

De la lucha por el reconocimiento al derecho de la libertad: Axel Honneth y los porvenires de la Teoría Crítica de la sociedad

From the Struggle for Recognition to Freedom's Right: Axel Honneth and the Futures of Critical Theory of Society

DOI: 10.62174/racp.10540

Santiago M. Roggerone*

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET
Argentina

Fecha de recepción: 16-01-2025

Fecha de aceptación: 24-05-2025

Resumen

En el presente trabajo indago en el desplazamiento desde el interés por la lucha social por el reconocimiento hacia la primacía concedida al problema de la libertad que estructura a la obra del filósofo social contemporáneo Axel Honneth. Reflexiono, asimismo, sobre si el problema aludido puede constituir un objeto válido de las preocupaciones de la Teoría Crítica de la sociedad, expidiéndome sobre los posibles porvenires de esta tradición de pensamiento centenaria. A tales fines, procedo en tres pasos, vía una reconstrucción del tratamiento de la cuestión de la libertad llevado a cabo en el contexto de la llamada Escuela de Frankfurt (1), un análisis del pasaje anteriormente referido que tiene lugar en el marco del trabajo de Honneth (2) y una especulación, en clave de prognosis, sobre el futuro de la Teoría Crítica (3).

Abstract

In this paper I explore the shift from an interest in the social struggle for recognition to the primacy given to the problem of freedom that structures the work of the contemporary social philosopher Axel Honneth. I also consider whether this problem can be a valid object of concern for Critical Theory of society, and comment on the possible futures of this century-old tradition of thought. To this end, I proceed in three steps, via a reconstruction of the treatment of the question of freedom in the context of the so-called Frankfurt School (1), an analysis of the aforementioned passage in the context of Honneth's work (2), and a speculation, in the form of a prognosis, on the future of Critical Theory (3).

Palabras clave: Reconocimiento; Libertad; Axel Honneth; Teoría Crítica de la sociedad.

Keywords: Recognition; Freedom; Axel Honneth; Critical Theory of society.

* <https://orcid.org/0000-0002-0813-2679>. Correo electrónico de contacto: santiagoroggerone@gmail.com

Introducción

En su integridad, la obra del filósofo social Axel Honneth se estructura a través de un desplazamiento fundamental: un cierto pasaje desde una atención concedida a la dimensión cognoscitiva de los conflictos sociales hacia la auscultación reconstructiva de la institucionalización histórica de los logros o progresos alcanzados en el marco del desarrollo de esos mismos conflictos. Tal como los lectores del trabajo del ex director del afamado Instituto de Investigación Social de Frankfurt del Meno probablemente sepan, dicho desplazamiento tuvo lugar de la mano de una suerte de reemplazo del interés original en los esfuerzos del joven Hegel de Jena por el del Hegel maduro de los *Principios de la filosofía del derecho* de 1821. Con tal sustitución, a su vez, Honneth comenzó a poner un nuevo énfasis en la problemática de la libertad, la cual hasta el momento no ocupaba un lugar destacado en el conjunto de sus intervenciones. Demarcada de su expresión jurídica y su vertiente meramente moral, en trabajos como *Sufrimiento de indeterminación: una reactualización de la filosofía del derecho hegeliana*, *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática* o *La idea del socialismo: una tentativa de actualización*, dicha problemática fue abordada tomando como objeto aquella instancia del reconocimiento mutuo que, en cuanto tal, configura la realidad de la libertad propiamente dicha –esto es, claro está, la especificidad social(ista) de ella–.

En el presente trabajo me propongo indagar el desplazamiento y reemplazo mentados, analizando así entonces el sitio específico que, en lo eventual, y en detrimento al peso alguna vez otorgado a la idea de una lucha social por el reconocimiento, el tema de la libertad ha pasado a ocupar en la obra de Honneth. Asimismo, pretendo reflexionar acerca de la cuestión algo más fundamental de si la problemática aludida –y el derecho a ella que supuestamente habría de detentarse– constituye un objeto válido de las preocupaciones de la Teoría Crítica de la sociedad. Finalmente, apelando a tal reflexión, espero poder concluir diciendo algo sobre los eventuales porvenires de esta tradición de pensamiento centenaria. Como se verá, la indagación, reflexión y conclusión referidas quedarán en buena medida supeditadas a una exploración en clave histórico-intelectual, pues lo que realmente me interesa es aquello que, a lo largo de todo un derrotero, ha terminado operado como una suerte de condición de posibilidad del pasaje temático de la lucha por el reconocimiento al derecho de la libertad que en la actualidad parecería signar el presente y el futuro de la Teoría Crítica.

A los fines de cumplir con los propósitos establecidos, en lo que sigue procederé en tres pasos. En primer lugar, ensayaré un *racconto* histórico del tratamiento de la temática de la libertad llevado a cabo en el contexto de la Teoría Crítica por algunos de los miembros más eminentes de sus distintas generaciones de investigadores (1). Hecho esto, me concentraré en la obra de Honneth, procurando dar cuenta del desplazamiento del interés crítico-inmanente por la lucha social por el reconocimiento a la reconstrucción normativa de las instituciones históricas de la libertad social (2). En un tercer y último paso, concluiré concediendo atención a los porvenires que se encuentran en el horizonte de la Teoría Crítica una vez que el pasaje o desplazamiento referido hubiera ya tenido lugar (3).

1

En la prehistoria de la Teoría Crítica, ligada al grupo de intelectuales y activistas marxistas que confluyeron en la ciudad de Frankfurt del Meno en torno al célebre Instituto fundado en 1923, la cuestión de la libertad no constituía un problema al que, de por sí, urgía atender.¹ Disponiendo de los servicios de dirección provistos por el académico austromarxista Carl Grünberg, ese enigmático argentino e hijo rojo de un multimillonario que era Felix J. Weil soñaba con poder entregar a una futura República germana de Trabajadores y Soldados dicho Instituto marxista vinculado a la Universidad de Frankfurt, el cual por motivos estrictamente esópicos se denominó “de Investigación Social”.²

En el contexto de la implementación del programa ideado por Max Horkheimer (2017) durante su gestión de los años treinta, en donde, a través de una continua interpenetración dialéctica de la filosofía y un conjunto de disciplinas científicas particulares, dicha idea de investigación social habría de adquirir un sentido algo más específico, la libertad tampoco se irguió como un tópico de reflexiones significativo. Junto al círculo de estrechos colaboradores que se conformó alrededor suyo, Horkheimer persiguió el objetivo de comprender, entre otras cosas, el fracaso de la revolución socialista en Europa occidental y la reacción autoritaria gestada a su través, indagando para ello no en el plano de la economía o la historia del movimiento obrero sino en las relaciones existentes entre los trabajadores activos, los

¹ Existen varias obras que abordan la génesis y el desarrollo histórico de la tradición. Entre las publicaciones recientes, destaca especialmente el trabajo de Philipp Lenhard (2024).

² Sobre Weil, véase en particular Hans-Peter Gruber (2022).

cambios registrados en la estructura psíquica de los miembros de la totalidad social y los efectos producidos en el ámbito de la cultura.

Es solamente luego de que la persecución de este cabal y fundamental objetivo articulador se diera por agotada que la temática de la libertad comienza a ocupar un lugar más o menos relevante en el seno de la Teoría Crítica. Esto no significa, desde ya, que el término no apareciera en ningún sitio de los múltiples trabajos publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung* entre 1932 y 1939. Pero una lectura retrospectiva de textos como “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, de Herbert Marcuse, o “Egoísmo y movimiento liberador: Contribución a una antropología de la época burguesa”, del propio Horkheimer, deja ver a las claras que la problemática de la libertad no cuenta aún, para los miembros del Instituto, con un estatuto filosófico pleno. Como buenos intelectuales marxistas que eran, de las tres dimensiones presentes en el lema de la Revolución Francesa, parecía preocuparlos, sobre todo, la de la igualdad y, en mucha menor medida, la de la fraternidad. Esto se advierte incluso en ensayos tardíos de esta etapa clásica, como “Teoría tradicional y teoría crítica” o “Los judíos y Europa”. Mientras que en el primero implementa una nueva estrategema esópica y acuña el término “Teoría Crítica” como una contraseña del marxismo, entendiéndola partisanamente como “el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación del proletariado”, en el segundo, influenciado ya por la tesis del capitalismo de Estado de su amigo Friedrich Pollock (2019), y ensayando por vez primera una teoría suplementaria de los *rackets*, Horkheimer (1974, p. 247, 2012, p. 4) escribe: “quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo”.³

Si bien el tema de la libertad no se halla entonces presente de forma resuelta en las preocupaciones de la Teoría Crítica de la época, e independientemente de que la apelación a “la mentalidad liberal del siglo XIX” pudiera llegar a ser tenida como una apelación “a la instancia a través de la cual [el fascismo...] triunfa[ra]”, el hecho de que, sobre todo en Horkheimer (2012: 20), existiera una influencia de los filósofos oscuros de la burguesía que con el tiempo se volvería omniabarcadora revela la afinidad electiva existente entre la tradición de pensamiento analizada y un pesimismo histórico que, en muy poco tiempo, habría

³ La teoría de los *rackets*, que Horkheimer nunca llegó a desarrollar sistemáticamente, plantea que el ascenso del nacionalsocialismo se apoyó en una tendencia estructural más amplia, registrable no sólo en Alemania sino también en otros países del capitalismo posliberal, de acuerdo con la cual las relaciones sociales cobran características *gangsteriles*. Para una discusión, véase Fuchshuber (2022). Recientemente, Martin Jay (2023) ha especulado sobre si en la actualidad está teniendo lugar una nueva era de los *rackets*.

de modificarla de manera sustancial. Me refiero a un pesimismo que ponía el ojo en la colectivización y fin de la individualidad que tenía lugar como corolario de la caída de la burguesía liberal y la conformación de un capitalismo de Estado autoritario, y que, muy pronto, llevaría a un Erich Fromm, alejado ya del Instituto, a escribir un libro como *El miedo a la libertad* y sostener la tesis de que

el hombre moderno, liberado de los lazos de la sociedad preindividualista – lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad–, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad [sostenía Fromm] le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente. Tal aislamiento le resulta insoportable, y las alternativas que se le ofrecen son, o bien rehuir la responsabilidad de esta libertad, precipitándose en nuevas formas de dependencia y sumisión, o bien progresar hasta la completa realización de la libertad positiva, la cual se funda en la unicidad e individualidad del hombre. (1974, p. 23)

En cualquier caso, el testimonio clave del pesimismo aludido es *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, de Horkheimer y Theodor W. Adorno. Tal como Jürgen Habermas (1989, pp. 135-162) ha indicado de forma clara y concisa, en el marco de las reflexiones filosófico-históricas a las que Horkheimer y Adorno se abocan de lleno durante los años más oscuros del exilio norteamericano se echa mano a una simplificación mediante la cual es pintada una imagen incompleta y unilateral de la modernidad que no hace justicia real al contenido racional de ella. Como es sabido, el diseño de tal imagen fue parte de una más vasta crítica radical al proyecto de la Ilustración, que pretendía ilustrarlo sobre sí mismo, y que, en gran medida, se hallaba influenciada por el nihilismo nietzscheano y se derivada de una autonomización sobrepujante de la crítica respecto de sus propios fundamentos.⁴

Fue gracias a la práctica de una suerte de contradicción performativa de la crítica, la cual, de nuevo en Alemania, el principal representante de lo que pronto pasó a conocerse

⁴ Desde ya que abundan las lecturas que discrepan con la mirada de Habermas y reivindican elementos utópico-emancipatorios presuntamente presentes en *Dialéctica de la Ilustración*. En la actualidad, de hecho, esta clase de interpretaciones de la obra de Horkheimer y Adorno son hegemónicas. Un representante eminente de las mismas es el recientemente fallecido Fredric Jameson (2010, p. 21), quien alguna vez escribió que “las profecías de Adorno sobre el ‘sistema total’” se han vuelto una trágica realidad y que, en consecuencia, él se ha convertido en “el analista de nuestro propio período”.

como *Escuela de Frankfurt* abogó por mantener y no disolver, que la libertad, en efecto, comenzó a cobrar importancia. Al lugar que Adorno (2005, p. 334) concede a ella en sus clases, intervenciones públicas y obras fundamentales como *Dialéctica negativa* –el modelo confeccionado allí a los fines de poner en pie una metacrítica de la razón práctica se titula, precisamente, “Libertad”–, o la inconclusa *Teoría estética*, hay que añadir el mantra de “que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” o la conocida preocupación que el viejo Horkheimer, tan conservador-reaccionario como religioso-escatológico, manifestaba tener por las amenazas que rodeaban al llamado mundo libre. En el prefacio escrito para la compilación de 1968 de unos escritos de los años treinta que, por entonces, los jóvenes radicales de la República Federal de Alemania leían con avidez a través de ediciones piratas, el autor planteaba que

[e]s mucho más urgente proteger, conservar, extender por donde sea posible la limitada, efímera libertad del individuo, con la conciencia de que cada vez se halla más amenazada; es mucho más urgente que negarla en forma abstracta o aun que ponerla en peligro mediante acciones inútiles. En los países totalitarios, la juventud combativa trata de alcanzar justamente esa autonomía, que, en los países no totalitarios, se halla bajo permanente amenaza. Es seudorrevolucionario cualquier argumento con el que se ayude a la ofensiva de la burocracia totalitaria de la izquierda; es suedoconservadora la inclinación derechista al terrorismo. Como lo atestigua la historia más moderna, ambas tendencias se asemejan entre sí mucho más que las ideas a las que apelan. Por otra parte, el verdadero conservadorismo, que toma realmente en serio la tradición espiritual, está más emparentado con el modo de pensar revolucionario [...] que el radicalismo de derecha, que prepara la liquidación de ambos (Horkheimer, 1974, p. 12).

Para un movimiento estudiantil radicalizado como el alemán, integrado por Rudi Dutschke, Hans-Jürgen Krahl y otras figuras que en algún momento filosofaron no a través de mensajes en una botella sino de cócteles molotov, y que, a su modo, forman parte también de la tradición de la Teoría Crítica, Marcuse fue con seguridad la contracara de este viejo Horkheimer y un Adorno que, en cierta oportunidad, instruyó a su colaborador Ludwig von Friedeburg a que llamara a la policía para desalojar una ocupación pacífica de las instalaciones del Instituto. Ciertamente más optimista que sus antiguos colegas, el ex agente de la Oficina de Servicios Estratégicos de los Estados Unidos devenido en padre de la nueva izquierda fue

autor de trabajos como *Un ensayo sobre la liberación* y escribió, en una de sus más conocidas obras, que “[l]a civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que podría ser libre” (Marcuse, 1983, p. 95; traducción modificada). En el clímax del conflicto estudiantil con los miembros del Instituto, se enfrentó públicamente a Adorno y señaló que la acusación de fascismo de izquierda, lanzada no por Horkheimer sino por Habermas, constituía una *contradictio in adjecto*.

A priori, en Habermas tampoco existe una gran preocupación por la problemática de la libertad. El hecho de que el término sólo figure en el título de uno de los libros de la casi media centena que escribió –me refiero al reciente segundo volumen de *Una historia de la filosofía*, subtitulado *Libertad racional: Huellas del discurso sobre fe y saber*– constituye un indicador lo suficientemente claro de que el grueso de sus reflexiones jamás se abocaron de lleno al tema. Como figura eminente de la segunda generación de la Escuela y heredero del idealismo alemán –esto es, sobre todo, de la filosofía kantiana–, la pregunta por la autonomía y la posibilidad de vivir una vida buena siempre, desde ya, lo ha acompañado. Así y todo, el léxico que ha empleado durante su extensa trayectoria –en 2024, Habermas celebró sus 95 años de vida– no ha sido, centralmente, el de la libertad. Es más: cuando recurrió a la palabra, lo hizo, por lo general, en el marco de discusiones sumamente específicas –por ejemplo, en un debate entablado con la neurobiología en 2004 (Habermas, 2006, pp. 159-187).

En su reivindicación de la modernidad como un proyecto inacabado y la consecuente crítica a Horkheimer y Adorno por practicar una suerte de simplificación conceptual que los condujo a aferrarse ciegamente a la convicción en extremo pesimista de que no hay salida posible de un sistema devenido en total, Habermas, como he sugerido, partió del lugar correcto. Puede, como propone Honneth en *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, que la formulación de la tesis tecnocrática de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema, llevada a término en el segundo tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* y que conlleva un fatal descuido de la dimensión de la conflictividad social, no sea mucho más optimista o incluso menos trágica que la mirada de un Adorno (1987, pp. 37, 48) para quien no cabía “la vida justa en la vida falsa” y el todo resultaba ser “lo no verdadero”. Como su antiguo maestro, Habermas, en efecto, fue cultor de un déficit sociológico. Pero eso no quita que haya estado en lo cierto al señalar que en la imagen de la modernidad caracterizada por Horkheimer y Adorno quedó afuera

la específica dinámica teorética que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, *por encima* de la generación de saber técnicamente utilizable; [...] los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado *también* encarnación [...] en las instituciones de los Estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; [...] la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad decentrada [sic.], emancipada de los imperativos de la percepción cotidiana (Habermas, 1989, p. 143).

A mi entender, el problema reside no tanto en el déficit sociológico diagnosticado por Honneth como en el superávit filosófico-político en el que la empresa habermasiana terminó incurriendo al buscar que la imagen de la modernidad bosquejada por la Teoría Crítica (re)incluyera todo esto que había sido dejado de lado o puesto entre paréntesis. Por tratarse de un sendero que conllevaba una revisión teórica de la tradición mediante la cual los supuestos antropológicos heredados del marxismo se modificaban sustancialmente –ser humano, para Habermas (1989, p. 160), es aquel que está dotado no sólo de la capacidad de transformar la naturaleza mediante la actividad del trabajo sino también del recurso clave de la interacción comunicativo-lingüística–, uno puede estar o no de acuerdo con el “camino de vuelta” tomado para salir del callejón sin salida al que aparentemente habían arribado Horkheimer y Adorno. Pero el problema, insisto, no es tanto el sendero seguido, el eventual programa teórico-social erigido o el déficit sociológico con él emparentado como el corolario metapolítico que Habermas extrajo del conjunto de las operaciones llevadas a término.

Es que gracias a lo hecho en una obra como *Factualidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, la Teoría Crítica de la sociedad se presta a entregarse a las robinsonadas propias de la filosofía política, cortando amarras con la perspectiva de la filosofía social –es decir, con todo aquello que en un comienzo la había determinado y otorgado verdadero sentido: la apuesta por una colaboración dialéctica entre la filosofía y las disciplinas científico-sociales.⁵ Es aquí, cuando en el mejor de

⁵ En referencia a la célebre obra de Daniel Defoe, Marx (2007, p. 3) llamaba “robinsonadas” a aquellas “imaginaciones desprovistas de fantasía” que no parten del hecho elemental de que “la producción de los individuos [está] socialmente determinada”. De acuerdo con Marx (2007, p. 3), “a diferencia de los que creen los historiadores de la civilización, [las robinsonadas] en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural”. El blanco principal del autor, por

los casos queda confundida con un John Rawls (1979) o un Michael Walzer (2001), que la Teoría Crítica hace lugar para que el léxico de la libertad entre completamente en escena. Y con ello termina por negarse a sí misma, pues, por más igualitarista que pueda llegar a ser la determinada concepción filosófico-política de la libertad a la que se eche mano, la rama de la filosofía aludida es parte integral de la práctica de una ciencia no orientada hacia la crítica y no presidida por un interés emancipatorio del conocimiento que, en su momento, Horkheimer colocó dentro del compartimiento de la teoría tradicional y que, en su juventud, el propio Habermas (1982) vinculó con el conjunto de las ciencias histórico-hermenéuticas en las que interviene un interés práctico del conocimiento.⁶

Por lo demás, creo que la política es algo demasiado importante como para que quede reducida a un adjetivo de la filosofía. Como bien ha sugerido Jacques Rancière (1996, p. 11), “lo que se denomina ‘filosofía política’” constituye “el conjunto de operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política”. En efecto, la filosofía política, que parte de que “es al filósofo a quien corresponde pensar ‘lo’ político” (Badiou, 2009, p. 9), oscurece, desplaza o niega a la política en tanto que tal, la cual nuevamente con Rancière (1996, pp. 24-25) podemos pensar –es decir, no filosofar– que tiene lugar cuando “hay un cómputo erróneo en las partes del todo”, cuando “hay una parte de los que no tienen parte”.⁷

2

supuesto, era la economía política. Entendía, no obstante, que existían “grandes y pequeñas robinsonadas” (Marx, 2007, p. 3). Mientras las segundas eran las propias de la tradición de Adam Smith y David Ricardo, reservaba las segundas a lo hecho en el marco más general de la filosofía política iusnatural y contractual de la que dicha tradición, de hecho, era una proyección dieciochesca. Si bien los tiempos de Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau han quedado en gran medida atrás, la filosofía política continúa en la actualidad valiéndose de procederes que hacen culto a la abstracción de lo social y la hipóstasis de individuos solos o aislados.

⁶ El Habermas de *Conocimiento e interés* –y sigo aquí la lectura propuesta por Thomas McCarthy (1995, p. 80)– clasifica los procesos de investigación (*Forschungsprozessen*) en tres categorías: *ciencias empírico-analíticas*, que comprenden las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales en la medida en que su finalidad es producir un conocimiento nomológico; las *ciencias histórico-hermenéuticas*, que comprenden las humanidades (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias históricas sociales en la medida que su objetivo es una comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y las *ciencias de orientación crítica*, que abarcan el psicoanálisis y la crítica de la ideología (teoría social crítica), así como la filosofía entendida como disciplina reflexiva y crítica. Para cada categoría de investigación Habermas postula una conexión con un interés cognoscitivo específico: ‘En la orientación de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés cognoscitivo *técnico*; en la orientación de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés cognoscitivo *práctico*; y en la orientación de las ciencias enderezadas a la crítica interviene un interés cognoscitivo *emancipatorio*’.

⁷ Para una discusión, véase Bosteels (2021, pp. 79-117).

Paradójicamente, será en Honneth donde la referida entrega a la filosofía política y la consiguiente captura por parte del vocabulario de la libertad que con dicha entrega viene dada, y que, en último término, implica una suerte de autocancelación del proyecto de la Teoría Crítica, se realizará de forma más acabada. Y digo “paradójicamente” porque, como ya he mencionado, Honneth (2009a) parte del diagnóstico de un cierto déficit sociológico de la tradición mediante el cual se postula la necesidad de conceder nuevamente centralidad al plano de la conflictividad social para, así, superar el funcionalismo economicista en buena medida imperante en Horkheimer, Adorno y Habermas. En este contexto, como es sabido, pronto propone rebasar el terreno de la comunicación y el entendimiento lingüístico, dando un giro hacia el paradigma del reconocimiento mutuo o recíproco mediante el cual es puesto en pie un enfoque teórico-normativo de la sociedad que aborda el proceso de la formación moral intersubjetiva a través de la idea de una lucha que es librada en los ámbitos sociales de las “relaciones amorosas”, el “derecho” y la “valoración” (Honneth, 1997, pp. 118, 133, 150).

Claro que, a los fines de delinear los contornos de un enfoque de estas características, Honneth no toma la idea referida tal como le viene dada del joven Hegel de Jena. Dejando atrás a la metafísica, y valiéndose de las disciplinas del psicoanálisis, la teoría del derecho y la sociología, somete la idea de una lucha por el reconocimiento a una suerte de actualización sistemática. Ello le permite trazar una tipología de las formas de menospicio que niegan cada uno de los ámbitos cognoscitivos distinguidos (en lo que respecta a las relaciones amorosas, el maltrato; en lo que hace al derecho, la exclusión; en lo concerniente a la valoración, la injuria), elaborar una gramática de los conflictos sociales que se encuentran motorizados por las tipificadas experiencias de menospicio negadoras y, a partir de los requisitos de cada uno de los patrones del reconocimiento intersubjetivo (la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima que correspondientemente hacen posible las relaciones amorosas, el derecho y la valoración social), bosquejar un concepto formal de vida buena o eticidad que opera como una suerte de guía para los actores que protagonizan la clase de luchas consideradas. A su vez, es de destacar que, en lo eventual, el concepto formal de vida buena o eticidad aludido va a permitir a Honneth levantar una teoría de la justicia asentada en tres principios que dan forma a los conflictos cognoscitivos –a saber, la necesidad de relaciones amorosas, la igualdad o autonomía jurídica y el mérito o éxito posibilitado por la valoración social–.

En menos de una década, sin embargo, Honneth comienza a dar la espalda a la vital dimensión de la conflictividad y pasa a analizar el proceso de la formación social en términos

cada vez más institucionalistas, entendiendo dicha formación como el resultado de la sumatoria de la actitud recognoscitiva a las diversas formas de menosprecio existentes. Desde la publicación de *Sufrimiento de indeterminación* en el año 2000, y sobre todo luego de que tiene lugar el debate mantenido con Nancy Fraser en 2003, el parecer del autor pasa a ser cada vez más que las esferas del reconocimiento poseen siempre un exceso de validez, una suerte de promesa incumplida que puede ser reivindicada de forma racional en contra de las relaciones recognoscitivas realmente existentes, parecer con el que se adosa no sólo una desatención al nivel de las luchas sino también la posibilidad en extremo optimista de concebir algo así como un progreso moral.

Esta torsión en la obra de Honneth se inscribe en un más amplio salto a la arena metapolítica y la apuesta por el desarrollo de una teoría de la justicia de pretensiones inmanentes, anclada en la estructura ontológico-normativa de las sociedades contemporáneas. Tomando como modelo ya no al joven Hegel de Jena sino al Hegel maduro de *Principios de la filosofía del derecho*, y tras ensayar una presentificación histórica de la problemática abordada y conceder algo de atención a las dimensiones de lo jurídico y lo moral, el autor modula su peculiar teoría de la justicia tomando como objeto una instancia eminentemente social del reconocimiento mutuo que, a su entender, da cuenta de la realidad de la libertad. Es solamente en función de esa modulación, mediante la cual la libertad social es elevada a objeto de análisis, y revistiendo a su crítica inmanente con el ropaje de una reconstrucción normativa excesivamente institucionalista, que, en una obra como *El derecho de la libertad*, puede Honneth auscultar las esferas de las relaciones personales, la acción de la economía de mercado y la de la vida público-política, las cuales, en lo fundamental, se derivarían de las esferas recognoscitivas del amor, el derecho y la valoración social, encontrándose entrelazadas, además, con aquellos principios de la familia, la sociedad civil o burguesa y el Estado que, en Hegel, conformaban la eticidad.

Habiendo partido entonces del diagnóstico de un cierto déficit sociológico de la Teoría Crítica, Honneth transmuta relativamente pronto el objetivo de la enmienda del mismo vía la reintroducción de la problemática de la conflictividad social recognoscitiva por un tipo de análisis inmanentista y normativizante. El déficit originalmente diagnosticado fue en parte remediado, pero se lo hizo a manos de un proceder gracias al cual la Teoría Crítica terminó presa del institucionalismo. La forma específica de filosofía social en la que desde los tiempos de Hegel y Marx esta tradición de pensamiento emancipatorio-radical hunde sus raíces se

deshizo a sí misma, acabando, así, próxima a aquella filosofía política afecta a las robinsonadas que no tiene demasiados reparos a la hora de hipostasiar progresos morales.

Algunos comentaristas –Michael J. Thompson (2016) y Stathis Kouvélakis (2019), sobre todo– han introducido la idea de una domesticación de la Teoría Crítica para referir a esto mismo. Si bien, debido a sus implicancias euro o norcentristas, en gran medida racistas y colonialistas, esta metáfora de la domesticación (y el hipotético buen salvajismo caído en desgracia) es cuando menos desafortunada, hay, en lo expresado en relación al estado de cosas configurado actualmente en el seno de esta tradición de pensamiento, un claro momento de verdad. Asimismo, existe cierto consenso en que es con Honneth que la Teoría Crítica termina de domesticarse, pues con él, efectivamente, la actividad de la crítica culmina deviniendo “una terapéutica de lo social: cambiar el mundo [...] [pasa a ser] repararlo” o directamente curarlo, cosa que revela “hasta qué punto la teoría”, desconectada de la realidad social y llevada a cabo desde el púlpito de la prescripción filosófica, “ha interiorizado el orden social existente como horizonte último de lo pensable” (Kouvélakis, 2019, pp. 28, 258).

La presunta domesticación, sin embargo, trasciende en un punto a la particular versión de la Teoría Crítica de la sociedad honnethiana. Es que el institucionalismo estatalista del autor, que es introducido a la vez que entra en escena la problemática filosófico-política de la libertad, y que a su modo es soportado por un conjunto de metáforas biologicistas, se vincula de forma estrecha con la jerga medicalista, de acuerdo con la cual existiría algo así como una enfermedad de la razón, propuesta por el propio Horkheimer (1996) a mediados de la década de 1940. Como ya ha sido señalado, Honneth aborda la libertad de forma inmanente a la realidad en la que la misma en todo momento se halla, entendiéndola como libertad social, demarcándola de los niveles de lo jurídico y lo moral y en el marco más general de la formulación de una teoría de la justicia concebida como análisis de la sociedad. Por más de que el tratamiento de la libertad en la obra de Honneth posea estas características filosófico-sociales que, en un sentido, apartan al autor de las robinsonadas propias de la filosofía política, el hecho de que la problemática pase a tener un lugar tan central conlleva serios inconvenientes, pues, como he dicho, con ella viene dado un institucionalismo estatalista que responde a una forma biologicista y medicalista de entender la crítica. En efecto, primero con Habermas (1982), y más tarde con Honneth (2009b) mismo, la fundamentación normativa de la crítica a través del empleo de una terminología de acuerdo con la cual existirían un conjunto de patologías que requerirían ser diagnosticadas, tratadas y eventualmente curadas

conduciría a concebir la posibilidad de una normalidad y, en última instancia, abogar por una normalización que empatiza de forma abierta con el estado de cosas existente (o institucionalizado).

En gran medida, la actualidad de aquella Teoría Crítica de la sociedad que terminara haciendo de la defensa del derecho de (y por) la libertad una verdadera *raison d'être* se encuentra marcada entonces por una cierta neutralización del potencial subversivo del que alguna vez habría sabido hacer gala. Al interior de una tradición que partió de la interdisciplinariedad dialéctica para acabar en la filosofía política académica, se corona con la intervención de Honneth una adaptación posibilista al sistema que no permite trascender la experiencia del presente y que se traduce en un programa reformista del capitalismo mediante el cual se recomienda seguir una vía estatalista, presuntamente democrática.

3

Así las cosas, ¿cuáles son los posibles porvenires de esta tradición de pensamiento centenaria? ¿Qué se perfila en el horizonte para ella después de Honneth? A este respecto, huelga decir que, a la par de que aconteciera la consolidación del proceso de domesticación referido, comenzó a darse una cierta desterritorialización que ha determinado crecientemente a la escena contemporánea de la Teoría Crítica, proveyéndola de un conjunto de futuros eventuales. Al tiempo que su *mainstream* entregaba a ella a la filosofía política y el léxico de la libertad, tuvo lugar, en los márgenes de esta, una progresiva apertura al diálogo, la interseccionalidad y el intercambio productivo con otro tipo de perspectivas, algo que le ha permitido tomar distancia de los centros y dar lugar al encuentro productivo con las periferias. Tal descentramiento geográfico e institucional es causa y consecuencia de una más amplia crisis de un conjunto de postulados a propósito de aquel conocimiento crítico y aquel interés emancipatorio que, a lo largo de su historia, han articulado a la Teoría Crítica de manera estructural, y da cuenta de una compleja situación en la cual se anuncia la posibilidad de la generalización y aceleración del proceso de internacionalización de la tradición, la profundización de su periferización e, incluso, el incremento de su radicalización.

Estas hipótesis se corroboran, al menos parcialmente, al reparar en las modalidades de metabolización creativa que actualmente son desplegadas por diferentes miembros o continuadores heterodoxos de la Teoría Crítica ante los desafíos planteados por perspectivas y problemáticas novedosas. En su mayoría discípulos directos del propio Honneth, exponentes

contemporáneos de la tradición, como Rahel Jaeggi y Robin Celikates (2017), reivindican la filosofía social como campo primario de intervención y guardan fidelidad a los lineamientos generales de la crítica inmanente y/o reconstructiva por aquél concebida. No obstante, son, en su mayoría, bastante más radicales que su mentor, lo que los hace mantener serios reparos tanto hacia el normativismo, el teleologismo e institucionalismo por él promovidos (Celikates, 2009) como hacia la más amplia abstinencia ética que la filosofía política cultiva (Jaeggi, 2014).

Es posible también, de todos modos, identificar ciertas dimensiones de la producción reciente del autor que, en tanto suponen una suerte de puesta en crisis de la peculiar domesticación por él mismo promovida, hacen lugar a la posibilidad de una verdadera radicalización de la Teoría Crítica. Al hecho de que Honneth haya admitido que el reconocimiento es un fenómeno ciertamente ambivalente, que en ocasiones se imbrica con las estructuras de dominación o poder existentes, deviniendo incluso ideológico, habría que añadir que, en los últimos años, ha abogado por expandir y complejizar los fundamentos de su propuesta teórica, un gesto que lo ha conducido a entablar discusiones productivas con figuras como Rancière o Judith Butler, valerse de recursos filosóficos que desbordan al idealismo alemán e interactuar con tradiciones como la del poscolonialismo.

Asimismo, en el contexto de toda una reconsideración de la problemática de los nexos que subyacen entre el conocimiento crítico y el interés emancipatorio, Honneth (2018) ha puesto nuevamente en primer plano los conflictos sociales y las experiencias morales de injusticia que en algún momento él mismo marginalizó en favor de la comprensión inmanente de las instituciones, los logros históricos y las posibilidades latentes de ellas. Cabría señalar, en el mismo sentido, que recientemente ha procurado ofrecer una *“heurística de las crisis”* – esto es, una *“geografía de la producción de las crisis a una escala global”* – en la cual queda “demostrada la intrincación entre crisis y crítica” (Fassin y Honneth, 2022, pp. 2, 8), viejo tópico problematizado por la Teoría Crítica que explicita una preocupación por las experiencias de los actores de carácter filosófico-social e incluso sociológico. Finalmente, en *Der arbeitende Souverän: Eine normative Theorie der Arbeit*, Honneth ha proseguido esta línea de reflexión, analizando el papel que tiene la organización de las relaciones laborales en el marco de una comunidad democrática. Va de suyo que una teoría sociológica sobre las crisis y/o el trabajo puede ser conformista en relación con el orden existente. En el caso de Honneth, sin embargo, el gesto de retorno a la sociología o a la filosofía social se vincula de forma estrecha con una recuperación de las dimensiones de la conflictividad y las experiencias de

injusticia, las cuales habían ocupado un lugar preponderante en *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, de 1992, pero que, a partir de entonces, fueron progresivamente dejadas de lado.

Ahora bien, esta tentativa de prognosis de acuerdo con la cual la tradición podría ser desdomesticada, o cuando menos puesta bajo una presión potenciadora, que tanto los desarrollos de los exponentes de su cuarta generación como las direcciones seguidas por las propias investigaciones de Honneth anuncian, se da de bruces con los límites colonialistas e imperialistas, extremadamente euro o norcéntricos, que la propia historia de la Teoría Crítica impone a ella. No es éste ya el sitio pertinente para reflexionar en torno a los requerimientos de una eventual desactivación de dichos límites, la más amplia decolonización de los fundamentos normativos de la crítica y el desarrollo de una Teoría Crítica desde (y para) las periferias del capitalismo global, que consiga marginalizar, provincializar o incluso criollizar a esta tradición de pensamiento centenaria de una forma eficaz.⁸ Quisiera tan sólo finalizar subrayando que una de las condiciones de posibilidad de un porvenir radical de la Teoría Crítica de la sociedad estriba en desertar de forma decidida de la jerga filosófico-política del derecho de la libertad y abrazar nuevamente la dimensión filosófico-social, e incluso sociológica, de la lucha social por el reconocimiento.

⁸ A tales fines, remito a la lectura del impresionante trabajo de Amy Allen (2016; 2020). Véase, también, Ahmed (2024) y Sealey y Davis (2024).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1971). *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1987). *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Madrid: Akal.
- Ahmed, Saladdin (2024). *Critical Theory from the Margins: Horizons of Possibility in the Age of Extremism*. Albany: SUNY Press.
- Allen, Amy (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Allen, Amy (2020). *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Nueva York: Columbia University Press.
- Badiou, Alain (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Celikates, Robin (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt del Meno: Campus.
- Fassin, Didier y Axel Honneth (2022). *Crisis Under Critique: How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fuchshuber, Thorsten (2022). Más allá del autoritarismo: La teoría de los rackets de Max Horkheimer. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 13(13), 36-70.
- Fromm, Erich (1947). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Gruber, Hans-Peter (2022). *“Aus der Art geschlagen”: Eine politische Biografie von Felix Weil (1898-1975)*. Frankfurt del Meno: Campus.
- Habermas, Jürgen (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2024). *Una historia de la filosofía, volumen 2. Libertad racional: huellas del discurso sobre fe y saber*. Madrid: Trotta.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2009a). *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.

- Honneth, Axel (2009b). Patologías de lo social: Tradición y actualidad de la filosofía social. En *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 51-124). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz - Capital Intelectual.
- Honneth, Axel (2016). Sufrimiento de indeterminación: Una reactualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana. En *Patologías de la libertad* (pp. 49-159). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Honneth, Axel (2017). *La idea de socialismo: una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2018). Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Theory's Most Fundamental Question. *European Journal of Philosophy*, 25(4), 908-920.
- Honneth, Axel (2023). *Der arbeitende Souverän: Eine normative Theorie der Arbeit*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max (1996). Reason against Itself: Some Remarks on Enlightenment. En J. Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (pp. 359-367). Berkeley: University of California Press.
- Horkheimer, Max (2012). Los judíos y Europa. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 4(4), 2-24.
- Horkheimer, Max (2017). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto para la investigación social. En. R. A. Rodríguez (ed.), *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer* (pp. 165-182). Villa María: Eduvim.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1994). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Jaeggi, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel y Robin Celikates (2017). *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. Múnich: C.H. Beck.
- Jameson, Fredric (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, Martin (2023). An Age of Rackets? Trump, Scorsese and the Frankfurt School. En *Immanent Critiques: The Frankfurt School Under Pressure* (pp. 115-133). Londres y Nueva York: Verso.
- Kouvélakis, Stathis (2019). *La critique défaite: émergence et domestication de la Théorie critique*. París: Amsterdam.
- Lenhard, Philipp (2024). *Café Marx: Das Institut für Sozialforschung von den Anfängen bis zur Frankfurter Schule*. Múnich: C.H. Beck.
- Marcuse, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, Herbert (2021). La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 12(13), 487-522.

- Marx, Karl (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundisse) 1857-1858: Volumen 1*. México: Siglo XXI.
- McCarthey, Thomas (1995). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Pollock, Friedrich (2019). *Sobre el capitalismo de Estado*. Medellín: En negativo.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rawls, John (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Michael J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Londres y Lanham: Rowman & Littlefield.
- Sealey, Kris F. y Davis, Benjamin P. (eds.) (2024). *Creolizing Critical Theory: New Voices in Caribbean Philosophy*. Londres y Lanham: Rowman & Littlefield.
- Walzer, Michael (2001). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.