura, descartar la oposición entre ciencia e ideología emparentada con el tópico de la falsa conciencia –una oposición canónica, es importante subrayarlo, a la que sobre todo en los ensayos reunidos en *Pour Marx* se había rendido pleitesía– y definir a la ideología como una práctica material que hace de los individuos concretos –o, mejor, constituye a éstos en– *sujetos*¹¹. Es así que, luego de señalar que “*la ideología no tiene historia*” –su “realidad” sería en lo fundamental “no histórica”, “*omnihistórica*” de hecho, pues en tanto que tal aquélla sería tan “*eterna* [...] como el inconsciente” freudiano–, el filósofo francés pasaba a defender las tesis de que “[l]a ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”,

⁸ De entre la vasta literatura existente en la que de una u otra manera se rinde tributo a la práctica referida, el esfuerzo más logrado continúa siendo sin dudas el de Paul Ricœur, quien, en el contexto más amplio de un ciclo dedicado a las temáticas de la *Ideología y utopía* (Barcelona, Gedisa, 2006), impartió una serie de conferencias sobre Althusser que habrían de alcanzar verdadera notoriedad (véase, especialmente, pp. 176-190).

⁹ Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Barcelona, Cátedra, 2001, p. 119.

¹⁰ En torno a dicha escena, véase, sobre todo, Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid, Siglo XXI, 2013.

¹¹ Existe una amplia cantidad de manuales en los que se abordan los diferentes sentidos del término ideología. Entre ellos, uno de los mejores sigue siendo el de Eagleton, Terry. *Ideología: Una introducción*. Barcelona, Paidós, 1997. Véase, además, la muy buena definición del concepto proporcionada por Raymond Williams en sus *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 170-173).

“[l]a ideología tiene una existencia material” y “[l]a ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos”¹².

La tercera de las tesis mencionadas constituía sin lugar a dudas el punto más importante del argumento de Althusser –a fin de cuentas, el propio autor se encargaba de decir que ella se trataba de la “tesis central”¹³ de su planteo. Mediante la misma, en efecto, era tematizada “la función de *reconocimiento* ideológico”¹⁴ gracias a la cual los individuos se convierten en sujetos. Y una operación, sostenía el filósofo francés, era lo que en último término intervenía como condición de posibilidad de tal función y por ende como garante de la conversión referida:

la ideología “funciona” o actúa” de tal suerte que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos) mediante la precisa operación que llamamos *interpelación*, operación que se puede representar con la más trivial interpelación policial (o no) de cualquier día: “¡Eh, vosotros, allá!”¹⁵

Más allá de que, como bien ha apuntado Rancière, el ejemplo proporcionado a los fines de representar la operación de la interpelación por medio de la cual funciona el reconocimiento ideológico –ejemplo ciertamente influenciado por el clima instalado en Francia aún antes de los acontecimientos de mayo de 1968– no hacía justicia real a la lógica dispersora de lo social propia de la policía –esto es, dirá también el alguna vez discípulo de Althusser, “la lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno”¹⁶–, la propuesta teórico-crítica de la que el mismo formaba parte tuvo el mérito –a su manera, aún hoy lo sigue teniendo– de correr el eje de la discusión y recusar la fraseología de la mentira, la falsedad, el engaño, el reflejo o la distorsión por la que, en ese entonces, incluso varios de los más lúcidos marxistas occidentales se hallaban tomados¹⁷. En breve: la pregunta por la actualidad de “*Ideologie et appareils idéologiques d’État*” tiene por consiguiente que ver con la actualidad de la que dispone la tesis de la interpelación ideológica¹⁸.

En el presente trabajo quisiera indagar en esta hipotética actualidad¹⁹. Procederé, sin embargo, no de forma directa, pues lo que en estas páginas habrá de imponerse será uno de esos

¹² Althusser. “Ideología y aparatos ideológicos del estado”. *Op. cit.*, pp. 121, 122, 123, 126 y 130.

¹³ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, pp. 42-43. Como asimismo indicara el autor: “La intervención policial en el espacio público se dirige menos a interpelar a los manifestantes que a dispersarlos. La policía no es la ley que interpela al individuo (el ‘¡Eh, tú!’ de Louis Althusser) salvo que confundamos la ley con el sometimiento religioso. La policía es sobre todo una certeza sobre lo que hay o, más bien, sobre lo que no hay: ‘Circulen, aquí no hay nada que ver’. La policía dice que no hay nada que ver, no pasa nada, no hay nada que hacer salvo seguir circulando; nos dice que el espacio de circulación no es nada más que eso, espacio de circulación” (cit. en Ross, Kristin. *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: Ensayo contra la despolitización de la memoria*. Madrid, Acuarela & A. Machado Libros, 2008, p. 61).

¹⁷ A propósito del concepto de marxismo occidental, véase Roggerone, Santiago M. *Tras las huellas del marxismo occidental*. Buenos Aires, Ediciones IPS, 2022.

¹⁸ Sobre la noción althusseriana de interpelación y su genealogía psicoanalítica, véase el brillante análisis de Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries: Philosophy’s Perpetual War*. Durham y Londres, Duke University Press, 2013, pp. 118-140.

¹⁹ Siguiendo a Fredric Jameson (*Las variaciones de Hegel: Sobre la Fenomenología del espíritu*. Madrid, Akal, 2015, p. 83), por *actualidad* entenderé aquí lo que su sentido eminentemente alemán (*Wirklichkeit*) designa: una realidad que “ya incluye sus propias potencialidades y posibilidades” –éstas, en efecto, nunca “son algo separado

rodeos a los que el melancólico Althusser –un verdadero psicótico maníaco-depresivo, de acuerdo al polémico diagnóstico que el psicoanalista Gérard Pommier alguna vez propusiera²⁰– era tan afecto. A fin de cuentas, como el mismo filósofo francés indicara en su contribución a *Lire le Capital*, puesto que “un objeto” cualquiera no puede “ser definido por su apariencia inmediata visible o sensible”, resulta “necesario hacer el rodeo [a través] de su concepto para asirlo”²¹. Será así que a continuación procuraré examinar la actualidad de la tesis althusseriana de la interpelación ideológica –mi *objeto*, si se quiere– mediante el relevamiento y la discusión de algunos segmentos de la obra del filósofo social alemán Axel Honneth como así también de distintos aportes de otros pensadores contemporáneos –una suerte de *concepto*, por qué no.

En tanto prolegómeno de lo que sigue, vale aclarar que el tratamiento de la problemática del reconocimiento llevado a término por el ex director del Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno y máximo representante de la tercera generación de la teoría crítica de la sociedad se inscribe en los parámetros ciertamente positivos u optimistas fijados por la tradición del idealismo alemán, los cuales, por lo demás, desentonan con perspectivas algo más negativas o pesimistas del tema como pueden ser la de Butler o la del propio Althusser. En el último tiempo, sin embargo, Honneth ha admitido lo que en una más vasta escena teórica en pleno desarrollo ha alcanzado el estatuto de premisa o punto de partida: el reconocimiento es “un fenómeno profundamente ambivalente”²² que puede incluso alimentar a (y formar parte de) las estructuras de poder. Ha sido así que, en años recientes, el autor ha abogado por expandir y complejizar los fundamentos de su trabajo, un gesto que entre otras cosas lo ha llevado a aceptar la existencia de formas malogradas o patológicas del reconocimiento, entablar discusiones sumamente estimulantes con figuras como Rancière o Butler y servirse de fuentes teóricas que rebasan al contexto filosófico del idealismo alemán. Más notoriamente, Honneth ha confrontado si es verdad que el reconocimiento puede asumir la función de aseguramiento del dominio social, lo que lo ha obligado a lidiar de forma crítica con la tesis althusseriana de la interpelación ideológica.

Seguidamente, con el propósito de esclarecer cuál es la vigencia o actualidad que posee lo planteado por Althusser en “Ideologie et appareils idéologiques d’État”, atenderé entonces al trabajo de Honneth, haciendo especial hincapié en las reconsideraciones recién comentadas.

Axel Honneth y la cuestión del reconocimiento

Puesto que tanto las discusiones contemporáneas en torno a la problemática del reconocimiento como la propia obra de Honneth se hallan inscriptas en una tradición de pensamiento que no es

y distinto de ella que esté descansando en algún mundo alternativo o en el futuro”. “En tanto que posibilidad de lo real”, la actualidad de la que dispone un cierto asunto, por añadidura, “ya está aquí y no es únicamente ‘posible’” (*Id.*), lo que es tanto como decir –y sigo ahora a Bruno Bosteels (*La actualidad del comunismo*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2021, p. 50)– que “la noción de actualidad [...] presupone la inmanencia del pensamiento y la existencia” –en tanto concepto, efectivamente, remite a “algo que siempre ya se encuentra aquí”.

²⁰ Véase Pommier, Gérard. *Louis de Nada: La melancolía de Althusser*. Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

²¹ Althusser, Louis y Étienne Balibar. *Para leer El capital*. México, Siglo XXI, 1969, p. 199. Respecto a la idea de rodeo en el autor, véase, también, Elliott, Gregory. *The Detour of Theory*. Londres y Nueva York, Verso, 1987.

²² Ikäheimo, Heikki, Kristina Lepold y Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence*. Nueva York, Columbia University Press, 2021, p. 3.

necesariamente la de Althusser, sería conveniente comenzar por ende con una reposición mínima del contexto teórico del que esas discusiones y en especial esa obra forman parte²³.

Honneth concluye su primer libro, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [1986], estableciendo que la mejor estrategia para superar el déficit sociológico del marxismo eventualmente diagnosticado consiste en reintroducir la cuestión de la lucha social por el poder en el horizonte de preocupaciones de la teoría crítica, cosa que va a suponer abandonar el marco de referencia funcionalista del economicismo y las más amplias perspectivas antropológico-utilitarias y filosófico-históricas y, en último término, proponer un giro hacia el paradigma del reconocimiento mutuo o recíproco. Sería así que, en su siguiente y más importante trabajo, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [1992], el autor trazaría los contornos de un enfoque teórico-normativo de la sociedad abocado a dar cuenta del proceso de la formación moral intersubjetiva a través de la idea hegeliana de una lucha por el reconocimiento que es librada en los ámbitos de las relaciones amorosas, el derecho y la valoración social, empresa que, a su vez, le permitiría elaborar una gramática de los conflictos sociales y bosquejar un concepto formal de buena vida o eticidad. En lo sucesivo –más notoriamente en el contexto de su *magnum opus*, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [2011]–, Honneth optaría, además, por proseguir lo efectuado en el nivel de la filosofía social a través de la formulación de una teoría de la justicia inmanente, anclada en la estructura normativa de las sociedades contemporáneas y provista de una impronta decididamente institucionalista.

Hasta el momento de la intervención de Honneth, el problema filosófico y el concepto teórico-social del reconocimiento –tal como había sido abordado y formulado en la tradición del idealismo, claro– no gozaban de demasiada popularidad en el contexto académico alemán. Si bien Jürgen Habermas se había referido al pasar a la problemática en al menos dos ocasiones distintas y se encontraban disponibles ya los trabajos pioneros de Ludwig Siep y Andreas Wildt²⁴, lo cierto es que antes de la aparición de *Kampf um Anerkennung* el foco en los abordajes críticos del legado de Hegel se hallaba puesto en el espíritu, siendo las interpretaciones de Georg Lukács y Alexandre Kojève quizás las más célebres²⁵. Tal influjo llegaría a ejercer el trabajo de Honneth centrado en el período de Jena de Hegel que hasta el propio Habermas, antiguo menor del autor cuyo paradigma comunicativo con la propuesta filosófico-social en cuestión quedaría desafiado de forma explícita, se referiría al mismo como una autoridad en lo

²³ Existe un amplio cuerpo de literatura dedicada al trabajo de Honneth, entre el cual destacan los libros de Van den Brink, Bert y David Owen (eds.) *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007; Zurn, Christopher F. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge, Polity, 2015; Christ, Julia, Kristina Lepold, Daniel Loick y Titus Stahl (eds.) *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*. Londres, Rowman & Littlefield, 2020.

²⁴ Véase Habermas, Jürgen. “Trabajo e interacción: Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”. *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1984; *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999; Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Hamburgo, Meiner, 1979; Wildt, Andreas. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

²⁵ Véase Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1978; Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1982.

que respecta al tratamiento y la tematización de las “experiencias colectivas de integridad vulnerada”²⁶.

Kampf um Anerkennung llegaría incluso a cruzar al otro lado del Rin, contribuyendo no sólo a que viera la luz un trabajo tan significativo como el de Emmanuel Renault sino también a que un filósofo de la talla y envergadura de Paul Ricœur lidiara sistemáticamente con los análisis de Honneth²⁷. En lo sucesivo, todo un campo teórico-crítico consagrado al estudio y la problematización del reconocimiento mutuo o recíproco se configuraría en Francia²⁸. Ahora bien, donde mayor impacto ocasionaría lo hecho por el exponente de la tercera generación francfortiana sería en la angloesfera euroatlántica, región del mundo en la que llegaría a gestarse un espacio académico dedicado a la temática del reconocimiento ciertamente más amplio y que incluso rebasaría al en un punto estrecho marco de la teoría crítica de la sociedad²⁹.

Desde ya que la propuesta teórica de Honneth no irrumpió como rayo en cielo sereno. La publicación de la versión en inglés de *Kampf um Anerkennung* en 1995 se encontró precedida por la aparición de un importante ensayo del filósofo canadiense Charles Taylor, en la que entre otras cosas se afirmaba que “[e]l reconocimiento debido” suponía “una necesidad humana vital”³⁰. El escenario principal donde habría de tener lugar el giro reconocitivo del que Honneth no sería entonces el único promotor fue el mundo anglosajón, sitio en el que, junto a los tópicos del multiculturalismo y la *identity politics*, la categoría mentada pronto devendría una parte constitutiva del nuevo ideario popular de justicia. Según afirma William Davies en un artículo para la *New Left Review*, el momento en el que dicho giro o inflexión habría de ocurrir coincidiría además con “el triunfo de la globalización capitalista”, etapa de la historia reciente en la que, a la par de la emergencia de toda una serie de nuevos movimientos sociales, “los cimientos conceptuales de la teoría crítica y la política emancipadora” se tornarían “profundamente discutibles”³¹.

Otra importante animadora de la atención creciente que en el referido contexto tempoespacial obtendría la problemática sería Nancy Fraser, teórica política y feminista estadounidense para quien, a la vez que el capitalismo neoliberal se imponía a escala planetaria, habría de sucederse un desplazamiento desde “la política social de la redistribución”, anclada en el antagonismo de clase y la contradicción capital-trabajo, hacia “la política cultural del reconocimiento”³², centrada en el status cultural e identitario. La intención de la autora, sin

²⁶ Habermas. *La inclusión del otro*. *Op. cit.*, p. 190. Entre los trabajos sobre la temática aparecidos en el último tiempo en el contexto alemán, sobresale el de Lepold, Kristina. *Ambivalente Anerkennung*. Fráncfort del Meno, Campus, 2021.

²⁷ Véase Renault, Emmanuel. *L’expérience de l’injustice: Reconnaissance et clinique de l’injustice*. París, La Découverte, 2004; Ricœur, Paul. *Caminos de reconocimiento: Tres estudios*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

²⁸ Tan sólo una expresión de la producción bibliográfica del mismo es la de Toto, Francesco, Théophile Penigaud de Mourgues y Emmanuel Renault (dirs.) *La reconnaissance avant la reconnaissance: Archéologie d’une problématique moderne*. París, ENS Éditions, 2017.

²⁹ Véase, en tanto índice del mismo, el ya citado volumen recientemente editado por Ikäheimo, Lepold y Stahl. *Op. cit.*

³⁰ Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 54 y 55.

³¹ Davies, William. “La política del reconocimiento en la era de las redes sociales”. *New Left Review*, II/128, 2021, p. 96.

³² Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta: Reflexiones desde la posición “postsocialista”*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, p. 10.

embargo, no estribaría en priorizar un tipo de política por sobre la otra sino más bien en integrarlas en un marco superador común. Sería así que mantendría toda una serie de debates a los fines de hacer lugar a un sofisticado aparato conceptual dualista o bidimensional mediante el cual se tornara posible fusionar las perspectivas redistributiva y reconocitiva.

Como parte de las polémicas entabladas, la pensadora norteamericana embestiría contra aquel monismo normativo defendido cerradamente por Honneth de acuerdo al cual el reconocimiento sería una “categoría moral fundamental, suprema”, y la redistribución una necesaria “deriva”³³ de ella. Varios autores más efectuarían observaciones contra el culturalismo honnethiano en más de un sentido similares a los comentarios de Fraser³⁴. Entre ellos, la teórica política feminista Lois McNay apuntaría que, al actuar como una constante antropológica, el reconocimiento enviste a la peculiar versión de la teoría crítica de la sociedad ofrecida por Honneth de un perjudicial cariz transhistórico e incluso ontológico³⁵.

Si bien el autor de *Kampf um Anerkennung* ha procurado replicar a sus críticos directamente y sin hesitaciones en más de una oportunidad³⁶, los basamentos fundamentales de su edificio teórico no han experimentado modificaciones sustanciales a lo largo del tiempo. Es cierto, sin embargo, que, sobre todo a partir del intercambio con Fraser, cuando el primer “intento de una reactualización sistemática”³⁷ de la filosofía del derecho hegeliana, llevado a cabo en *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* [2011], ya ha obligado a Honneth a dejar en claro que la forma de crítica que implementa es inmanente o reconstructiva, los modos del relativismo valorativo y contextualismo fuerte con los que otrora coqueteaba el por entonces director del Instituto de Fráncfort son abandonados y su trabajo en general se hace de una impronta ciertamente más historicista e incluso teleológica.

Al tanto de que de todo laberinto se sale por arriba, Honneth, en efecto, ha escapado de los atolladeros a los que lo condujeron sus fustigadores no mitigando o aminorando las características de su enfoque sino más bien radicalizándolas, pues su parecer ha pasado a ser cada vez más que “las esferas del reconocimiento [...] poseen un exceso de validez”, una suerte de promesa incumplida que puede ser reivindicada “racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento”³⁸ que se expresan en las distintas prácticas sociales existentes. Y con esto viene planteada la posibilidad en extremo optimista de concebir un “progreso moral”³⁹, cosa que, además, Honneth hace revistiendo a su crítica inmanente con el ropaje de una “reconstrucción normativa”⁴⁰ excesivamente institucionalista con la que, a mi juicio, una idea como la del socialismo se degrada o pierde potencialidad.

³³ Fraser, Nancy y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata, 2003, p. 14.

³⁴ Véase, por ejemplo, Garcia Düttmann, Alexander. *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*. Londres y Nueva York, Verso, 2000.

³⁵ Véase McNay, Lois. *Against Recognition*. Londres, Polity, 2008.

³⁶ Véase Honneth, Axel, “Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”. *Inquiry*, 45 (4), 2000; “Rejoinder”. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford, Oxford University Press, 2008; “Rejoinder”. Danielle Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden y Boston, Brill, 2011.

³⁷ Honneth, Axel. “Sufrimiento de indeterminación: Una reactualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana”. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2016, p. 54.

³⁸ Fraser y Honneth. *Op. cit.*, p. 118.

³⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁰ Honneth, Axel. *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires, Katz - Capital Intelectual, 2014, p. 10.

Debates y reconsideraciones

En este marco en que el autor concedería a su perspectiva una especie de enfatización, no sólo nuevas críticas serían planteadas –pienso, por ejemplo, en la brillante intervención de Amy Allen, destinada a decolonizar los fundamentos normativos eminentemente eurocéntricos de la tradición en la que Honneth se inscribe⁴¹– sino también que acontecerían debates por demás estimulantes que tendrían a Rancière y Butler como a algunos de sus protagonistas⁴². Para el desarrollo de la obra de Honneth, las discusiones con estos dos pensadores serían especialmente significativas, pues mientras que en la primera de ellas se han explorado las afinidades y tensiones existentes entre el paradigma reconocitivo de la teoría crítica de la sociedad y la teoría política moderna basada en el desacuerdo, en la segunda se ha puesto sobre la mesa que el reconocimiento es un fenómeno ciertamente ambivalente que puede incluso alimentar y formar parte de las estructuras de dominación.

Desde la aparición de *Kampf um Anerkennung*, y particularmente a partir de la torsión inmanentista anteriormente comentada, Honneth se ha vuelto más y más consciente del problema señalado con tanta agudeza por Butler. Ha sido así que, para remediar lo que en definitiva era una laguna de su teoría, ha, entre otras cosas, analizado “cómo podemos comprender el hecho del ‘reconocimiento’ en un sentido epistemológico”⁴³, recuperado una noción marxista como la de reificación para el paradigma de la teoría crítica defendido y –lo que quizás es lo más importante de todo– confrontado si es verdad que el fenómeno escrutado “puede asumir [...] la función de aseguramiento del dominio social”⁴⁴, lo que lo ha conducido a lidiar con la famosa tesis althusseriana de la interpelación y admitir la existencia de formas ideológicas del reconocimiento.

Sobre esto último, huelga decir que la peculiar lectura de “Ideologie et appareils idéologiques d’État” propuesta por Honneth data del año 2004, cuando, en *WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, ve la luz un importante artículo titulado “Anerkennung als Ideologie”. El autor parte aquí de que las consideraciones de Althusser a propósito de la localización de un “mecanismo estandarizado de todas las formas de ideología” en la “praxis del reconocimiento mutuo” constituyen “un fuerte reto”⁴⁵ para una teoría crítica de la sociedad de pretensiones normativas como la suya. Es en función de ello que se propone determinar si el reconocimiento, al someter a los individuos a un cierto orden o estado de cosas y en consecuencia forzarlos a adoptar roles específicos y modelar sus identidades –a grandes rasgos,

⁴¹ Véase Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York, Columbia University Press, 2016.

⁴² Véase Rancière, Jacques y Axel Honneth. *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Nueva York, Columbia University Press, 2016; Honneth, Axel. “Recognition Between Power and Normativity: A Hegelian Critique of Judith Butler”. Ikäheimo, Lepold y Stahl. *Op. cit.*; Butler, Judith. “Recognition and the Social Bond: A Response to Axel Honneth”. Ikäheimo, Lepold y Stahl. *Op. cit.*; Honneth, Axel. “Intelligibility and Authority in Recognition: A Reply”. Ikäheimo, Lepold y Stahl. *Op. cit.*; Butler, Judith. “Recognition and Mediation: A Second Reply to Axel Honneth”. Ikäheimo, Lepold y Stahl. *Op. cit.*

⁴³ Honneth, Axel. “Invisibilidad: Sobre la epistemología moral del ‘reconocimiento’”. *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, p. 166.

⁴⁴ Honneth, Axel. “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 35, 2006, p. 130.

⁴⁵ *Id.*

en esto consistiría la tesis de tintes reproductivistas defendida por el filósofo francés—, puede efectivamente actuar como lugarteniente de la dominación.

Muy esquemáticamente, podría decirse que Honneth establece que existen tres “precondiciones” necesarias para que el reconocimiento funcione a la manera de Althusser (es decir, vía el mecanismo de la interpelación y/o como ideología): debe contribuir a la integración de un determinado grupo de personas, comportarse como un sistema de “persuasión” digno de “crédito”, “credibilidad” y “racionalidad”⁴⁶ y, por último, tiene que ser valorativamente contrastante. Así y todo, y dado que resulta verdaderamente complicado identificar una ideología cualquiera, el factor que determina que ciertas formas reconocitivas devengan ideológicas, afirma el autor, es la existencia de resistencia y protesta contra ellas.

Los ejemplos de dichas formas que Honneth proporciona son los esperables: habla de los contenidos publicitarios que exhortan a las personas a adaptar sus modos de comportamiento a la de ciertos estándares y las novedosas maneras de apelación —*interpellation*, diría Althusser— con las que los empleados se topan en los ámbitos laborales del capitalismo avanzado. En cuanto al proceder de la crítica de las ideologías, el autor señala, finalmente, que lo imperioso es determinar “las condiciones de cumplimiento del reconocimiento social para en lo posible”, así, “dar con los déficits”⁴⁷ de las mismas. Vale decir: es “el criterio del cumplimiento material” lo que para él “aporta un medio útil para comprobar anticipadamente si una determinada modificación del reconocimiento” comporta “realmente [...] un aumento del poder regulador”⁴⁸. Únicamente “aquellos modelos institucionales de distinción evaluativa a los que falta toda perspectiva sobre el cumplimiento material”, concluye, son los que pueden denominarse “ideologías”⁴⁹.

Puesto que, sobre todo en *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* [1997], Butler ha seguido muy de cerca la tesis althusseriana de la interpelación ideológica y la discusión a propósito de los aparatos ideológicos de Estado, reflexionando sobre aquello que conmina a los individuos a someterse a una determinada ideología dominante, no ha de sorprender que sus críticas a Honneth no se encuentren motivadas por la sugerente recepción del trabajo del filósofo francés que aquél eventualmente practicara. Sus objeciones, manifestadas de forma explícita por primera vez en su reseña crítica de *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie* [2005]⁵⁰, son ciertamente más de plano, pues se remontan a la interpretación de Hegel influenciada por Kojève que supiera proponer en su tesis doctoral, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* [1987].

De acuerdo con Butler, efectivamente, el deseo por el reconocimiento que es inherente a los seres humanos conduce a una aceptación más o menos irreflexiva de las posiciones que a éstos les toca ocupar en el espacio simbólico de un orden social dado, cosa que a posteriori los vincula en términos psicológicos, además, con su propia sujeción. Contra la visión optimista de Taylor, Honneth e incluso Fraser, Butler subraya entonces que el reconocimiento se encuentra siempre acompañado por una contraparte negativa, resultando por consiguiente verdaderamente difícil separarlo de las distintas formas de menosprecio que en principio habrían de negarlo. Tal

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 140 y 142.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ Véase Butler, Judith. “Taking Another’s View: Ambivalent Implications”. Honneth. *Reification. Op. cit.*

como señalara en el debate recientemente mantenido con el mismo Honneth, “[l]a lucha por el reconocimiento se encuentra enlazada [...] a la ambivalencia que Freud, siguiendo a Hegel, entiende como una característica constitutiva de todas las relaciones amorosas”⁵¹.

Cuando, en el intercambio referido, el teórico crítico alemán equipara sin más el trabajo de la filósofa norteamericana con el de Althusser, endilgándole una subsunción de la idea de reconocimiento mutuo a la de la reproducción mistificadora de un orden social –y, en el caso de la autora de *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [1990], el orden social en cuestión sería, claro está, uno genérico que presupondría la existencia de dos identidades únicas–, comete cuanto menos un yerro. Es que Butler no es una lacaniana y por consiguiente una althusseriana que cree que la expectativa de un reconocimiento total siempre fracasa. Tampoco es una deleuzeana convencida de que la crítica nietzscheana del reconocimiento es una forma sutil de dominación. Es alguien que piensa, más bien, que el reconocimiento es una realidad siempre parcial y que, por añadidura, no ha de entrañar necesariamente sujeción o subjetivación –esto es, tanto el sometimiento a un orden como el devenir de un sujeto.

En efecto: apoyándose en Michel Foucault y Jacques Derrida antes que en Lacan o Althusser, Butler plantea que siempre hay lugar para la resistencia, la disolución y la resignificación performativa o performática de las categorías por medio de las cuales un sujeto es nombrado, normalizado y/o heteronormado. Pensando sobre todo en las demandas de reconocimiento del movimiento LGBTQ, coloca el acento no en la reproducción sino más bien, reitero, en la resignificación. Asimismo, en trabajos algo más recientes como *Giving an Account of Oneself* [2005], sigue de cerca al filósofo Emmanuel Lévinas y destaca la importancia del reconocimiento recíproco como basamento de la interdependencia social y el mandato ético-político de vivir conjuntamente y eludir la autodestrucción.

El destinatario del ensañamiento que Honneth ha exhibido en las páginas iniciales del libro colectivo *Recognition and Ambivalence* [2021] no es entonces el trabajo de Butler sino el de Althusser, cosa que ciertamente comporta una modificación respecto a lo que había manifestado hace algunos años y que recién ha sido reconstruido. Ahora, a entender del autor, el concepto del reconocimiento parecería encontrarse vinculado exclusivamente al idealismo alemán y sobre todo la obra del Hegel de Jena, no implicando por ende referencia alguna a una adscripción de categorías sociales a los individuos y una fijación de la identidad social de los sujetos mediante dichas categorizaciones.

En un punto, este posicionamiento reciente del autor resulta sorprendente para sus lectores, pues contrasta no sólo con el potente acercamiento a Althusser ofrecido en 2004 sino también con el que, a mi juicio, es el movimiento de mayor trascendencia que ha efectuado para enmendar los déficits de su enfoque reconocitivo. Me refiero, claro está, a la reconstrucción de “la historia moderna de la idea de reconocimiento”⁵² que, echando mano del herramental histórico-intelectual como nunca antes, Honneth llevara a cabo hace unos pocos años, centrándose no sólo en las contribuciones del idealismo alemán sino también en un más vasto contexto europeo de pensamiento moderno nutrido por aportes filosóficos provenientes de Francia y Gran Bretaña.

⁵¹ Butler. “Recognition and the Social Bond”. *Op. cit.*, pp. 44-45.

⁵² Honneth, Axel. *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*. Madrid, Akal, 2019, p. 14.

En el marco de *Anerkennung: Eine Europäische Ideengeschichte* [2018], efectivamente, el ex director del Instituto de Fráncfort ha procurado examinar cómo evoluciona la idea en cuestión ya sea en tanto *Anerkennung*, *reconnaissance* o *recognition*, atendiendo a los aportes de Kant, Fichte y Hegel pero también a los de Montaigne, La Rochefoucauld y Rousseau, Hume, Smith y Mill. Los esfuerzos puestos en marcha por expandir y complejizar las fuentes de su propuesta teórica –un verdadero descentramiento que supone, entre otras cosas, una recuperación crítica del *amour propre* de los moralistas franceses y la *sympathy* de la Ilustración escocesa– ha permitido a Honneth no sólo tematizar al reconocimiento como “acto social de adscripción de cualidades personales” –y aquí es donde a su modo se ubicarían las contribuciones negativas o pesimistas sobre los procesos de identificación y constitución subjetivas de Butler, Althusser, el estructuralismo y el pensamiento francés en su conjunto–, “acto social de consenso moral” y “acto diádico de autolimitación moral”⁵³ sino también ensayar una integración sistemática de los tres modelos.

En lo que específicamente respecta a este último objetivo sintético, el grueso del trabajo está aún por ser realizado, por lo que se augura que futuras intervenciones del autor que consigan apartarse del cerrado posicionamiento mantenido en el debate con Butler arrojen importantes avances.

¿Una domesticación de la teoría crítica?

Ahora bien, para ir finalizando con este artículo quisiera proponer un breve excursus e insistir en que, al no considerar las injusticias materiales y al haberse hallada despojada en todo momento de un contrapeso económico, la inflación del reconocimiento como categoría (no sólo) política ha tendido a caer cada vez más en un culturalismo y un identitarismo tan vulgares como ramplones. A esto se suma, como bien señala Davies, que en la época de las redes sociales, el capitalismo de plataformas y una más amplia y general situación en la que señorean el monitoreo y la vigilancia, lo que tiene lugar es un tipo de “participación pública en la que nadie alcanza nunca adecuadamente el reconocimiento”⁵⁴. No es que antes de la regencia de los algoritmos y la extracción de datos el reconocimiento fuera una moneda corriente entre los actores, pero es cierto que en la actualidad el principio del éxito o el mérito individual a través del cual se articula la esfera reconocitiva de la valoración social es canalizado cada vez más por “sistemas digitales de calificación, retroalimentación y evaluación”⁵⁵. El resultado es que, en este peculiar momento del capitalismo neoliberal en que la autoinversión, el empresariado de sí y el mandato del rendimiento se han generalizado hasta el punto de devenir un verdadero ethos, racionalidad o lógica cultural, la lucha por el reconocimiento democrático-liberal se “convierte en una lucha por la reputación” transaccionada a través del recurso de la reacción – “[g]ustar, comprar, compartir, seguir y, sobre todo, la atención”, en efecto, “son las formas en las que la reputación se acumula positivamente”⁵⁶.

⁵³ *Ibid.*, pp. 160 y 161.

⁵⁴ Davies. *Op. cit.*, p. 98.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 106 y 108.

En momentos en que el paradigma reconocitivo se encuentra si no neutralizado al menos sí seriamente cuestionado por un estado de cosas reputacional expresado a través de la llamada cultura de la cancelación y un más vasto horizonte en el que campean el nihilismo, el fatalismo y el resentimiento, tiene algún sentido entonces plantear que la teoría crítica ha sido desarmada e incluso, como han planteado Michael J. Thompson o Stathis Kouvélakis, domesticada⁵⁷. La sinergia que en el estado de cosas referido ha hecho lo que Wendy Brown denomina “masculinidad herida desublimada”⁵⁸ con una más extensa moralidad tradicional – esto es, aquellos valores familiares, cristianos y cisheteropatriarcales paradójicamente robustecidos por ciertas consecuencias que ha traído aparejada la globalización neoliberal– ha no sólo rehabilitado la supremacía masculina, la heteronormatividad y el orgullo étnico-racial sino también auspiciado un ataque más de fondo, y en toda la línea, contra la democracia formal y las promesas incumplidas del reconocimiento y las luchas que por él se libran en el marco institucional de aquélla.

En este contexto de creciente autoritarismo y giro a la derecha en el que se ha instalado “una libertad desinhibida que es el síntoma de la destitución ética”⁵⁹, resulta en un punto absurdo confiar a la manera de Honneth en que el mercado y la esfera de la política institucional, con las respectivas promesas normativas de solidaridad y formación colectiva de la ley que comportan, corregirán lo que son nada más que patologías o desarrollos anómalos –esto es, tal como aquél mismo ha dicho, deterioros de “las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social”⁶⁰. En efecto: que la situación en la que nos toca vivir entrañe una exigencia sistemática de reconocimiento jamás cumplida o alcanzada incluso por parte de aquellos que en términos económicos son verdaderos privilegiados y desde el punto de vista cultural se encuentran más que incluidos no puede interpretarse simplemente como una perversión de los “progresos normativos [...] en su opuesto de una cultura desolidarizadora e incapacitadora”⁶¹, la cual, por lo demás, sería enmendable con mayor institucionalismo y una presencia más fuerte del Estado.

A mi entender, podría sostenerse entonces que el recetario terapéutico honnethiano es aquello que ha contribuido con mayor claridad al despliegue de la domesticación de la tradición de la teoría crítica de la que hablan Thompson y Kouvélakis⁶². No es exagerado afirmar que eso que Honneth llama inmanencia en verdad es “realismo capitalista”, aquella “idea muy difundida” de acuerdo a la cual, como alguna vez indicara el escritor, crítico y teórico de la cultura británico Mark Fisher, “el capitalismo no sólo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa”⁶³. El peculiar socialismo defendido por el autor de *Kampf um Anerkennung*, efectivamente, no es otra cosa que posibilismo aséptico

⁵⁷ Véase Thompson, Michael J. *The Domestication of Critical Theory*. Londres, Rowman & Littlefield, 2016; Kouvélakis, Stathis. *La critique défaite: Émergence et domestication de la Théorie critique*. París, Amsterdam, 2019.

⁵⁸ Brown, Wendy. *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2020, p. 197.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ Honneth. *El derecho de la libertad*. *Op. cit.*, p. 119.

⁶¹ Hartmann, Martin y Axel Honneth. “Paradojas del capitalismo”. Axel Honneth. *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 390.

⁶² Véase, también, Rockhill, Gabriel. “The CIA & the Frankfurt School’s Anti-Communism”. *The Philosophical Salon*, 29 de junio de 2022, <https://thephilosophicalsalon.com/the-cia-the-frankfurt-schools-anti-communism/>.

⁶³ Fisher, Mark. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires, Caja Negra, 2016, p. 22.

–vale decir, reformismo del capitalismo por una vía estatista-democrática pero a la vez transnacional. Por lo demás, resulta evidente que la creencia en el progreso, el eurocentrismo inherente a la perspectiva por Honneth adoptada, el foco puesto en unas instituciones que se asientan sobre el colonialismo, la opresión y la explotación, cierta empatía con el estado de cosas existente que de dicha focalización se deriva y una más general desatención al plano de las luchas sociales –aquella dimensión del mundo de la vida que tan importante había resultado para él mismo durante los años ochenta– han conducido al autor a limar el filo radical de la propuesta con la que eventualmente consiguiera hegemonizar a la teoría crítica.

Así y todo, es posible identificar algunas dimensiones de la producción reciente del propio Honneth que, en parte o al menos en cierto sentido, contrariarían la hipótesis de la domesticación de la teoría crítica. A lo previamente referido en torno a la expansión de los fundamentos del trabajo del autor, habría que añadir, por ejemplo, que, en el marco de una verdadera reconsideración de la problemática de los nexos existentes entre el conocimiento (crítico) y el interés (emancipatorio), Honneth ha vuelto a poner en primer plano tanto las luchas o conflictos sociales como las experiencias morales de injusticia que en algún momento de su obra habrían sido marginalizadas en favor de la comprensión inmanente de las instituciones y los logros históricos de ellas⁶⁴. En el mismo sentido, cabría señalar que, recientemente, ha visto la luz un volumen colectivo coeditado por Honneth en el que se ofrece toda una “*heurística de las crisis*” –el problema que se aborda en este trabajo, vale decir, es el correspondiente al “tipo de crítica que producen las personas en situaciones críticas”⁶⁵. En la particular “*geografía de la producción social de las crisis a una escala global*” que se presenta en dicho volumen queda “demostrada la intrincación entre crisis y crítica”⁶⁶, viejo tópico problematizado (no solamente) por la tradición de la teoría crítica que manifiesta una preocupación de carácter ciertamente sociológico por las experiencias de los actores⁶⁷.

¿Constituye esta preocupación un índice suplementario de que Honneth ha pasado de considerar las potencialidades que posee la tesis althusseriana de la interpelación ideológica para el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad a descartarla por presuntamente subsumir el reconocimiento mutuo o recíproco a la reproducción de un orden social dado? Y, lo que resulta aún más relevante, ¿implica tal preocupación un abandono de la tematización del reconocimiento como un fenómeno eminentemente ambivalente que puede asegurar la buena vida y por ende la justicia pero también la sumisión de los individuos a un determinado estado de cosas, forzándolos a adoptar roles y modelar sus identidades, y en consecuencia garantizar la dominación? A continuación, y para concluir con este trabajo, atenderé a estos interrogantes,

⁶⁴ Véase Honneth, Axel. “Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Theory’s Most Fundamental Question”. *European Journal of Philosophy*, 25 (4), 2017.

⁶⁵ Fassin, Didier y Axel Honneth (eds.) *Crisis Under Critique: How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Nueva York, Columbia University Press, 2022, p. 2. En su contribución, además, Honneth (“The Invisible Rebellion: Working People Under the New Capitalist Economy”. Fassin y Honneth. *Op. cit.*, p. 388) diagnostica una cierta “crisis creciente del trabajo en los países capitalistas de occidente” y aborda “la pregunta de hacia dónde podría haberse ido todo el malestar y el descontento concernientes a [...las] condiciones de trabajo”.

⁶⁶ Fassin y Honneth. *Op. cit.*, p. 8.

⁶⁷ Respecto a la problematización del tópico en cuestión, véase Prestifilippo, Agustín Lucas y Santiago M. Roggerone. “Introducción: El pensamiento como intervención”. *Crisis y crítica: Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*. Buenos Aires, IIGG - CLACSO, 2021.

efectuando una serie de comentarios finales sobre la vigencia que poseen los planteos de Althusser.

A modo de conclusión

El objetivo perseguido en el presente escrito consistió en examinar la actualidad de la tesis de la interpelación ideológica defendida por el filósofo marxista francés Louis Althusser en su célebre texto “Ideologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche)”. A tales fines, propuse un peculiar rodeo que básicamente implicó relevar y discutir algunos tramos del trabajo reciente del filósofo social Axel Honneth. Luego de presentar el problema y reponer el contexto de pensamiento en el que se inscriben tanto la integridad de la obra del ex director del Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno como las más amplias discusiones contemporáneas en torno a la cuestión del reconocimiento mutuo o recíproco, procuré dar cuenta de los movimientos de mayor trascendencia efectuados por aquél a los fines de complejizar la perspectiva ciertamente positiva u optimista en la que hasta el momento su planteo teórico abrevaba y, por consiguiente, tematizar a la cuestión mencionada como un fenómeno cargado de ambivalencia. En este marco, y más allá de advertir que la posibilidad descentrada de integrar sistemática y sintéticamente tres modelos conceptuales del reconocimiento en lo fundamental disímiles permanece abierta, pude constatar que Honneth ha pasado de conceder atención a la tesis althusseriana de la interpelación ideológica como un insumo útil para enriquecer su empresa intelectual a descartarla debido al carácter presuntamente reproductivista que detenta, cosa, por lo demás, que ha traído aparejada toda una serie de consecuencias en el reciente debate mantenido con la filósofa norteamericana Judith Butler. Finalmente, propuse un excursus e indagué hasta qué punto estas idas y venidas del autor han retroalimentado un más vasto y general proceso de domesticación del paradigma de la teoría crítica que en lo esencial ya se encontraría en marcha.

En relación a lo que señalaba anteriormente, bien puede, sin embargo, que tanto la nueva atención brindada a la dimensión de la conflictividad social como la empatía de talante sociológico con el punto de vista de los sujetos o actores puestas en pie por Honneth expresen una suerte de confluencia con el tratamiento althusseriano de la ideología, pues la una y la otra vienen con una inquietud más general respecto al “nuevo espíritu de aceptación y conformismo” —“aceptación silenciosa”⁶⁸, dice también el autor— que impera entre los individuos del capitalismo neoliberal en torno, por ejemplo, a las condiciones laborales que les tocan en suerte. A fin de cuentas, fue una inquietud similar la que manifestó el mismo Althusser cuando, tras los acontecimientos de mayo de 1968, se abocó de lleno a los problemas de la ideología y la lucha de clases. Más puntualmente, en el célebre texto sobre la ideología y los aparatos ideológicos de Estado, el autor de *Pour Marx* partió de una preocupación que, reescrita a la luz de una coyuntura diferente, depurada de su vocabulario marxista y teniendo en cuenta todas las mediaciones que el caso plantea, puede decirse que es la misma que la de Honneth; a saber: ¿a qué obedece que “la reproducción de la fuerza de trabajo” exija

⁶⁸ Honneth. “The Invisible Rebellion”. *Op. cit.*, pp. 395 y 390.

la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante, y una reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación y de la represión para manipular la ideología dominante a fin de asegurar, también “por la palabra” la dominación de la clase dominante[?]”⁶⁹.

A partir de aquí los caminos seguidos por uno y otro autor se bifurcarían, pues un primer vistazo a las obras de ambos arroja que Honneth atiende a una dimensión supuestamente ausente en el proyecto de Althusser: la resistencia a esa “nueva realidad” que en efecto sería “*la ideología*”⁷⁰. Y esto tanto en lo que respecta a desarrollos actuales, en los cuales el exponente de la tercera generación francfortiana tematiza distintos “tipos de resistencia que, debido a que no están basados en principios normativos articulados de forma explícita por un actor colectivo, se encuentran normalmente ausentes de la mirada pública”⁷¹, como a análisis previos, en los cuales Honneth habría indicado que el factor que determina que ciertas formas reconocitivas devengan ideológicas –y esto, desde ya, se encuentra presente en la potente lectura de “*Ideologie et appareils idéologiques d’État*” por él ofrecida en el año 2004– es la existencia de protesta contra ellas.

De un acercamiento más atento al texto de Althusser, sin embargo, puede deducirse que las cosas son ciertamente más complejas, pues, en definitiva, el autor concede desde el inicio de su argumento que en el seno mismo de los aparatos ideológicos de Estado hay sitio para que “la resistencia de las clases explotadas” halle “medios y ocasiones de expresarse”⁷². En el *post-scriptum* del ensayo, cuando el filósofo francés advierte que las ideologías nacen de las clases sociales que libran una verdadera lucha, esta concesión adquiere una expresión incluso más nítida. Allí, en efecto, Althusser afirma que “[q]uien dice lucha de clase de la clase dominante”, quien dice por tanto “aparato de la clase que asegura la opresión de clase y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción”, “dice también resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada”⁷³.

A decir verdad, esta coincidencia inesperada se revela como un índice subsidiario de la actualidad que posee la tesis de la interpelación ideológica formulada por Althusser, pues, pese a los reparos que alguien como Honneth puede manifestar debido al carácter supuestamente reproductivista del que la misma haría gala, lo cierto es que, leída desde el prisma del presente, ella continúa destacando la importancia de las dimensiones de la resistencia, la disolución y/o la resignificación y, por añadidura, llamando la atención sobre la profunda ambivalencia por la que el reconocimiento mutuo o recíproco se encontraría determinado.

⁶⁹ Althusser. “Ideología y aparatos ideológicos del estado”. *Op. cit.*, pp. 101 y 101-102.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁷¹ Honneth. “The Invisible Rebellion”. *Op. cit.*, p. 392.

⁷² Althusser. “Ideología y aparatos ideológicos del estado”. *Op. cit.*, p. 112.

⁷³ *Ibid.*, p. 140.