

Poder, reconocimiento, libertad: Axel Honneth y la actualidad de la teoría crítica de la sociedad

Power, Recognition, Freedom:
Axel Honneth and the Currency
of the Critical Theory of Society

*Santiago M. Roggerone**

RESUMEN

Con el propósito de determinar cuál es la actualidad de la teoría crítica de la sociedad y, a partir de ahí, echar luz sobre la situación contemporánea del marxismo, en el presente trabajo se trazan los contornos de la empresa intelectual de Axel Honneth. Para ello, aplicamos a la obra del autor su propia idea de una reconstrucción normativa y hacemos énfasis en las dimensiones de la teoría, la filosofía y la política. Se procede en tres pasos: el análisis de los trabajos de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas, propuesto en *Crítica del poder* (I); el giro fundamental dado en el contexto de *La lucha por el reconocimiento* (II); y el esbozo de una "eticidad" democrática y el inmediato ajuste de la idea del socialismo realizada a partir de *El derecho de la libertad* (III).

PALABRAS CLAVE: Honneth, teoría crítica de la sociedad, poder, reconocimiento, libertad.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Correo electrónico: santiagoroggerone@gmail.com.

ABSTRACT

To determine just how current the critical theory of society is and, based on that, to shed some light on contemporary Marxism, this article traces the outlines of Axel Honneth's intellectual endeavors. To do that, the author applies Honneth's own idea of normative reconstruction, emphasizing the theoretical, philosophical, and political dimensions. He does this in three steps: an analysis of the works of Horkheimer, Adorno, Foucault, and Habermas, proposed in *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* (I); the fundamental turn made in the context of *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (II); and the sketch of a democratic "ethicity" and the immediate adjustment of the idea of socialism made based on *Freedom's Right* (III).

KEY WORDS: Honneth, critical theory of society, power, recognition, freedom.



Referirse a la *actualidad* de un determinado tópico o problema es una tarea siempre compleja. Una de las razones de ello es que, si nos valemos del sentido eminentemente alemán de la idea de actualidad (*Wirklichkeit*), la misma, como bien apunta Fredric Jameson (2015: 83), apela a “sus propias potencialidades y posibilidades” —ésta, en efecto, nunca “son algo separado y distinto de ella que esté descansando en algún mundo alternativo o en el futuro”—. En otras palabras, la actualidad de algo evoca siempre su *realidad*; a diferencia de *Realität*, *Wirklichkeit* alude a ambas cosas a la vez. “En tanto que posibilidad de lo real”, la actualidad que dispone un cierto asunto, por consiguiente, “ya está aquí y no es únicamente ‘posible’ ” (Jameson, 2015: 83).

Pues bien, preguntarse por la actualidad de una tradición como la de la teoría crítica de la sociedad —de ello en definitiva es de lo que trata el presente trabajo— es cuestionarse

entonces, asimismo, por su realidad. Hablamos en principio de *teoría crítica de la sociedad* y no de *Escuela de Frankfurt* porque esta última “denominación [...] fue una invención posterior de la década de 1960” (Jay, 2003: 29-30); “una etiqueta asignada desde fuera” (Wiggershaus, 2010: 9) que, como todo etiqueta, reduce y simplifica la complejidad de aquello que es etiquetado. Es por eso que resulta más pertinente hablar de un *Institut für Sozialforschung*, con sede original en la ciudad de Frankfurt del Meno, en el que numerosos intelectuales se congregaron con la intención de desarrollar “un proyecto colectivo y cooperativo” (Wellmer, 1996: 240), sin que necesariamente por ello tuviera que surgir algo así como una escuela.

Es verdad que, en tanto expresión, este proyecto de una teoría crítica posee “un sentido mucho más amplio” (Keucheyan, 2013: 9-10) que el que generalmente se le confiere a aquello a lo que las producciones de los miembros del *Institut* contribuyeron de distintas maneras y en diferentes contextos y periodos. ¿Cómo negar acaso que el marxismo en cuanto tal es “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo” (Bensaïd, 2003: 22)? Echar luz sobre la actualidad de la teoría crítica de la sociedad implica, por lo tanto, no sólo hacerlo sobre su propia realidad sino también sobre la actualidad y realidad del marxismo mismo. Al asumir esta premisa, en lo que sigue nos abocaremos a presentar los lineamientos elementales de la empresa intelectual del que quizás es el último gran exponente de la tradición frankfurtiana, y concederemos especial atención a cómo se reconfiguran en ella las dimensiones de la teoría, la filosofía y la política y, por ende, cómo es que se abre espacio para un nuevo comienzo no sólo de la tradición mencionada sino también, y fundamentalmente, del marxismo en cuanto tal.¹

¹ La importancia de atender a las mencionadas dimensiones de la teoría, la filosofía y la política se justifica porque, a mi modo de verlo, son aquellas mismas dimensiones a través de las cuales se estructura formalmente esa teoría crítica más general, que es el marxismo. En efecto, el propósito asumido por toda empresa marxista —esto es, la puesta en cuestión del estado de cosas existente y la consecuente

El exponente de la tradición frankfurtiana al que nos referimos, por supuesto, es Axel Honneth, quien en 2019 celebra su septuagésimo cumpleaños.² Conocido ante todo por *La lucha por el reconocimiento* —libro que lo consagrará, precisamente, como el principal sucesor del trabajo realizado por las generaciones previas de la Escuela de Frankfurt y como un referente indiscutido de la filosofía social en general y del campo de la teoría crítica de la sociedad en particular—, Honneth fue hasta hace muy poco el director del *Institut* —un privilegio que la historia siempre negó, por ejemplo, a alguien como Jürgen Habermas.³ Exento del talento de Theodor W.

batalla por su supresión y superación— se expresa siempre en su despliegue por medio y a partir de tres empresas u objetivos subsidiarios, que si bien se encuentran entrelazados y supeditados al cumplimiento de dicho propósito de mayor alcance, disponen, en lo fundamental, de una cierta autonomía relativa. Las tres empresas o proyectos en cuestión son las de una teoría de la totalidad social y/o la historia; una (anti)filosofía que cumple la función epistemológica de una técnica o una metodología y, finalmente, la de una política y una serie de determinadas estrategias y tácticas de las que se echa mano. En la historia del marxismo, los nombres de estos proyectos han sido las más de las veces *materialismo histórico*, *materialismo dialéctico* y *socialismo y/o comunismo*. Sin embargo, ellos han sabido también adoptar algunos otros. De hecho, la hipótesis que he puesto a prueba en otro sitio supone que, a condición de que se guarde fidelidad al propósito elemental de la crítica del estado de las cosas, cada uno de estos proyectos puede asumir —y lo han hecho a lo largo de la historia de la tradición— las más diversas formas, lo que supone a la vez que con cada transmutación de al menos uno de ellos, el marxismo en cuanto tal recomienza. Para ampliar esta idea véase, fundamentalmente, Roggerone (2018).

² Los esfuerzos de la generación de la cual Honneth es el mayor exponente, y a la que pertenecen también autores como Christoph Menke o Martin Seel, encuentran actualmente su continuidad en los trabajos de una cuarta generación, representada, entre otros, por Rainer Forst, Hartmut Rosa y Rahel Jaeggi.

³ Nacido en Essen, en el centro de la cuenca del río Ruhr (Renania del Norte-Westfalia, República Federal de Alemania), Honneth (1949-) estudió filosofía, sociología y germanística en las universidades de Bochum y Bonn. Su tesis doctoral, supervisada por Urs Jaeggi y por Habermas, y defendida en 1983 en la Universidad Libre de Berlín, se publicó en 1985 con el título de *Crítica del poder*. Su trabajo de habilitación docente en torno a la cuestión del reconocimiento lo presentó en 1990 y se publicó en 1992. Gracias al mismo, pronto obtiene una plaza como catedrático de filosofía en la Universidad de Constanza y otra como titular de filosofía política en el Instituto Otto Suhr y, un poco más tarde, ocupa la cátedra de filosofía social en la Universidad de Frankfurt del Meno y la de humanidades en la Universidad de Columbia. Hacia 2001 asume la dirección del legendario *Institut*, cargo en el que se desempeñó con maestría hasta 2018, año de su jubilación (mientras se regulariza la situación sucesoria del *Institut*, Ferdinand Sutterlütti es de forma interina su actual director).

Adorno o la sabiduría del propio Habermas, el pensador de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt se caracteriza —y, en este punto, el paralelo con Max Horkheimer es realmente asombroso— por una prodigiosa capacidad de trabajo de la que el *Institut* ha sabido sacar provecho. En lo fundamental, Honneth es un académico —esto es, de acuerdo con una tipología que él mismo propuso, menos un “crítico” y más un “intelectual normalizado” (Honneth, 2009f: 195). En efecto, nos hallamos ante un escritor de *papers* en los que, por lo general, procede siempre de la misma manera —a saber, mediante la formulación de un problema teórico o histórico-intelectual y su resolución en tres pasos sucesivos—. La mayoría de sus libros, de hecho, son compilaciones de ensayos aparecidos previamente en otros sitios. Estrictamente hablando, a excepción de las monografías que recogen sus intervenciones en simposios, seminarios o conferencias, las coediciones o direcciones de obras colectivas, y los trabajos escritos en conjunto con otros autores, a la fecha sólo ha publicado tres libros —*Crítica del poder*, *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*—. Dos de ellos, además, son resultado del cumplimiento de los requisitos impuestos a todo aquel que se proponga forjar una carrera en la academia alemana: la escritura y defensa de las tesis de doctorado y la habilitación docente.

Si bien en años recientes la obra de Honneth ha sido objeto de gran interés,⁴ no existen trabajos que persigan el objetivo de trazar los contornos de su empresa intelectual, haciendo hincapié en las dimensiones de la teoría, la filosofía y la política, para dar cuenta así de la actualidad de la tradición de la teoría crítica y, a través de ella —es decir, auxiliariamente—, de la del propio marxismo. Con tal propósito, en un primer momento nos abocaremos a exponer la lectura crítica de la *teo-*

⁴ En tiempos recientes, los libros y ensayos del autor se han traducido a múltiples idiomas. Por otro lado, un amplio conjunto de estudios dedicados a su trabajo también ha visto la luz; véanse, por ejemplo, Deranty (2009), Petherbridge (2013), Zurn (2015) y Pada (2017).

ría marxista que nuestro autor propone mediante su análisis de las obras de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas (I); hecho esto, en un segundo paso concederemos atención a la peculiar inflexión que Honneth realiza a nivel de la *filosofía* en el contexto del desarrollo de sus reflexiones en torno a la cuestión del reconocimiento (II); finalmente, atenderemos el salto a la arena *política* realizado por el exdirector del *Institut* al esbozar una eticidad democrática e intentar actualizar la idea del socialismo (III).

Para alcanzar los objetivos delineados aplicaremos a la trayectoria intelectual de Honneth (2014a: 20) —y, por consiguiente, a la obra forjada a lo largo de la misma— su propio “procedimiento metódico de la reconstrucción normativa [*normative Rekonstruktion*]”, concentrándonos en particular en los tres libros propiamente dichos del autor. Si bien a la fecha Honneth no se ha extendido de forma sistemática sobre las especificidades del mencionado procedimiento metodológico, podría decirse que, a grandes rasgos, éste conlleva efectuar un delicado “equilibrio entre circunstancias sociohistóricas y consideraciones racionales, entre concepto y realidad histórica” (Honneth, 2014a: 20: 82).⁵

⁵ Este proceder metódico supone la complementación del tratamiento sistemático del objeto —en este caso, la exposición y análisis minucioso de la estructura argumental de la propuesta teórico-crítica del autor estudiado— con su contextualización y emplazamiento. En tal sentido, además de confrontar —siempre que se entienda necesario— la bibliografía seleccionada con las ediciones en su lengua original —el alemán, principalmente—, se recurrirá a una cierta estrategia historiográfico-intelectual. Del profuso “campo de fuerza de diferentes impulsos” que “la historia intelectual” (Jay, 2003: 15) entraña, se admitirá como guía la propuesta skinneriana, la cual, además de haber orientado al propio Honneth (2014b: 263-280) en sus investigaciones, se distingue por implicar entender e interpelar a los textos como *actos de habla* caracterizados por su fuerza *illocutiva* y *performativa*, es decir, por la intencionalidad con la que son producidos —lo que interesa, en otros términos, no sólo es lo que un autor “dice, sino también lo que *hace* al decirlo” (Skinner, 2007: 153), los efectos que produce, las estrategias de argumentación con las que intenta convencer a sus lectores, las convenciones que con ellos comparte, etc. Para un análisis de la reconstrucción normativa como método de trabajo, véase De Caux (2015).

I.

En los primeros escritos de Honneth puede hallarse un claro interés por el estatuto teórico del marxismo y, particularmente, por el carácter que detenta como ciencia materialista de la historia. En efecto, tanto en *Crítica del poder* como en otras contribuciones de los años ochenta existe una notoria preocupación por el estado o la situación teórica del marxismo. La premisa de la que Honneth (1995b: 4) parte es que “su contenido científico ha sido refutado, sus reivindicaciones políticas históricamente relativizadas y sus bases filosóficas sometidas a la crítica”, por lo que, como resultado de ello, ha devenido un mero “objeto de las remembranzas de los historiadores de la teoría”. Lo que tratará de dilucidar en sus primeras intervenciones, por consiguiente, es qué es lo que “queda”, en un contexto como éste, “de Marx y del marxismo” (Honneth, 1995b: 4). La conclusión a la que arribará es que “hoy en día, la teoría social basada en Marx únicamente puede recuperar su potencial crítico si abandona la priorización funcionalista de la esfera económica y considera la importancia de los otros dominios de la acción” (1995b: 5). Ello lo conducirá no sólo a cuestionar, muy de cerca, la postura de Habermas, la antropología (*Anthropologie*) marxiana y el “déficit sociológico” (Honneth, 2009a: 46) de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sino también a rebasar a aquél a través de Foucault. Honneth reintroduciría, así, la dimensión del *poder (Macht)* en el horizonte de preocupaciones de la teoría crítica, pues, aunque anclado normativamente y eludiendo todo “relativismo moral”, pudo proponer “una actualización del marxismo” (Honneth, 1995b: 12) que reemplaza el conflicto clasista por una amplia lucha (*Kampf*) “por las condiciones sociales bajo las que [los individuos] pueden alcanzar reconocimiento [*Anerkennung*] y respeto” (1995b: 13).

Honneth lidia críticamente con los presupuestos normativos del marxismo, y en especial con el tipo de antropología de la que éste se vale, a través de una lectura reconstructiva de la em-

presa teórica de la tradición de la Escuela de Frankfurt tal como se desarrolla en las obras de Horkheimer y Adorno.⁶ Para el entender de Honneth (2009a: 49), el proyecto inicial que Horkheimer traza para el *Institut* durante los años treinta del siglo xx descansa en una “reinterpretación de la filosofía de la historia de Hegel en términos materialistas” que, por medio del análisis económico de la fase posliberal del capitalismo y la investigación psicosocial de la integración de los individuos, redundaba en un “cerrado funcionalismo” (2009a: 57). Ni el abordaje complementario de la cultura como esfera que cementa la relación entre individuo y sociedad sería suficiente para evadir dicho funcionalismo. Ni siquiera en la década de 1940, cuando en obras como *Dialéctica del iluminismo* se suscita una suerte de “viraje filosófico-histórico” (2009a: 67) que permite colocar el acento en el control técnico-instrumental de la naturaleza, que interrumpe el proceso formativo primario del que la especie humana como tal es resultado, los miembros del *Institut* —exiliados por entonces en Estados Unidos— pueden dejar de reducir la antropología a la dimensión del trabajo.

Como es sabido, “no fue Horkheimer, sino Adorno, el representante más destacado de esta nueva concepción” (Honneth, 1995a: 459) pesimista de la dominación. Para Honneth (2009a: 122), la perspectiva adorniana, que relega la ciencia social, por un lado, a la “crítica ideológica del marco de investigación existente dentro de la sociedad establecida” y, por otro, a “desarrollar y someter a control incesante la imagen de la sociedad tardocapitalista” (2009a: 124-125), que es presu- puesta filosóficamente, redundaba en “la represión definitiva de lo social” (2009a 125). Y es que el fin del individuo y la consagración de un mundo totalmente administrado supone para Adorno la pérdida de la “sociabilidad inmanente” (2009a: 131) a la sociedad. Se trata, afirma Honneth, de “una concepción

⁶ Hay que señalar que, en el contexto de un trabajo temprano como *Soziale Hande- In und menschliche Natur*, por *antropología* se entendía la “humanización de la naturaleza”; se empleaba esta noción, además, en los términos de una “autorreflexión de las ciencias sociales y de la cultura sobre sus bases biológicas y sus contenidos normativos en contextos histórico-políticos” (Honneth y Joas, 1980: 16).

extremadamente reduccionista de las relaciones sociales” (2009a: 131), para la cual los procesos de integración se encuentran circunscritos a unos mecanismos de manipulación de los medios masivos contra los que no hay resistencia que valga. La estrecha concepción psicoanalítica de que la estructura psíquica imperante es la de un yo débil, un súper yo exteriorizado y un ello ajeno al yo, que se configura a resultas del deterioro de la autoridad social paterna, completa el cuadro de la situación.

Al pasar por alto una y otra vez “el problema concerniente a los mecanismos latentes que permiten que los individuos acepten por sí mismos un marco de privilegios ya establecido” (2009a: 157), Adorno terminó por perder de vista “la genuina dimensión de lo social” (2009a: 158). Y este problema, sostiene Honneth, concierne no únicamente a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt sino, en términos más generales, al marxismo en cuanto tal, puesto que la “despedida de la sociología”, que Horkheimer y Adorno llevaron a cabo progresivamente, da cuenta del “error del análisis marxista de la sociedad” desplegado a lo largo del siglo xx: “[...] haber elegido y desarrollado unas categorías, equilibrando entre la hipótesis de un sistema de reproducción económica y otra esfera, complementaria de la primera, la de la socialización individual, hasta tal punto de ser ya incapaz de reconocer el estrato fundamental de la acción social” (2009a: 158).

Los “instrumentos socioteóricos que hubieran permitido alcanzar los objetivos” originales de la teoría crítica de la sociedad “sólo estaban presentes en las obras de aquellos autores que”, en el marco del *Institut*, “ocupaban una posición marginal, ‘periférica’ ” (Honneth, 1995a: 446). Al señalar esto, el autor se refiere, puntualmente, a pensadores como Franz Neumann, Otto Krichheimer, Walter Benjamin y Erich Fromm. A su entender, una mayor atención y un más amplio apoyo a su trabajo hubiera permitido “superar el sistema de referencia funcionalista” (1995a: 464) del que, lamentablemente, la primera generación de la Escuela de Frankfurt terminó dependiendo tanto.

En cierto sentido, la obra de Foucault también representa para el filósofo alemán una superación de dicho sistema de referencia. En lo fundamental, es la expresión de “un nuevo marco teórico de orientación” que, al ir más allá del horizonte de la dominación de la naturaleza y de la antropología marxiana anclada en el trabajo, hace justicia a “la *peculiaridad de lo social*” (Honneth, 2009a: 164). Como con Horkheimer y Adorno, Honneth reconstruye íntegra y retrospectivamente la obra de Foucault por entonces disponible.⁷ Atiende, en primer lugar, a esa “suerte de etnología en el plano de la historia de las ideas” (2009a: 197) propuesta en *Las palabras y las cosas* y que continúa en una clave más epistemológica en *La arqueología del saber*. Lo que en particular le interesa es el esfuerzo por fundamentar una “historia [...] de las ideas [concebida] arqueológicamente, [que aborde] los ‘discursos’, [es decir], las unidades lingüísticas que se ponen de manifiesto en el dominio fenoménico del saber, representado simbólicamente cuando este dominio se contempla sobre el trasfondo de las reglas de formación de enunciados” (2009a: 211). Para él, una fundamentación de estas características podría haber implicado toda una “renovación de la teoría crítica” (2009a: 211). Sin embargo, tal cosa nunca tuvo lugar. Foucault abandonó su proyecto inicial y de una *arqueología* (semiológica) *del saber* pasó, casi sin mediaciones, a una *genealogía* (nietzscheana) *del poder*. Según Honneth (2009b: 132), “sólo con este viraje hacia la teoría del poder la obra de Foucault abandona el marco de la historia de la ciencia para convertirse en el análisis de la sociedad: el lugar de las formas del saber culturalmente determinantes está ocupado ahora por las estrategias institucionales y cognitivas de integración social”. La teoría del saber se convierte en teoría de la dominación.

Esta teoría de la dominación o del poder se encuentra verdaderamente solapada con lo hecho por la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, en un primer momento, Foucault pa-

⁷ A propósito de los límites y alcances de la recepción del trabajo de Foucault llevada a término por Honneth, véase Schmidt (2011).

rece ir más allá de su horizonte porque, contra toda concepción reduccionista, defiende “el proyecto de una ‘microfísica del poder’, una propuesta orientada de tal forma que la formación de poder, en correspondencia con sus premisas teóricas de la acción, se explique partiendo de los intercambios estratégicos que tienen lugar en los conflictos de acción cotidianos” (Honneth, 2009a: 245). Foucault, indica Honneth, procura entender los “sistemas sociales” como “formas o estructuras frágiles, en alguna medida dotadas de cierta continuidad y, en todo momento, puestas a prueba, necesitadas de confirmación” (2009a: 246).

Ahora bien, tanto en la tematización del *disciplinamiento* corporal desplegada en *Vigilar y castigar* como en la historización de las técnicas biopolíticas propuesta en el tomo I de *Historia de la sexualidad*, Foucault hizo un “uso descuidado de una idea de institución de poder”, exenta de referencias “a los procesos relativos a su fundación social” (2009a: 263). Vale decir, jamás dio cuenta de “la génesis social de las relaciones de poder” (2009a: 264). Fue así que la teoría del poder de Foucault, sostiene Honneth (2009b: 133-134), sucumbió ante otra tendencia latente en su pensamiento, “la de una teoría de sistemas que parte de un proceso supraindividual que implica un perfeccionamiento continuo de las técnicas del poder”. El hincapié colocado en la dimensión de la lucha social parecía que iba a alejar a Foucault de Adorno, pero la obliteración de ésta por parte de una teoría de sistemas, que en cierto sentido permitió que el funcionalismo se colase por la ventana, terminó aproximándolo demasiado a él.

El proyecto original de Honneth, tal como fuera concebido en la tesis doctoral presentada y defendida en 1983, culmina con estos señalamientos. Sin embargo, cuando en 1985 opta por publicarla bajo el título de *Crítica del poder*, el autor escribe tres capítulos adicionales sobre Habermas, a quien acude para llevar a cabo una investigación sobre las dimensiones de la acción social centradas en la cultura y la lucha. La hipótesis de lectura, que terminará rápidamente descartada, es que, en

lo que atañe al análisis de lo social, Habermas desarrolla un marco de referencia antifuncionalista. La crítica de Honneth estriba en que, al basarse taxativamente en las esferas del trabajo y la interacción, y al depender de la tesis tecnocrática de la *colonización sistémica del mundo de la vida*, el pensador de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt no pudo atender a la dinámica moral intrínseca al conflicto social de clases, tematizado a su modo por Foucault. A decir verdad, podría haberlo logrado en caso de seguir un camino avizorado de forma temprana, al servirse del “modelo hegeliano de la ‘dialéctica de la eticidad [*Sittlichkeit*]’ ” (Honneth, 2009a: 399, en referencia a Habermas, 1984: 11-51.), algo que ciertamente hubiese implicado reconceptualizar la “historia de la especie” en los términos de ese “paradigma del reconocimiento recíproco” (2009a: 400), que va más allá de la comunicación lingüística. De esta manera, sostiene Honneth (2011: 71), Habermas hubiera logrado reparar en que, “tanto en las luchas por el reconocimiento social, en gran parte individualizadas, como en las luchas laborales cotidianas, que se realizan prácticamente sin público, se esconden testimonios de una desaprobación moral del orden social existente”. Sin embargo, como es sabido, nada de esto ocurrió. En consecuencia, señala Honneth, lejos de superar el déficit sociológico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas terminó, al igual que Foucault, profundizándolo.

Honneth (1995a: 480) concluye su lectura de Habermas y la tradición de la Escuela de Frankfurt en general con la (para nada inocente) afirmación de que “el futuro de la teoría crítica” se encuentra determinado por “la cuestión de cómo desarrollar”, después de ella, “el giro teórico comunicativo [...] en una teoría de la sociedad satisfactoria”. Decir esto es tanto como declararse heredero y superador de Habermas, continuador y potenciador de la teoría crítica de la sociedad. Y es justamente reclamando este lugar que, en el contexto de su tesis de habilitación docente, retomará la línea de investigación abordada por su mentor para, de esa manera, “desarrollar, a partir

del modelo hegeliano de la ‘lucha por el reconocimiento [*Kampf um Anerkennung*]’, una teoría normativa y sustancial de la sociedad” (Honneth, 1997: 7).

II.

Repasemos. El examen de la teoría marxista del materialismo histórico que nuestro autor efectúa mediante un análisis re-constructivo de la tradición de la Escuela de Frankfurt lo conduce a cuestionar fuertemente el funcionalismo economicista dominante en ella. Su intuición es que el déficit sociológico, tal como se hace presente en dicha teoría a través de las obras de Horkheimer y Adorno, que en última instancia es consecuencia de unas premisas filosófico-históricas jamás abandonadas y de una concepción antropológica reducida a la esfera del trabajo, sólo puede superarse si se reintroduce en escena la problemática de la lucha social por el poder. Para ello, a Honneth le resulta de extrema utilidad el trabajo de Foucault. Carente de una filosofía de la historia y alejado de los presupuestos marxistas relativos a la acción, el pensador francés tematiza lo social a través de una arqueología que primero es desplegada semiológicamente y, en un segundo momento, en clave genealógica. No obstante, los esfuerzos teóricos de Foucault terminaron próximos a aquéllos a los que se consagró el círculo interior de la Escuela de Frankfurt en la posguerra, pues desde una perspectiva sistémica se introdujo la tesis de la irreversibilidad de la dominación y, por ende, se concluyó por obliterar la vitalidad de lo social. Tras asumir lo anterior, Honneth posa la vista entonces sobre Habermas, cuyo tratamiento de la dimensión de la antropología mediante la complementación del trabajo con la interacción se revelaba inicialmente promisorio para subsanar el déficit sociológico del marxismo ante el que Foucault al final se había mostrado tan desarmado. Habermas no pudo evitar, sin embargo, reificar la diferencia subyacente a las dos dimensiones de la acción mencionadas y subsumir, así, el análisis de lo social al

diagnóstico tecnocrático imperante. Lejos de superar el déficit de marras, lo acrecentó, pues terminó por no impugnarlo y más bien actualizó teórico-comunicativamente el funcionalismo y la filosofía de la historia marxistas.

Una vez examinadas de forma reconstructiva las obras de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas, Honneth concluye que la mejor manera de reintroducir la cuestión de la lucha social por el poder en el horizonte de preocupaciones de la teoría crítica para superar así el déficit sociológico del marxismo, pasa por seguir el camino que Habermas vislumbró tempranamente, pero que no se atrevió a tomar. En otras palabras, después de reescribir el proyecto teórico del materialismo histórico de forma tal que éste queda desligado de todo marco de referencia funcionalista, desvinculado de cualquier perspectiva filosófico-histórica, asociado con la iniciativa antropológica de complementar el trabajo con la interacción y, por sobre todas las cosas, unido al ensalzamiento de un conflicto social (sobre) determinante que se encuentra despojado de contenido clasista y que, por lo tanto, es *moral a secas*, el pensador de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt da un decidido *paso atrás* y opta por abocarse a una revisión del objetivo del marxismo a nivel de la filosofía, ejercicio intelectual que lleva a término a través de un giro hacia el reconocimiento.

La inflexión en cuestión supone, ciertamente, un singular retorno a Hegel. La intención de Honneth radica en establecer los fundamentos filosóficos de una teoría de la sociedad que supere la concepción materialista de la historia marxista. Es en este sentido que va más allá de la filosofía de la conciencia, delineada por vez primera en la *Fenomenología del espíritu* —filosofía ésta a la que el propio Marx habría quedado circunscrito—, remontándose incluso al joven Hegel de Jena. A su entender,

la importancia central de la obra temprana de Hegel respecto de una teoría crítica de la sociedad resulta en primer lugar, y ante todo, de su teoría de la moralidad, en la cual la “lucha por el reconocimiento” es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu; lo que hoy en día constituye la importancia especial de sus

escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de la socialización del hombre, sino que también considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales (Honneth, 2009c: 198).⁸

El trabajo temprano de Hegel es central para Honneth a la hora de delinear una aproximación teórico-crítica a lo social que pretende ir más allá del marxismo, porque “refiere el proceso de aprendizaje moral de la especie [...] a las experiencias negativas de una lucha práctica que los sujetos libran por el reconocimiento jurídico y social de su identidad; [porque] brinda la posibilidad teórica de interpretar el proceso histórico como una sucesión dirigida de conflictos y disputas morales” (2009c: 199). Su tesis es que el marxismo siempre “descuidó el material de los conflictos morales en las luchas sociales” (2009c: 221); que los confinó a “las relaciones de intercambio social existentes” (2009c: 221-222). Por tal motivo, plantea que, actualmente,

cuando en todas partes del mundo se perfilan las formas más diversas de conflictos sociales, en los que se trata expresamente del reconocimiento jurídico, social o cultural de reclamaciones de autonomía, la teoría crítica de la sociedad ya no puede darse el lujo de seguir con semejante ceguera categorial; es posible que la reflexión retrospectiva sobre la obra temprana de Hegel ayude a descubrir esa lógica moral en la que tal vez estas luchas estén unidas entre sí de manera subterránea (2009c: 222).

En otras palabras, el problema que ocupa cada vez más a Honneth (1997: 7) a partir de la década de 1990 es el de cómo “integrar en un marco teórico-comunicativo” aquellos “logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault” que habían sido analizados previamente en *Crítica del poder*. Para ofrecer una respuesta sigue el sendero de la formulación de “un concepto de ‘lucha’ éticamente motivada, para el cual proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del periodo de Jena en torno a su idea de una ‘lucha por el

⁸ A Honneth le interesan, puntualmente, toda una serie de manuscritos que Hegel no publicó en vida, escritos entre 1802 y 1806 y que, en lo fundamental, son versiones alternativas de la un poco más conocida *Filosofía real*.

reconocimiento' global" (1997: 7). En un segundo paso, la determinación de este concepto exige, para Honneth, conceder "a la idea de Hegel una orientación empírica, apuntándola en una referencia a la psicología social" (1997: 7), para, así, desde una perspectiva fenomenológica, actualizarla sistemáticamente. Por último, también tiene que explorar las perspectivas abiertas a partir de la noción perfilada de "una teoría crítica de la sociedad, en la que los procesos del cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco" (1997: 8).

En *La lucha por el reconocimiento*, tras efectuar una pormenorizada y sistemática rememoración histórica del proyecto originario de Hegel —es decir, tal como fuera formulado antes de que el idealista alemán sucumbiera a los términos de la filosofía de la conciencia y al concepto articulador de *espíritu*—, y conceder por tanto al reconocimiento —y, claro está, a la amplia y diversa gama de batallas que se libran por su consecución— el estatuto de una constante antropológica que determina intersubjetivamente a los actores sociales en sus tres registros constitutivos, Honneth esboza una actualización sistemática de dicho proyecto.⁹ Para ello, se ve obligado a superar las dificultades asociadas a unas "premisas metafísicas" que, a su entender, son "inconciliables con las condiciones teóricas del pensamiento actual" (Honneth, 1997: 85). Su hipótesis consiste en que, en el aún contemporáneo contexto de pensamiento poshegeliano, dicha actualización sólo puede llevarse a cabo a través de "la perspectiva de una teoría social llena de contenido normativo" (1997: 87). A sabiendas de esto, Honneth se dedica a "una reconstrucción" de las tesis iniciales de Hegel "a la luz de una psicología so-

⁹ Según Honneth (1997: 38), el joven Hegel de Jena diferencia "tres formas de reconocimiento": la de "la familia" o el amor (*Liebe*), en la que "el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades"; la formal-cognitiva de la sociedad civil o el "derecho" (*Recht*), en la que "lo es como persona abstracta"; y la emocionalmente ilustrada "del Estado" (*Staat*), en la que lo es "como un general concreto, como un sujeto socializado en su unidad".

cial emplazada empíricamente” y, por otro lado, al trazado de “una fenomenología [...] de las formas de reconocimiento” (1997: 88) y de las correspondientes modalidades del menosprecio o desprecio (*Mißachtung*).¹⁰

Honneth da un paso clave y efectúa entonces su propia actualización de los patrones de reconocimiento intersubjetivo del amor, del derecho y de lo que —mediante una reformulación discreta de Hegel— llama solidaridad (*Solidarität*), actualización ésta que pretende hacer referencia a la moralidad como un *todo*.¹¹ Sirviéndose de los desarrollos del psicoanálisis, por “relaciones amorosas” —es decir, no sólo las que atañen al amor sino también a la amistad (*Freundschaft*)— el pensador de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt entiende “todas las relaciones primarias” que desembocan “en fuertes lazos afectivos” (Honneth, 1997: 118) y posibilitan la autoconfianza (*Selbstvertrauen*). Por su parte, y amparándose en ciertos aportes de la teoría del derecho, al hablar de —precisamente— “relación de derecho” (1997: 133), el autor se refiere a un medio que garantiza que un sujeto adquiera “conciencia de que goza del respeto de los demás”, un camino para “posibilitar la formación del autorrespeto [*Selbstachtung*]” (1997: 147). Finalmente, por solidaridad, Honneth conceptualiza un tipo de “valoración social” típicamente moderno —es

¹⁰ Para una tercera parte del libro, Honneth (1997: 89) deja “la cuestión de si la acepción hegeliana de una secuencia de estadios de reconocimiento puede resistir a una consideración empírica; si las correspondientes experiencias de menosprecio pueden coordinarse con las formas ocasionales de reconocimiento recíproco, y si se encuentra justificación histórico-sociológica de que tales formas de menosprecio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social” —la cuestión, vale decir, de “la lógica moral de los conflictos sociales”—.

¹¹ A su singular modo, en esta actualización son redimidos los esfuerzos que el círculo exterior del *Institut* había puesto en pie para superar el marco de referencia funcionalista de la teoría crítica de la sociedad. En efecto, la tematización de las esferas de reconocimiento que Honneth lleva a cabo se nutre en gran medida de lo hecho por Fromm (amor), Kirchheimer, Neumann, Ludwig von Friedeburg (derecho) y Habermas (solidaridad). Si bien el último de estos autores no puede considerarse en *stricto sensu* como un miembro del círculo exterior del *Institut*, en su obra —observa Honneth (1995a: 475)— “las inclinaciones antifuncionalistas que se perciben en el pensamiento de los miembros marginales del Instituto han alcanzado autoconciencia teórica”, lo que de cierta manera permite poner en línea los esfuerzos de ambos grupos.

decir, como lo ponen de manifiesto diversas investigaciones sociológicas eminentes, un tipo de valoración social regida no por el “honor” sino más bien por las “categorías de ‘consideración social’ o de ‘prestigio’ ” (1997: 150)— que permite a los sujetos “referirse positivamente”, y de forma simétrica, “a sus cualidades y facultades concretas” (1997: 148) —esto es, que posibilita la autoestima (*Selbstschätzung*)—.

De acuerdo con Honneth, a los tres modos *recognoscitivos* distinguidos se corresponden tres “formas de menosprecio o de denegación del reconocimiento” (Honneth, 1997: 160). La primera es la que pone en jaque la autoconfianza, la que “conciene a la capa de la integridad corporal de una persona” (1997: 161) —es decir, la del maltrato (*Mißhandlung*)—. En la segunda tenemos a aquella que mina el autorrespeto, la que excluye o priva a las personas “de determinados derechos dentro de una sociedad” (1997: 162) —esto es, la de la exclusión (*Ausschließung*)—. La tercera y última socava la autoestima, es la que “se refiere negativamente al valor social del [individuo] singular o del grupo” (1997: 163) —vale decir, la de la injuria (*Beleidigung*)—.

La tesis de Honneth es que estas experiencias de desprecio son el motor de la lucha social, pues influyen “en las exigencias de una ampliación de las relaciones de reconocimiento” (Honneth, 1997: 196). En otras palabras, el planteamiento del autor supone que hay lugar para la rebelión y la resistencia en tanto que existe el menosprecio y la reacción a él. Y en lo que atañe a la formulación de esta tesis, se vale de un “concepto formal de vida buena [*gutes Leben*], esto es: de la eticidad” (1997: 207), la cual —en tanto que se basa en la realización de los patrones normativos del amor, el derecho y la solidaridad— sirve como una suerte de guía para los actores sociales que protagonizan y libran las diversas luchas por el reconocimiento.¹²

¹² De acuerdo con Hartmut Rosa (2016: 88), por *vida buena* —o, más bien, “buena vida”— cabe entender aquella idea derivada del griego εὐ ζην que alude a la “libertad y autonomía (individual y colectiva), en el sentido de autodeterminación de la forma de vida que llevamos a cabo y la lucha por emanciparnos de los obstáculos [...] que [a ella] se [le] oponen”, por la que “los seres humanos, en sus acciones y decisiones” —ya sea “consciente y reflexiva o implícita y no articulada[mente]—, siempre están guiados”.

Veremos que, en lo subsiguiente, dicho concepto permitirá a Honneth poner en pie “una teoría de la justicia [*Gerechtigkeit*]” asentada en tres principios que dan forma a dichas luchas reconocitivas —a saber, la “necesidad” (de amor y autoconfianza), la “igualdad” o autonomía (jurídica y de autorrespeto) y la “igualdad” o éxito (posibilitado por el valor de la solidaridad y la autoestima) (Fraser y Honneth, 2006: 142).

Vale la pena mencionar que, a lo largo de los años noventa del siglo XX, la integridad del edificio teórico-crítico construido filosóficamente, que levantó Honneth, generaría toda una serie de controversias. Las mismas se desplegarían principalmente en el mundo de habla inglesa, en donde los tópicos del multiculturalismo, la identidad y la diferencia supieron ser objeto de gran atención. Ofrece verdaderas pruebas de ello la intervención de Nancy Fraser, para quien *redistribución* y *reconocimiento* son dos términos que no pueden equipararse o subsumirse uno a otro —recordemos que en su libro Honneth (1997: 156) sugiere que, puesto que “las relaciones de valoración social [...] se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos [...] pertenecen constitutivamente” al dominio de la “lucha por el reconocimiento”—.¹³

¹³ El intento de Honneth de hacer de la noción hegeliana de la lucha por el reconocimiento el hilo conductor de la teoría crítica de la sociedad se insertó en una serie de polémicas que giraban en torno al poscomunismo, el posfordismo, el neoliberalismo, la globalización, el multiculturalismo y la *identity politics*. El debate con Fraser forma parte de estas polémicas prevalecientes durante la década de 1990, y se apoya en que la autora estadounidense asume un punto de vista “bidimensional” que supone que “en la actualidad, la justicia exige tanto la redistribución como el reconocimiento” (Fraser y Honneth, 2006: 19); sus esfuerzos, en consecuencia, se mueven en la dirección de rebasar el presunto *culturalismo* honnethiano e integrar ambas dimensiones “en un único paradigma global” (2006: 34) —y para ello, se sirve de la idea universalista de “la *paridad de participación*” (2006: 42), un “*dualismo perspectivista*” (2006: 63) y una “estrategia de reforma no reformista” (2006: 77). Ante estos planteamientos, Honneth se declara en contra de que “los objetivos normativos” de la teoría crítica deban concebirse como “el producto de una síntesis de consideraciones ‘materiales’ y ‘culturales’ de la justicia”, y reivindica, para ese proyecto, “los términos del reconocimiento” (2006: 91), pues ellos mismos darían cuenta, en lo fundamental, de “las desigualdades ‘materiales’” (2006: 107); en otras palabras, el autor es partidario de “un ‘monismo teórico moral’” (2006: 124) mediante el que podrían explicarse todo tipo de disputa y toda forma de resistencia práctica.

Tanto las discusiones en torno a las tesis defendidas en *La lucha por el reconocimiento* como las puestas a punto de las mismas permitirían a Honneth, una vez que asumió la dirección del legendario *Institut*, retornar al sitio desde donde sus reflexiones habían partido: *Marx y el marxismo*. Por tratarse de un regreso, el tratamiento del legado de este pensador y esta corriente político-intelectual no pudo desarrollarse en los términos en que lo hizo en la época de *Crítica del poder*. En efecto, para 2001 Honneth ya no es el mismo. El rol institucional que desempeñó lo condujo, entre otras cosas, a mantener una mayor apertura interpretativa hacia el campo de las fuerzas de la izquierda hegeliana y el marxismo. No es que dejara de pensar que este último es esclavo del funcionalismo economicista y, por lo tanto, objeto de un profundo déficit sociológico; no es que ya no creyera que él jamás logró abandonar la filosofía de la conciencia y, por ende, deshacerse de unas premisas historicistas y una concepción antropológica arbitrariamente reducida a la esfera del trabajo; no es que entendiera ahora que el marxismo sí estaba en condiciones de dar cuenta del reconocimiento intersubjetivo sin conceptualizarlo de modo unilateral, como un conflicto utilitarista de clases. Lo que simplemente sucedió es que, al conseguir consagrarse en la academia de tal forma, al lograr ocupar una posición intelectual de tanto prestigio, Honneth pudo, sin abandonar el prisma filosófico del reconocimiento, echar nueva luz a obras como las de Louis Althusser o Georg Lukács; a conceptos como los de *ideología* (*Ideologie*) o *reificación* (*Verdinglichung*).¹⁴

¹⁴ En lo que concierne puntualmente a la noción de reificación, en un libro de 2005 que recoge una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Berkeley, Honneth explora su actualidad, resaltando el contenido normativo de la idea introducida originalmente por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. A su entender, la reificación refiere a “una forma de praxis fallida enteramente”, lo que supone, claro está, que existiría una “praxis ‘verdadera’ o ‘propriadamente dicha’” (Honneth, 2007: 32). Puesto que Lukács jamás da sociológicamente cuenta de la “actitud intersubjetiva” (2007: 34-35) implícita en dicha idea de praxis verdadera, Honneth atiende a las premisas antropológicas no declaradas, concediendo atención al trabajo de filósofos tan disímiles como Martin Heidegger, John Dewey, Michael Tomassello, Stanley Cavell, David Finkelstein, Harry Frankfurt y Martha Nussbaum. Lo que al autor le interesa demostrar es que, en todo momento, “el reconocimiento

III.

A su singular modo, la actualización de los trabajos de dichos autores y la puesta a punto de las categorías marxistas referidas tocan también la esfera de la política. Y esto no sólo a causa del empleo de nociones como las de *patología* (*Pathologie*) o *paradoja* (*Paradoxie*), cuyas respectivas eficacias quedarían probadas en las sucesivas intervenciones efectuadas a la luz de una nueva lectura de la tradición de la Escuela de Frankfurt en general y de la obra de Adorno en particular, la cual Honneth pone en práctica una vez que se hace cargo de los destinos del *Institut*.¹⁵ Puede afirmarse que, en su último periodo, el autor ensaya, asimismo, una reescritura del

tiene una preeminencia frente al conocimiento” (2007: 60). Este interés lo lleva a valerse de un *leitmotiv* de *Dialéctica del iluminismo* y a postular que la reificación equivale a una “forma del ‘olvido del reconocimiento’ ” (2007: 91). De esta manera, Honneth reconceptualiza la categoría lukácsiana como un cierto tipo de “amnesia” (2007: 93), por medio de la cual los seres humanos son percibidos como “objetos insensibles” y el “entorno social” en su conjunto “como una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación” (2007: 94). Ante tal amnesia reificante, la teoría crítica de la sociedad tendría que poder promover, según el autor, una suerte de “etiología social” (2007: 130) a través de la cual las estructuras que posibilitan e incitan el olvido sistemático del reconocimiento se vuelvan tematizables y, en último término, susceptibles de terapéutica (véase también Honneth, 2006).

¹⁵ En esta “interpretación alternativa”, la “teoría social” de Adorno y la Escuela de Frankfurt en su conjunto dejan de ser “una empresa explicativa” para convertirse en “un proyecto hermenéutico”; a decir verdad, “con esta modificación del punto de vista”, las “objeciones” efectuadas en *Crítica del poder* “pierden sustento”, pues “los elementos de la teoría” ya no se entienden como “intentos de explicación sociológicos sino como partículas de una interpretación de la forma de vida capitalista en términos de tipos ideales” (Honneth, 2009f: 65). Así, la mencionada noción de *patología*, que en la época de *La lucha por el reconocimiento* había sido definida como un tipo de “desprecio” de “determinado modo de vida” (Honneth, 1997: 164) y cuyo análisis implicaba, en lo fundamental, una tipificación filosófico-social de “las condiciones naturales del hombre” (Honneth, 2009d: 110) —esto es, establecer unos parámetros normativos en clave antropológica—, se reconceptualiza en los términos de una “patología social de la razón” (Honneth, 2009f: 29) —ahora puede hablarse de situaciones *patológicas* cuando “nos enfrentemos con acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social” (Honneth, 2014a: 119)—. La noción de *paradoja*, por su parte, se emplea para dar cuenta de la singular evolución por medio de la cual “muchos progresos normativos [...] son pervertidos en su opuesto de una cultura *desolidarizadora* e *incapacitadora*” (Hartmann y Honneth, 2009: 390; véase también, Honneth, 2009e).

proyecto político del marxismo propiamente dicho. En lo fundamental, lo desarrolla a través de un estrecho diálogo con las teorías de la justicia clásicas y contemporáneas y el consecuente esbozo de una eticidad democrática (*demokratische Sittlichkeit*), con un inmediato ajuste de la idea del socialismo (*Sozialismus*), todo lo cual lo emprende tomando como referencia el modelo hegeliano de la filosofía del derecho. Así, mediante este despliegue, la reescritura de marras decanta en una defensa del derecho de la *libertad (Freiheit)*, realizada “a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales” (Honneth, 2014a: 16); en la convicción, vale decir, de que “en el socialismo existe aún una chispa de vida” (Honneth, 2017: 12).¹⁶

El intento de “una reactualización sistemática” de la filosofía del derecho hegeliana tuvo lugar por primera vez en 1999, en el contexto de unas conferencias impartidas por Honneth (2016: 54) en la Universidad de Ámsterdam. El objetivo principal consistía en poner los *Principios de la filosofía del derecho* al servicio de una “autocomprensión político-filosófica de nuestro presente” (Honneth, 2016). Para ello, el trabajo de Hegel de 1821 era tratado, ante todo, como “una suerte de cantera de brillantes ideas particulares” (2016: 55-56). La “reactualización renovada” de la filosofía del derecho hegeliana se presentaba entonces como “indirecta”, pues lo que se proponía era “un objetivo [...] modesto” (2016: 56). En efecto, el autor trató de presentar la “intención fundamental y la estructura del texto” de Hegel, para así demostrar que, en tanto “proyecto de una teoría normativa”, el mismo tenía que ser concebido en relación con “aquellas esferas de reconocimiento recíproco cuyo mantenimiento es constitutivo para la identidad moral de las sociedades modernas” (2016: 57).

¹⁶ Es importante tener en cuenta que, en todo momento, “las reflexiones” de Honneth (2017: 24) “tienen un carácter metapolítico”, pues nunca trata de “establecer una relación con las constelaciones políticas y las oportunidades de acción del presente”. En relación con el socialismo, por ejemplo, lo que el autor se pregunta, y en consecuencia intenta responder, es “cómo habría que reformular su preocupación original para que se convierta nuevamente en una fuente de orientaciones ético-políticas” (Honneth, 2017).

Desde que tuvieron lugar estas conferencias, para Honneth (2014a: 9) se perfiló la tarea de proseguir lo hecho en *La lucha por el reconocimiento* en los términos de una teoría de la justicia que se despliega, a la vez, “en la forma de un análisis de la sociedad”. Tuvo que transcurrir más de una década, sin embargo, para que la tarea en cuestión adquiriera una expresión acabada. Y es que, como se advierte en las primeras páginas de *El derecho de la libertad*, ella sólo puede llevarse a cabo adecuadamente “si se conciben las esferas constitutivas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores [esto es, los valores reconocitivos del amor, el derecho y la solidaridad], cuya pretensión de realización puede servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera” (2014a: 9-10). El cometido que se trazó fue, entonces, uno verdaderamente complejo, pues requirió una “reconstrucción normativa” con la que pudiera indicarse “hasta qué grados las comprensiones institucionalizadas de la libertad en cada caso ya han alcanzado su realización social” (2014a: 10).

Luego de especificar la naturaleza de las premisas de las que parte, Honneth delinea, en su libro de 2011, los contornos de una presentificación histórica del derecho de la libertad. En un segundo momento, se consagra a estudiar los costados jurídico y moral de la libertad, dando cuenta así de su razón de ser, sus límites y sus patologías. En la tercera parte de la que sin duda es su *magnum opus*, por último, el autor analiza aquella *dimensión social* que comprende *la realidad de la libertad* —es decir, esa instancia en la que “los sujetos se encuentran en reconocimiento mutuo” (Honneth, 2014a: 166). Procede en tres pasos: otorga atención primero a la “esfera institucional de las relaciones personales [*persönlichen Beziehungen*]”, que corresponde a la dimensión reconocitiva del amor y que, en la tercera parte de los *Principios de la filosofía del derecho* —es decir, la de *la eticidad*—, se entrelaza con la familia (Hegel, 2004: §§ 158-181); luego se ocupa de la “esfera institucional de la acción de la economía de mercado

[*marktvermittelten Wirtschaftshandeln*]", derivada de la dimensión reconocitiva del derecho y que Hegel hacía corresponder con la sociedad civil (Hegel, 2004: §§ 182-256); y, por fin, a la "esfera institucional de la vida público-política [*politischen Öffentlichkeit*]" (Honneth, 2014a: 171), dependiente de la dimensión reconocitiva de la solidaridad y relacionada clásicamente con el Estado (Hegel, 2004: §§ 257-360). En todo momento, la idea de Honneth consiste en que,

en la esfera de las relaciones personales cobran forma social y alcanzan una realización intersubjetiva las necesidades y cualidades individuales; [que] en la esfera del mercado económico, lo hacen los intereses y facultades particulares de los individuos y [que] en la esfera de la opinión público-política, finalmente, [lo hacen] las intenciones individuales de la autodeterminación (Honneth, 2014a: 174).

El tercero de los pasos es realmente clave, pues mediante él Honneth atiende a esa "esfera política de la deliberación y de la construcción de la voluntad política" (2014a: 339) que constituye el punto nodal de la libertad social: *la realización de la solidaridad*. Este ámbito guarda una relación complicada con "las otras dos esferas de acción", porque "la realización de la libertad social en la vida pública democrática" se encuentra ligada siempre al "requisito de que los propios principios estén realizados, en alguna medida, también en las esferas de las relaciones personales y de la economía de mercado" (2014a: 340). Con base en lo anterior, el pensador de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt se dedica, en el tramo final de *El derecho de la libertad*, a "reconstruir normativamente el desarrollo histórico de la vida pública democrática [*demokratische Öffentlichkeit*] hasta la actualidad", a seguir "la evolución del Estado de derecho [*Rechtsstaat*] hasta nuestros días" y, por último, a delinear "cómo debería estar conformada hoy una cultura política de la eticidad democrática" (2014a: 341).

Reformismo del capitalismo por una vía estatista-democrática, pero también *transnacional*: ésta es la consigna con la

que podría resumirse el proyecto político honnethiano que se desprende de esta última y versátil reconstrucción. El autor se encuentra verdaderamente convencido de que “el motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizada no es [...] el derecho, sino [...] las luchas sociales” (2014a: 438-439). Es por eso que, a su entender, las teorías de la justicia contemporáneas deben orientarse sociológica e historiográficamente. Sólo así, afirma, podrán dar cuenta de cómo la realización de la promesa de libertad social en el marco de la construcción de una voluntad democrática implica también una igual realización en los ámbitos de las relaciones personales y el mercado económico. En efecto, toda teoría de la justicia que se precie de tal, indica Honneth, debe dejar por sentado que “el sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso” (2014a: 440).

El derecho de la libertad culmina con este señalamiento y con “la esperanza” de que la reconstrucción normativa ofrecida contribuya a “desarrollar una cultura [...] de atenciones compartidas y solidaridades ampliadas” (2014a: 446). Bajo la premisa de que la libertad social, analizada en la parte principal del libro, no es más que la idea misma del socialismo, el exdirector del *Institut* se ha abocado recientemente también a una actualización metapolítica del proyecto de la forma de vida democrática que de dicha idea se deriva. Para ello, no podría ser de otra manera, procede mediante una nueva reconstrucción que no sólo echa luz sobre los pormenores de la trayectoria conceptual del socialismo sino también, a causa de que se le achacara “no querer discutir la perspectiva crítica de una transformación del orden social dado” (Honneth, 2017: 12), sobre cómo debería ser renovado en la actualidad. En otras palabras, su preocupación es doble: le interesan, por un lado, “los fundamentos internos o externos que han llevado a que

las ideas del socialismo hayan perdido, aparentemente de manera irreversible, el potencial inspirador que solían tener”; e intenta, por otro, responder “qué modificaciones conceptuales habría que hacer a las ideas socialistas para que recuperen la virulencia que alguna vez tuvieron” (Honneth, 2017: 24).

En función de esta doble preocupación, en *La idea del socialismo*, libro que recoge una serie de conferencias dictadas en la Universidad Leibniz de Hannover en 2014, el autor responde, en un momento inicial, cómo y en qué términos los primeros representantes del movimiento —Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Louis Blanc—, y a través de una reconsideración hegeliano-feuerbachiana, Marx considera que formularon su propuesta original. Su hipótesis de indagación consiste en que, detrás del proyecto socialista de “poner nuevamente bajo el poder de la sociedad, representada por el Estado, las funciones económicas que habían escapado del control social” (2017: 31), se halla la iniciativa moral o ética mucho más fundamental de “realizar para la masa de la población los principios ya proclamados de la libertad, la igualdad y la fraternidad” (2017: 32).

Honneth, claro está, no se detiene con esta reposición. Bajo el supuesto de que la propuesta original del socialismo ha envejecido, examina críticamente las premisas en las que aquélla descansaba, a saber: “La esfera económica como único escenario de la lucha por la forma adecuada de libertad, la retrovinculación reflexiva con una fuerza de oposición ya existente” —esto es, el proletariado— “y [...] la expectativa con bagaje histórico-filosófico de un triunfo necesario” (2017: 71). Ahora bien, lo que propone no es tanto una eliminación sino una sustitución de dichas premisas. En tal sentido, explora sendas de renovación que conllevan, básicamente, “dos correcciones” (2017: 113). En primer lugar, ante la típica prescindencia socialista del mercado capitalista, defiende la posibilidad de “experimentar para conocer sus límites morales” (2017: 115), y determinar así cuál es la vía más adecuada “para realizar la libertad social en la esfera económica” (2017:

121). Esta defensa se ampara, desde ya, en que la “guía normativa en la búsqueda experimental [es] la eliminación de barreras que obstaculizan la comunicación sin restricciones de los miembros de una sociedad” (2017: 123).¹⁷ La tesis, presentada en *El derecho de la libertad* y retomada en este otro estudio más breve, es que existen “formas cooperativas de coordinación de la acción económica” (2017: 139) y que, por lo tanto, “el socialismo revisado debe contar con un archivo interno de todos los ensayos [...] que se hayan realizado” (2017: 143). De dicha tesis se infiere que los “portadores sociales de las reivindicaciones normativas que el socialismo intenta inscribir en las sociedades modernas” (2017: 148) no lo son “las subjetividades insurgentes, sino las mejoras que se han vuelto objetivas; no [...] los movimientos colectivos, sino los logros institucionales” (2017: 148-149) —vale decir, que los “destinatarios” del “conocimiento logrado experimentalmente” son “los ciudadanos” (2017: 150) en general—.

Con esta observación, Honneth introduce la segunda de las correcciones que propone, la que concierne a la “construcción de [una] voluntad democrática” (2017: 151). El planteamiento del autor es que, a lo largo de su historia, el socialismo ha sido presa de un “fundamentalismo económico” que, inevitablemente, lo condujo a un “déficit democrático” (2017: 154) —o, en otros términos, que ha sido víctima de una “ceguera jurídica” (2017: 161) que no le permitió considerar el “potencial liberador de barreras a la comunicación que significó la institucionalización de los derechos fundamentales liberales” (2017: 162)—. Asimismo, dicho fundamentalismo le impidió “aceptar la diferenciación funcional de las sociedades modernas como un hecho normativo” (2017: 166) y, en consecuencia, “interpretar la esfera de las relaciones personales como un lugar independiente de libertad social” (2017: 171-172). Para Honneth, los tres subsistemas —el del “amor, el

¹⁷ Por *comunicación*, por supuesto, Honneth entiende no lo mismo que Habermas, sino una forma de la interacción social y, más específicamente, del reconocimiento.

matrimonio y la familia”, el de “la construcción de la voluntad democrática” y el “[sub]sistema económico” (2017: 178)— deben operar de tal modo que en cada uno de ellos rijan “condiciones de mutualidad sin imposiciones” (2017: 179), lo que a la vez implica que funcionen armónicamente entre sí, a la manera de “un todo orgánico” (2017: 181). Si esto ocurre, sostiene el autor, nos hallamos en presencia de “una forma de vida democrática” (2017: 184).¹⁸

Honneth puede plantear todo esto en torno a la democracia y el socialismo —es decir, puede reescribir metapolíticamente el proyecto político del marxismo— porque, como hemos visto en las páginas precedentes, primero tematizó a nivel de la teoría el déficit sociológico de la tradición de la teoría crítica de la sociedad y luego, en un segundo paso efectuado en el nivel de la filosofía, propuso un decisivo giro hacia el reconocimiento.

* * *

Repasemos. Luego de abandonar el objetivo de rearticular el proyecto teórico del marxismo mediante el examen reconstructivo de las obras de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas, Axel Honneth rebasa a la filosofía de la conciencia al adoptar una perspectiva recognoscitiva. En este contexto, el joven Hegel de Jena le es de extrema utilidad para trazar los contornos de un enfoque teórico-normativo de la sociedad que aborde el proceso de la formación moral intersubjetiva a través de la idea de una lucha por el reconocimiento que se libra en los ámbitos de las relaciones personales (amor), la sociedad civil (derecho) y el Estado (solidaridad). Por supuesto que para los fines de delinear los contornos de un enfoque

¹⁸ La esfera de la acción democrática, sin embargo, desempeña “la tarea de la conducción integradora” (Honneth, 2017: 192); se destaca como *prima inter pares*, pues cumple el “rol de precursor epistémico de la vida pública política” (2017: 193). Gracias a ella, el socialismo se encontraría hoy en condiciones de tener lugar como “un asunto de los ciudadanos políticos” y desarrollarse, además, trascendiendo “las fronteras de los Estados nacionales” (2017: 197).

de estas características, el autor no toma la idea en cuestión tal y como le viene dada, pues al dejar atrás a la metafísica y valerse de las disciplinas del psicoanálisis, la teoría del derecho y la sociología, la somete a una suerte de actualización sistemática. Ello, como vimos, le permite proponer una tipología de las formas de menosprecio (maltrato, exclusión, injuria); elaborar una gramática de los conflictos sociales y, a partir de los requisitos del reconocimiento intersubjetivo (autoconfianza, autorrespeto, autoestima), bosquejar un concepto formal de buena vida o eticidad. Sólo después de lograr esto es que, y luego de efectuar toda una serie de rodeos, quien supo ser durante mucho tiempo el director del *Institut für Sozialforschung* salta a la arena política y prosigue lo hecho con el legado del joven Hegel de Jena a través de una teoría de la justicia anclada en la estructura de las sociedades contemporáneas. Al tomar como modelo la filosofía del derecho hegeliana, el autor la modula y define como objeto a esa instancia del reconocimiento recíproco que, en cuanto tal, configura la *realidad de la libertad* —es decir, la especificidad *social(ista)* de ella—, y reconstruye normativamente, por consiguiente, las esferas institucionales de las relaciones personales, la economía de mercado y la voluntad democrática.

Al contemplar retrospectivamente la integridad de la trayectoria intelectual de Honneth podría decirse, a modo de conclusión, que *poder, reconocimiento y libertad* son los nombres de tres operaciones con las que hoy se invoca no sólo un nuevo comienzo para la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, sino también para el marxismo en cuanto tal. Manteniéndose fiel al objetivo de una crítica radical del estado de cosas existente promovida por el propio Marx de forma muy temprana, el autor ha sabido producir una obra que, en íntimo diálogo con el legado de la tradición frankfurtiana, se despliega mediante la ejercitación de una reescritura de los proyectos teórico del materialismo histórico, filosófico del materialismo dialéctico y político socialista-comunista. Hegel, sin duda, es el insumo clave de tal reescritura y, por

añadidura, la fuente de la que emana el peculiar recomienzo del marxismo que se propone. En efecto, es *volviendo a Hegel* que en última instancia Honneth logra abandonar una teoría marxista que tanto en su versión ortodoxa como en la heterodoxa de Horkheimer y Adorno es presa del funcionalismo economicista, del historicismo y de una antropología utilitarista reducida al trabajo; es *volviendo a Hegel* que él consigue poner en el centro del debate la cuestión de la lucha social por el poder y, en consecuencia, en lo que respecta al terreno de la filosofía, correr el eje de la dialéctica de la conciencia y elevar el reconocimiento intersubjetivo a problema moral fundamental; es *volviendo a Hegel*, por último, que puede dejar atrás toda escatología revolucionaria, toda utopía comunista, y vincular realista y situadamente la política emancipadora con el reformismo estatista, con el socialismo democrático.

Por todo lo anterior, claramente puede decirse que la empresa intelectual que se examina en estas páginas constituye una ingeniosa tentativa de reparación y puesta a punto de un marxismo por mucho tiempo en crisis pero que hoy, debido a la crítica situación del capitalismo contemporáneo, parece cobrar cada vez mayor actualidad. Se trata, sin embargo, de una tentativa entre muchas, que practica un delicado malabarismo entre la inmanencia fáctica y la trascendencia válida, ambas inherentes a la crítica. Al final de cuentas, sólo el tiempo dirá si es que realmente hay lugar para el nuevo comienzo del marxismo al que Axel Honneth nos invita.

BIBLIOGRAFÍA

- BENSAÏD, Daniel (2003 [1995]). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- DE CAUX, Luiz Philipe (2015). "A reconstrução normativa como método em Honneth". *PERI-Revista de Filosofia* 2: 83-98.
- DERANTY, J. P. (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden y Boston: Brill.

- FRASER, Nancy y Axel Honneth (2006 [2003]). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- HABERMAS, Jürgen (1984 [1967]). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- HARTMANN, Martin y Axel Honneth (2009 [2004]). "Paradojas del capitalismo". En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, de A. Honneth, 389-422. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2004 [1820]). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HONNETH, Axel (1995a [1987]). "Teoría crítica". En *La teoría social hoy*, compilado por A. Giddens y J. Turner, 445-488. Madrid: Alianza.
- HONNETH, Axel (1995b [1989]). "Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Reviewed". En *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, de Axel Honeth, 3-14. Albany: State University of New York Press.
- HONNETH, Axel (1997 [1992]). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- HONNETH, Axel (2006 [2004]). "El reconocimiento como ideología". *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 35: 129-150.
- HONNETH, Axel (2007 [2005]). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel (2009a [1985]). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- HONNETH, Axel, (2009b [1986]). "Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad". En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, de A. Honneth, 125-149. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HONNETH, Axel (2009c [1989]). "Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel". En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, de A. Honneth, 197-224. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- HONNETH, Axel (2009d [1994]). "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social". En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, de A. Honneth, 51-124. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HONNETH, Axel (2009e [2002]). "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización". En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, de A. Honneth, 363-388. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HONNETH, Axel (2009f [2007]). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel (2011 [1981]). "Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción". En *La sociedad del desprecio*, de A. Honneth, 55-73. Madrid: Trotta.
- HONNETH, Axel (2014a [2011]). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, (2014b). *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2016 [2001]). "Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana". En *Patologías de la libertad*, de A. Honneth, 49-159. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- HONNETH, Axel (2017 [2015]). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel y Hans Joas (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt del Meno: Campus.
- JAMESON, Fredric (2015 [2010]). *Las variaciones de Hegel: sobre la Fenomenología del espíritu*. Madrid: Akal.
- JAY, Martin (2003 [1993]). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- KEUCHEYAN, Razmig (2013 [2010]). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.

- PADA, Roland Theaus D. S. (2017). *Axel Honneth's Social Philosophy of Recognition*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- PETHERBRIDGE, Danielle (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books.
- ROGGERONE, Santiago M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ROSA, Hartmut (2016 [2013]). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- SCHMIDT, Mathias (2011). "Axel Honneth, lector de Foucault. Etapas de un proceso de recepción". *La caverna de Platón*, febrero. En: <<https://www.lacavernadeplaton.com/articulos-bis/textscavern/axelfoucault1011.htm>>. [Consulta: 25 de julio de 2019].
- SKINNER, Quentin (2007 [2002]). *Lenguaje, política e historia*. Bernal, Argentina: Universidad de Quilmes.
- WELLMER, Albrecht (1996 [1993]). *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.
- WIGGERSHAUS, Rolf (2010 [1986]). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ZURN, Christopher F. (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge y Malden: Polity Press.